

SOCJOLOGIA
KULTUROWA

LESZEK KORPOROWICZ

**SOCJOLOGIA
KULTUROWA
KONTYNUACJE I POSZUKIWANIA**

Wydawnictwo
Uniwersytetu
Jagiellońskiego

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Jagielloński ze środków Instytutu Bliskiego i Dalekiego Wschodu

RECENZENT

ks. prof. dr hab. Leon Dyczewski

PROJEKT OKŁADKI

Jadwiga Burek

© Copyright by Leszek Korporowicz & Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Wydanie I, Kraków 2011
All rights reserved

Niniejszy utwór ani żaden jego fragment nie może być reprodukowany, przetwarzany i rozpowszechniany w jakikolwiek sposób za pomocą urządzeń elektronicznych, mechanicznych, kopiujących, nagrywających i innych oraz nie może być przechowywany w żadnym systemie informatycznym bez uprzedniej pisemnej zgody Wydawcy.

ISBN 978-83-233-3045-5



www.wuj.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków
tel. 12-631-18-81, 12-631-18-82, fax 12-631-18-83
Dystrybucja: tel. 12-631-01-97, tel./fax 12-631-01-98
tel. kom. 0506-006-674, e-mail: sprzedaz@wuj.pl
Konto: PEKAO SA, nr 80 1240 4722 1111 0000 4856 3325

Spis treści

Wprowadzenie	7
Część pierwsza	
Kultury u swych źródeł	
Logotwórcze dynamizmy kultury (analiza porównawcza)	15
Kompetencje kulturowe jako problem badawczy	37
Socjologia rozwoju kulturowego	51
Część druga	
Kultura jako wyzwanie	
Kultura jako „sumienie” cywilizacji	67
Kultura przejawem godności człowieka	73
Typy uproszczeń w społecznych analizach kultury	83
Część trzecia	
Modelowanie tożsamości. Od reprodukcji do projektu	
Komunikacja jako rzeczywistość interakcyjna człowieka	95
Osobowość interaktywna w dobie interakcji kultur	109
Komunikacja symboliczna w rozwoju tożsamości kulturowej	115
Część czwarta	
Kultury w interakcji. Poszerzanie uniwersum znaczeń	
Tożsamość w przestrzeni międzykulturowej	133
Komunikacja międzykulturowa jako transgresja	141
Zarządzanie międzykulturowe. Od przystosowania do rozwoju	153
Kultury w interakcji. O twórczym potencjale dziedzictwa i komunikacji	167
Źródła bibliograficzne zamieszczonych w książce tekstów	183

Wprowadzenie

Współczesna nauka odchodzi od schematu konsekwentnego trzymania się klasycznych paradygmatów swoich dziedzin i dokonuje licznych wewnętrznych transgresji, uznając coraz częściej swoją względność, konwencjonalność i przede wszystkim prymat widzenia oraz rozumienia badanej rzeczywistości ponad historycznie powstającymi standardami jej analizy. Z takim właśnie prymatem związany jest postulat praktyczny, który bardziej ceni umiejętność rozwiązania konkretnego problemu niż jego dyscyplinarną klasyfikację oraz poprawny metodologicznie wizerunek. Nie oznacza to jednak, iż poszczególne dyscypliny zatracają swoją tożsamość, wręcz przeciwnie: weryfikują w tej nowej sytuacji zasadność swoich granic, często je zmieniając. Równie ważne okazują się także wypracowane w ich ramach ujęcia, które zasadniczo różnicują tak postrzeganie, definiowanie, jak i rozumienie ich zadań, zbliżając się w efekcie do kanonów innych dyscyplin znacznie bardziej niż do swoich własnych. Tak właśnie jest w obszarze socjologii. Wielość powstałych w jej obszarze tradycji i szkół jest tak wielka, iż czyni je strukturą wielce polimorficzną, której fragmenty mają niejednokrotnie więcej wspólnego z innymi rodzajami refleksji i metodyki naukowej niż z własnymi „pobratymcami” w socjologii.

Procesy transgresji, ale i różnicowania studiów socjologicznych dzieją się także w jej subdyscyplinach, co bardzo wyraźnie widać na polu badawczym socjologii kultury. Jej zasadniczy obiekt badań, jakim jest kultura, bynajmniej nie integruje tej nauki poprzez sam fakt swego istnienia, z racji wielorakich możliwości odmiennego jej pojmowania, a co za tym idzie, ujęcia, metodologii, a nade wszystko i celu tego typu działań. Socjologiczne studia kultury ogniskować się więc mogą na jej ujęciu behawioralnym, funkcjonalnym, strukturalnym, ale także na tym, jakie inspirowane podejście typowo humanistyczne, interakcyjne, symboliczne, znane na gruncie innych nauk i szkół, w tym antropologii i filozofii kultury, semiotyki, etnografii, etnologii, kulturoznawstwa. Socjologia kultury, która wypracowała sobie, w tym także i w Polsce, między innymi za sprawą fundamentalnych i syntetycznych prac Antoniny Kłoskowskiej, właściwy jej rodzaj szkoły, może w istocie praktykować każdą z wymienionych orientacji. Tak też dzieje się w wielu ośrodkach akademickich, które podejmują własne studia na potrzeby bardzo różnych środowisk, struktur uczelnianych i instytucjonalnych. Gdyby jednak mówić o polskiej drodze do socjologii kultury, to bardzo wyraźnie widać jej specyficzne uwrażliwienie na problematykę społecznie doświadczanych znaczeń i wartości, co dobitnie widać w studiach Stefana Czarnowskiego i Floriana Znanieckiego, Stanisława i Marii Ossowskich, Józefa Chałasińskiego oraz ich bezpośrednich kontynuatorów w postaci wspomnianej Antoniny Kłoskowskiej, ale i wielu współczesnych polskich socjologów, którzy takie

uprofilowanie polskiej socjologii kultury uznali za inspirujące, godne modernizacji, kontynuacji i rozwoju.

Humanistycznie uprawiana socjologia kultury, która znajduje także swoje międzynarodowe odniesienia, wyróżnia się nie tylko formalnie wyodrębnionym przedmiotem, jakim jest właśnie kultura, ale też zespołem historycznie ukształtowanych założeń, jakie leżą u podstaw jej badania i interpretacji, dokonanych analiz i stwierdzeń. Tak uformowany rodzaj przesłanek modeluje pojmowanie socjologii kultury w sposób, który zasługuje na odrębne określenie, zgodne zarówno z jej tradycją, jak i współczesnym rodzajem ukierunkowania, postawionymi sobie zadaniami i rodzajem socjologicznej oraz humanistycznej wyobraźni, sposobem patrzenia zarówno na socjologię, jak i na samą kulturę w jej najistotniejszej warstwie. Antonina Kłoskowska proponowała na oznaczenie tej wrażliwości pojęcie „socjologia kulturalistyczna”¹, choć współcześnie międzynarodowe uznanie zdobył inny termin, używany w wielu ośrodkach akademickich, a mianowicie socjologia kulturowa. Jej tradycja i program koncentrują się na analizie specyficznej roli kultury symbolicznej, głęboko osadzonej w systemie wartości rdzennych tak jednostki, jak i grupy, społeczności i wspólnoty, wkomponowanej w dynamikę osobowości człowieka, a następnie w jego tożsamość na wielu jej płaszczyznach. Jednym z najistotniejszych prekursorów tej tradycji był przywołany już Florian Znaniecki². Socjologię kulturową charakteryzuje zadanie ukazania w człowieku i tworzonej przez niego rzeczywistości kulturowej czterech zintegrowanych w nim i w niej wymiarów:

Po pierwsze, jest to wymiar *semiotyczny*, który ukazuje kulturę nie jako system zachowań, ale jako konfigurację znaczeń tworzących to, co Znaniecki nazywał „faktami kulturowymi”, w odróżnieniu od „faktów przyrodniczych”. To nie zachowania same w sobie, nie ich wyuczone układy o różnym stopniu uwewnętrznienia, ale ich znaczenie jest konstytutywne dla ludzkiego pojmowania świata i tworzenia na tej bazie równie konstytutywnej kultury symbolicznej, zdolnej do przekraczania sytuacyjnego „tu i teraz”, do kumulowania i przetwarzania wiedzy, wybiegania w przyszłość w oparciu o fundamentalne kompetencje człowieka jako osoby ludzkiej.

Po drugie, jest to wymiar *aksjologiczny*, który nadaje znaczeniom określoną rangę i wartościuje ich rolę w całości kształcie rzeczywistości kulturowej. To aspekt, który bardzo angażuje sferę ludzkich emocji i uczuć, tworzy specyfikę i siłę ludzkiego doświadczania znaczeń oraz ich obecności w relacjach z innymi ludźmi oraz w sku-

¹ „Socjologia kulturalistyczna – pisze Kłoskowska – określona jest nie jako specjalna dziedzina lub subdyscyplina socjologiczna, lecz jako *orientacja* (podkr. – L.K.) polegająca na uwzględnieniu w punkcie wyjścia kulturowych swoistości badanych społeczeństw, na przypisaniu tym swoistościom znaczenia, na włączeniu zmiennych kulturowych... do aparatu badań socjologicznych” w: A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, PWN, Warszawa 1981, s. 68.

² Najdobitniej na możliwości takie wskazuje Elżbieta Hałas w tekście *Klasyczna socjologia kulturowa: Nowe odczytanie spuścizny Floriana Znanieckiego*. Warto przy tej okazji odnotować, jak bardzo inspirujące jest odwołanie się do kulturalistycznych orientacji i tradycji w socjologii, które „nową socjologię kulturową” odsyłają do klasycznej, pomimo iż autorzy „zwrotu kulturowego” w socjologii najnowszej, jak argumentuje Elżbieta Hałas, tacy jak Jeffrey C. Alexander i Philip Smith, „nie sięgają głębiej aniżeli do normatywno-funkcjonalnej socjologii kulturowej Talcotta Parsonasa, którą poddają krytyce”. Za: „Studia Socjologiczne” 2005, nr 3, s. 6.

mulowanym dorobku dziedzictwa kulturowego, a więc w tożsamości człowieka. Zadania socjologii kulturowej idą w kierunku analizy i rozumienia wartości jako „filtru transformacji” zachowań i znaczeń poprzez ich hierarchizację, akceptację lub odrzucenie, modyfikację i rekompozycję. Bez wymiaru aksjologicznego nie rozumielibyśmy tego, co człowiek w kulturze symbolicznej realizuje, dlaczego dokonuje lub wzbrania się przed dokonywaniem wyborów, dlaczego działa poprzez transgresję ustalonego systemu znaczeń i wybiega „ku” czemuś lub komuś, czyniąc to w sposób intencjonalny, twórczy i pełen przeżyć.

Po trzecie, jest to wymiar *interakcyjny*, na jaki wskazała tradycja interakcjonizmu symbolicznego w różnych jego aplikacjach i modernizacjach, ale zawsze podkreślając dynamiczny, często dialogiczny aspekt potrzeby konstruowania społecznej jaźni człowieka, zarówno w gotowych konstelacjach struktur obyczajowych, mentalnych, instytucjonalnych, jak i w redefiniowanych, zmienianych wymogach ról i sytuacji. Interakcyjny aspekt rzeczywistości kulturowej to bardzo istotny obszar zainteresowania socjologii kulturowej w różnych warunkach życia, pracy, edukacji, codzienności, ale i odświętności, tragiczności i radości człowieka. To ogromny obszar wdzierania się kultury symbolicznej w nowe technologie przekazu i uczestnictwa w kulturze, łącznie z agresywną rzeczywistością medialną i wirtualną.

Po czwarte, to wymiar *rozwojowy* człowieka, który nie pozwala traktować kultury poza obszarem jego osobowości, nie pozwala pytać o osobowe i egzystencjalne aspekty rozmaitych jego form zaangażowania, uczestnictwa, doświadczania i identyfikacji. Bez tego typu analiz, choć uwikłanych w ciągle relatywne skale wartości, zmieniające się układy odniesień i różne kryteria oceny, socjologia kulturowa przestałaby postrzegać człowieka w jego integralnej całości jako wytworu, ale i twórcy kultury poprzez przeżywany, komunikowany i doświadczany świat znaczeń i wartości. Nie istnieją one poza osobowością i tożsamością człowieka, jakkolwiek nie byłaby ona polimorficzna, zmienna lub do zmiany niezdolna. W tej mierze socjologia kulturowa zawsze bliska jest zagadnieniom psychologii rozwoju, edukacji i wychowania, socjalizacji jako procesu pełnego interakcji, wymiany, stwarzania, ale też i buntu, oporu i ucieczki; socjalizacji jako kreacji i socjalizacji jako przemocy. Zastąpienie kategorii rozwoju jakąkolwiek inną, na przykład kategorią transformacji lub zmiany, być może unika problemu relatywizacji ich ocen w zależności od przyjętych kryteriów rozwoju lub w ogóle unika zagadnienia wartościowania owych zmian. Zabieg ten gubi jednak specyficzny dla człowieka intencjonalny rodzaj refleksji, zaangażowania i dramaturgii, jaka wpisana jest w zmaganie się człowieka z sobą, z innymi ludźmi, realiami i wyzwaniem dróg życiowych, zbiorowych doświadczeń i przesileń istotnych z punktu widzenia rdzennych wartości każdej z kultur.

Wszystkie wymienione wymiary są w istocie ściśle z sobą zespolone, choć w poszczególnych badaniach mogą stanowić odmiennie wyróżnioną oś koncentracji i ogniskować odmiennie pytania badawcze. Istnieje więc wiele możliwości uprawiania i wariantowej konceptualizacji konkretnego ich splotu i sposobu ukierunkowania. Socjologia kulturowa pod taką właśnie nazwą istnieje już w wielu ośrodkach akademickich na świecie, szczególnie w Wielkiej Brytanii, Stanach Zjednoczonych i Australii. W praktyce konkretne jej aplikacje, studia i publikacje, szczególnie w pracach

zbiorowych, trudno odróżnić od standardowej socjologii kultury i wyraźnie wpisać w charakteryzowane wyróżniki. Jednym z najbardziej znanych środowisk socjologii kulturowej są: amerykański ośrodek The Yale Centre for Cultural Sociology czy brytyjskie Centre for the Study of Global Media and Democracy na Uniwersytecie Londyńskim. Warto odnotować inicjatywę Australijskiego Towarzystwa Socjologicznego, jakim jest Cultural Sociology Thematic Group, które wydaje własne pismo „Cultural Fields”. Inne australijskie przedsięwzięcia to: Thesis Eleven. Centre for Cultural Sociology na Uniwersytecie La Trobe w Melbourne oraz Cultural Sociology of Education Research Group na Uniwersytecie w Monash. Od marca 2007 roku Brytyjskie Towarzystwo Socjologiczne wydaje jedno z najbardziej znanych pism w dziedzinie socjologii kulturowej – „Cultural Sociology”. Popularnością cieszy się również amerykańska seria wydawnicza Princeton Studies in Cultural Sociology. W bieżącym roku ukazała się istotna praca *Handbook of Cultural Sociology* pod redakcją Johna R. Halla, Laury Grindstaff i Ming-Cheng Lo, wydana przez Wydawnictwo Routledge. Myślenie w podobnych kategoriach obecne jest także na Wschodzie – w Moskwie działa The Cultural Sociology Research Group, zlokalizowana w Wyższej Szkole Ekonomicznej.

Polskie tradycje tej orientacji, wyrażone w semiotycznym i aksjologicznym kryterium definiowania samej kultury, co konsekwentnie promowała w swym modelu socjologii Antonina Kłoskowska, doskonale nadają się do wykrystalizowania, a nawet rozwoju socjologii kulturowej, jeżeli zamiar ten traktować poważnie i nie zamieniać go na metodologiczny eklektyzm wielu studiów zachodnich. Socjologia kulturowa nie jest przy tym czymś zamiennym w stosunku do socjologii kultury, a jedynie stworzonym w jej ramach profilem badawczego i interpretacyjnego ukierunkowania, powstałym dla syntetycznego określenia wyłożonych założeń o zintegrowanym i wyrazistym charakterze. Prezentowana książka nie stanowi monograficznego studium o jej historii, założeniach, starych i nowych konwencjach. Jest próbą odwołania się do wymienionych cech myślenia o kulturze w nowych kontekstach i zastosowaniach, poprzez nowe pytania, przywołania, ale i „wycieczki”, w przekonaniu, iż otwierają one umysł na wiele kolejnych poszukiwań, że pozwalają lepiej zrozumieć współczesne realia cywilizacji medialnej i uwikłanego w nią coraz bardziej człowieka.

W przedstawionej pracy zgromadzono teksty, które pochodzą z różnych okresów autorskich poszukiwań, studiów i merytorycznych ustaleń w dziedzinie socjologicznej refleksji o kulturze, widzianej nie jako zamknięta i odtwarzana społecznie konfiguracja zachowań, a nawet wzorów, ale jako dynamiczna, pełna sensu sfera ludzkiego doświadczenia, tworzenia i działania. Sfera, która przenika i integruje tak dziedziczone, jak i odnajdywane znaczenia, interakcje i dynamizmy rozwojowe osobowości w procesie rozumiejącego przeżywania tożsamości. Starsze teksty podejmują próbę zintegrowania socjologii z refleksją psychologiczną, filozoficzną w celu przełamania redukcjonistycznych praktyk tej dyscypliny i pokazania jej zupełnie innych, równie cennych możliwości, jakie powstają na gruncie innego pojmowania kultury, a w ślad za tym działań społecznych, cech komunikacji jako interakcji, osobowości sprowadzonej nie do produktu socjalizacji, a tożsamości nie do wzoru społecznych identyfikacji. Zaproponowane teksty stanowią jednocześnie zespół pytań

o metodologię takich poszukiwań, o możliwość pogłębionej, unikającej uproszczeń, wychodzącej poza granice socjologii i wartej interdyscyplinarnej refleksji, przygotowanej i świadomej serii spotkań z wieloma innymi rodzajami nauk. W tym sensie nie wytyczają one żadnych granic projektowi socjologii kulturowej są raczej próbą wpisania się w jej możliwości, choć wydaje się, że uzupełniają potrzebę szerszego uwzględnienia perspektywy rozwojowej, szczególnie w dobie uwikłania człowieka w wyzwania cywilizacji medialnej i nowej przestrzeni kultury.

CZĘŚĆ PIERWSZA

KULTURY U SWYCH ŹRÓDEŁ

Logotwórcze dynamizmy kultury (analiza porównawcza)

Jedną z najbardziej popularnych, antropologicznych definicji kultury określa ją jako „konfigurację wyuczonych zachowań i ich rezultatów”¹. Jej twórca, Ralph Linton, zdawał sobie sprawę z perspektyw, jakie stały przed współczesnymi naukami o zachowaniu. Niezależnie jednak od wszystkich istotnych przeobrażeń, jakim nauki te uległy w powojennym swym rozwoju, trudno opisać pełną rzeczywistość i dynamikę kultury, bazując na kategorii „zachowań”, bez względu na to, jak złożone tworzylibyśmy koncepcje ich „uwewnętrznienia”.

Głębsza analiza kultury, jak też związanych z nią procesów rozwoju i osobowości, ujawnia nieprzezwyciężalne ograniczenia tego typu ujęć. Czynią one niemożliwym oświetlenie wielu jakościowych form obecności człowieka wyrażanych zarówno „w obrębie”, jak i „poprzez” kulturę. Dotyczy to szczególnie transgresyjnych², transcendujących, aksjologicznych czy też zapośredniczonych przez sferę sensu wymiarów tej obecności. Skłania to do wniosku, że szerokie, a więc również antropologiczne pojmowanie kultury obejmować powinno co najmniej cztery w różny sposób z sobą powiązane sfery zjawisk.

1. Po pierwsze, są to wzorce interakcji społecznych, regulujące „residua” wzajemnych oddziaływań, a stanowiące podstawę kultury społecznej grupy³. Wzorce te określają w typowych sytuacjach życia zbiorowego pakiet zachowań adekwatnych, dopuszczalnych, wzbronionych lub koniecznych oraz przebieg ich realizacji, i z różną siłą łączą się z kulturą symboliczną grupy. Ich wydzielenie, jako odrębnej sfery zjawisk, może mieć charakter jedynie aspektowo-analityczny, jest jednak z różnych powodów konieczne. Te same „residua interakcyjne” powodowane być mogą różnymi motywami, mogą służyć odmiennym celom, mogą wyrażać inne treści. Zmierzający do obiektywizacji, nastawiony na obserwowalny wymiar zachowań opis pominąć może to, co jest w nich najistotniejsze, co leży u ich podstaw⁴.

2. Z rozważań tych wynika, iż niezbędne jest wyodrębnienie – jako drugiego składnika kultury – ogarniającej owe residualne wzorce interakcji, choć niedającej się do nich zredukować, interpretującej je i lokalizującej w wymiarze sensu, sfery

¹ R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości*. PWN, Warszawa 1975, s. 44.

² Por. J. Koziński, *Koncepcja transgresyjna człowieka*. PWN, Warszawa 1987.

³ Na temat kultury społecznej i teoretycznych podstaw pojęcia pisze A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*. PWN, Warszawa 1981, s. 111, 126, 199, 239, 255, 331, 427, 429.

⁴ Por. L. Korporowicz, *Kompetencja kulturowa jako problem badawczy*. „Kultura i Społeczeństwo” 1983, nr 1.

wartości i idei. Sfera ta określa faktyczne znaczenie zachowań, umożliwia zaistnienie kryteriów ich wyboru; różnicowanie i hierarchizowanie motywów, celów i sposobów działania. Sprawia, że człowiek – jak określił to Roman Ingarden – „jest głęboko nieszczęśliwy, gdy czuje się w jakiejś sytuacji sprowadzony do poziomu zwierzęcia. (...) Poczyna tedy żyć ponad stan swych sił i swoją naturę przyrodzoną: tworzy sobie nowy świat, nową rzeczywistość dookoła siebie i w sobie samym. Tworzy świat kultury i nadaje sobie aspekt człowieczeństwa (...). Całe jego bogactwo różnych wartości rozpościera się przed jego oczyma i zobowiązuje go do różnych czynów wobec jego bliźnich, wobec przyjaciół i wrogów. *Życie jego zaczyna mieć jakieś zadanie i cel i nabywa pewnego sensu i znaczenia*, którego nie miało w samej pierwotnej Naturze. Życie to staje się *odpowiedzialne* [podkr. – L.K.]⁵.

3. Trzecim składnikiem integralnie pojętej kultury – istotnym szczególnie z punktu widzenia relacji kultury i jednostki – wydaje się olbrzymia dziedzina procesów samoidentyfikacji, pozyskiwania różnych wymiarów tożsamości, tak indywidualnych, jak i zbiorowych. Związana jest ona niewątpliwie z wymienioną już możliwością tworzenia i przeżywania wartości. I choć procesy te mogą mieć mniej lub bardziej świadomy charakter, choć kryje się pod nimi groźba zniewolenia zaborczością tożsamości cząstkowych⁶, to jednak kreować mogą złożony, wielowarstwowy i uwewnętrzniony kontekst zachowań ludzkich, bez którego trudno zrozumieć ich logikę i burzliwy często kierunek przekształceń.

4. Analiza kultury byłaby w znacznym stopniu niepełna, gdyby – trzymając się stylistyki Lintona – uwzględniać jedynie uczenie się, a ominąć zdolność zmiany, swobodnej kombinacji i projektowania zachowań. Specyficzna dla człowieka zdolność transgresji – wychodzenia poza to, co się ma i kim się jest – znalazłaby się poza obszarem kultury. W jej realnych możliwościach leży stymulowanie, promowanie, a nawet wyzwalamie potencjałów rozwojowych tak grupy, jak i jednostki, wspomaganie ich, aktualizowanie samoprzekształceń człowieka, jego osobowości⁷.

Drugi, trzeci i czwarty składnik zaproponowanej klasyfikacji zjawisk kultury wybiega poza antropologiczne, w rozumieniu Lintona, standardy analizy, choć wydaje się, że nie sposób ich ignorować. Celem niniejszej pracy będzie podkreślenie trzech istotnych cech wyodrębnionych w ten sposób komponentów kultury.

1) Prawdopodobnie każda z metod badawczych pozwala ujrzeć jakąś prawdę o rzeczywistości, jakiś jej wymiar lub element, i trudno z całym obiektywizmem orzekać, który z tych faktów czy wymiarów jest bardziej „prawdziwy”, choć nie wszystkie muszą być jednakowo istotne bądź sprawcze. Wiele szkół i teorii eksponuje statyczną rzeczywistość kultury, zaniedbując analizę dynamicznych jej aspektów. Perspektywą alternatywną są badania o charakterze rozwojowym, tak

⁵ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*. Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 15.

⁶ Szerzej na temat „tożsamości funkcjonalnych” w: L. Korporowicz, *Uspołecznienie osobowości. Uwagi o teorii dezintegracji pozytywnej w perspektywie procesów kulturalizacji*. „Kultura i Społeczeństwo” 1988, nr 1, oraz T. Kobierzycki, *Osoba. Dylematy rozwoju. Studium metakliniczne*. Pomorze, Bydgoszcz 1989.

⁷ Por. L. Korporowicz, *Socjologia rozwoju kulturowego. Rozważania i propozycje*. „Studia Socjologiczne” 1986, nr 1.

w odniesieniu do jednostki, do grupy, jak i do mediującej między tymi dwoma bytami kultury.

Sfera wartości i idei, procesy tworzenia osobowości, kulturowej i społecznej tożsamości, nie mówiąc już o różnych wymiarach twórczości, sprawiają, iż działamy powodowani nie tylko statycznymi „wzorami zachowań”, wymuszonymi jednokierunkowym ciągiem zależności przyczynowych. Działania te wynikają nie tylko „z czegoś”, skierowane są również „ku czemuś”, czasem wbrew środowisku, nieuniknionym, jak się wydawało, koniecznościom, a nawet wbrew sobie, jeżeli skierowane są na realizację alternatywnego projektu siebie.

2) Gdy mówimy o kulturze jako o zasobie i dynamizmie wartości, jako o drodze ku tożsamości, nie jest to możliwe bez właściwego im swoistego „wektora sensu”, pewnego teleologicznego i powinnościowego. „Wektory” te proponowałbym określić logotwórczymi dynamizmami kultury, a więc tymi, które tworzą jej logos.

Stwierdzenie ich istnienia nie może jednak konstruować prostej, zerojedynkowej analityki sensu, nie może również ograniczać się do konstatacji ich wielości. Z różnych względów, o których trzeba będzie powiedzieć możliwie wyraźnie i precyzyjnie, ujawnienia wymaga ich jakościowo odmienny i zróżnicowany charakter. Analiza logotwórczych dynamizmów kultury nie może być w swej istocie opisem jednorazowego aktu nadania, ale raczej nadawania sensu konkretnym przeżyciom i działaniom, wyjaśnieniem procesu, a nie stanu, i to dalekiego od liniowego, ewolucyjnego przebiegu.

Viktor Frankl stwierdził, że w kontekście tworzonej przez niego logoterapii „(...) logos znaczy tyle co sens. Byt ludzki rzeczywiście zawsze wykracza poza siebie, zawsze wskazuje pewien sens. W tym sensie człowiekowi w jego bytowaniu nie chodzi o przyjemność ani o pomoc, ale też nie o samourzeczywistnienie. Chodzi mu raczej o wypełnienie sensu. W logoterapii mówimy tu o «woli sensu»”⁸.

Podobnie też jak nie możemy myśleć, nie zakładając jakiegoś wyobrażenia przetrzeni i czasu, „(...) tak też byt ludzki jest zawsze bytem skierowanym ku sensowi, choćby go prawie nie znał. Mamy tu coś takiego jak przedwiedza o sensie, a poczucie sensu leży u podstaw «woli sensu» (...) nawet samobójca wierzy w sens, jeśli nie życia, dalszego trwania, to przecież wierzy w sens umierania (...)”⁹.

Jeżeli więc człowiek „wypełnia sens”, skierowany jest ku czemuś lub też posiada „wolę sensu”, to czynić to może na różne, tyleż wyzwalające, co zniewalające sposoby. Kategoria sensu, podobnie jak szersza kategoria logosu, rozpatrywana być musi w różnicującym kontekście rozwoju. W dalszej części pracy zaproponowany będzie wielopoziomowy model analiz, porównawczo ujmujących różne treści logosu oraz odmienne możliwości ich interpretacji. Wskazane też zostaną związki tego, co w interpretacjach tych może mieć wymiar psychiczny, kulturowy i społeczny.

3). Spojrzenie na trzy ostatnie składniki szeroko pojętej kultury w kategoriach dynamizmów logotwórczych z jednej strony służyć może uniknięciu błędu hipostazowania z racji związania rozważań z realnym, przeżywającym i wartościującym

⁸ V. Frankl, *Nieświadomy Bóg*. Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1978, s. 80.

⁹ Ibidem, s. 80–81.

swe działania człowiekiem, a z drugiej strony – podkreśleniu nieobojętności i wzajemnego warunkowania się zjawisk rozwoju osobowości, kompetencji kulturowych – jako całości kształtu zintegrowanych i dynamicznie oddziałujących na siebie zdolności do postrzegania, przeżywania, uczenia się i tworzenia treści kultury – oraz tego, co stanowi społeczny kontekst tych zjawisk.

Możemy w ten sposób pytać, jakie dynamizmy rozwoju i jaki typ osobowości kształtują możliwości twórczego i wyzwalającego bądź też tylko odtwórczego, a nawet destrukcyjnego uczestnictwa w kulturze? Możliwe jest również pytanie odwrotne: jaki typ osobowości stymulowany jest przez kanony kulturowych form obecności człowieka w rodzinie, środowisku zawodowym lub narodzie? W jaki sposób pomagają mu one otwierać w sobie nowe pola wrażliwości, stawać się, wypełniać jego osobowe, odpowiedzialne za siebie, ludzkie powołanie?

Logos. Ukryte powiązanie znaczeń

Pojęcie logosu ma długą i bogatą historię, która nadała mu wiele w różnym związku pozostających do siebie znaczeń. Najczęściej współcześnie spotykane rozumienie logosu jako sensu lub zapośredniczonego poprzez wartości rozumowania nie wyczerpuje wszystkich istotnych choćby jego znaczeń. Co ważne, nie tworzą one prostych, wykluczających się alternatyw. Historyczna analiza ich ewolucji wymaga niezwykle głębokich i wielostronnych studiów. Odsłaniają one wiele z pewnością nie do końca poznanych jeszcze dynamizmów „pionowego wymiaru kultury”, które wyzwalały hierarchizację jej wartości i kreatywne zdolności rozwoju¹⁰.

Analogiczne w stosunku do pojęcia logosu kategorie WAĆ, TAO, DABAR istniały odpowiednio w starożytnych Indiach, Chinach i Palestynie¹¹. Podobny termin istniał w późnym judaizmie i oznaczał objawione słowo Boga oraz „osobę pozostającą w synowskiej relacji do Ojca”¹².

Wydaje się, że stosunkowo największe możliwości interpretacyjne dają bardzo bogate greckie rodowody pojęcia logosu. Dla celów teoretycznych i praktycznych właściwe będzie skomasowanie wielości znaczeń pojęcia w bardziej jednoznacznie (syntetycznie) określone grupy, tak aby mogły one stanowić przedmiot odniesienia dla późniejszych analiz porównawczych. Scalenia takiego dokonują na podstawie obszernych zestawień frazeologicznych autorzy *A Greek-English Lexicon*, ukazując jednocześnie żywą dynamikę nie tyle „pola”, ile „przestrzeni” semantycznej pojęcia¹³.

¹⁰ Por. J.S. Pasierb, *Pionowy wymiar kultury*. Znak, Kraków 1983. Autor pisze: „W człowieku natura wyrasta najwyżej i przekracza prawa ziemskiego ciężenia. Uświadamiamy sobie groźbę pozbawienia kultury ludzkiej tego co znajduje się powyżej dachu owego zaplecza metafizycznego filozofii etyki religii” (s. 5–6).

¹¹ K. Maurin, *Język a jego rola kosmotwórcza*. Akademia Sztuk Pięknych w Warszawie, „Zeszyty Naukowe” 1985, nr 5/16.

¹² K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*. Instytut Wydawniczy X, Warszawa 1987, s. 207.

¹³ *A Greek-English Lexicon*, red. H.G. Liddell, R. Scott. Clarendon Press, Oxford 1968.

Z punktu widzenia potrzeb niniejszego tekstu użyteczne będzie skoncentrowanie się na następujących jego fragmentach, na podstawie których określone będą odpowiednie funkcje logotwórczego dynamizmu kultury, tak w odniesieniu do jednostki, jej osobowości, jak i do zjawisk życia zbiorowego:

1. (L_1) Logos jako ocena wartości osób lub rzeczy na podstawie czynionej w tym celu rachuby, wynikającej z porównywania, liczenia i umożliwiającej poszanowanie logosu tam, gdzie został rozpoznany. Przeczeniem do tak rozumianego terminu jest brak dbałości o coś, w czym nie ma stosownej wartości – logosu.

Logotwórczy dynamizm kultury oznaczałby w tym przypadku tworzenie zdolności do oceny wartości i bazujący nań proces „szacowania”, hierarchizowania tak rzeczy, zjawisk, jak i osób.

2. (L_2) Logos jako odpowiedniość, relacja, proporcja. Jest czymś naturalnym, że takie rozumienie pojęcia znalazło swój odpowiednik w gramatyce – oznacza analogię i regułę.

Wszystkie z tych znaczeń odsyłają do procesów strukturalizowania relacji, określania stosunków i wzajemnego związku rzeczy czy zjawisk. Zdolności te rozpatrywane być muszą zgodnie z założeniem wielopoziomowego modelu analiz, na różnych obszarach, psychologicznych i kulturologicznych analiz osobowości i jej uwikłania w procesy o charakterze społecznym.

3. (L_3) Logos jako wyjaśnienie czynione poprzez odwoływanie się do argumentu uzasadniającego swoją słusność. Argumentem tym może być przywołana w tym celu zasada, mająca stanowić podstawę wyjaśniania. Ono samo przybierać może złożone formy czegoś w rodzaju nauki, której ucieleśnieniem staje się słowo. Jest ono jednak czymś więcej niż zwykłą nazwą przedmiotu lub zjawiska; jest elementem i emanacją całego systemu wyjaśniania, a nawet przepowiadania jako nauki proroków. Tkwiąca u podstaw owej nauki zasada przybierać może funkcję reguły lub prawa, jeżeli wszak jest rezultatem rozważania, rozmyślenia, co znakomicie ujawnia istotną cechę logosu, konieczność czynnego, podmiotowego uczestnictwa zarówno w jego odkrywaniu, jak i „praktykowaniu”, a więc w samej procedurze wyjaśniania.

Wymowne jest w tym kontekście rozumienie, jakie nadał pojęciu Plutarch. Logos jest dla niego sumieniem. Ta podmiotowa strona logosu jest również istotna u Heraklita, u którego wspomniana zasada jako racja lub sens wszechstawania się rzeczy stawia przed człowiekiem możliwości rozumnego oglądu i słuchania „mowy świata”¹⁴. Jest to konieczne, aby ujrzeć prawa tak, jak ukazują się one w życiu świata, aby wyjaśnić poprzez ożywiające go zasady.

Logotwórczy dynamizm kultury polegałby w tym przypadku na podejmowaniu wysiłków wyjaśniających, interpretujących lub też uzasadniających określone „stany rzeczy” na podstawie uważanych za słuszne zasad, będących z jednej strony pewną wizją przyczyn, a z drugiej – celów owych stanów. Sprawą otwartą pozostaje

¹⁴ Por. J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*. PWN, Warszawa 1973, s. 55, oraz *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna. Wiedza Powszechna, Warszawa 1982.

oczywiście problem, jakie to są zasady, do jakich odwołują się argumentów, na jakie wskazują cele i w jakim stopniu są one wyrazem słuchania „mowy świata”¹⁵

4. (L₄) Logos jako wewnętrzne rozważanie duszy, możliwe dzięki władzom rozumowania, a u Heraklita także samopoznania mającego sprowokować do zastanowienia się nad sobą, nad swoim miejscem w świecie i nad własnym losem. Owo samopoznanie nigdy nie może być procesem skończonym, uwikłane jest bowiem w swoistą dialektykę swego przedmiotu i podmiotu, stwarzając tym samym szansę rozwoju wewnętrznego człowieka. Choć podkreśla się przy tej okazji wagę czynników rozumowych, to nie jest to współcześnie rozumiany, odaksjologizowany intelekt. Logos jest u Heraklita „prawem” i zasadą kierującą również moralnym postępowaniem człowieka. Wzmacnia on powinnościowy ich wymiar poprzez świadome określanie ich zadań, odpowiedzialne moralnie poznawanie siebie i odróżnianie tego, co jest tylko gminną pokusą, od tego, co prowadzi do ukrytej w świecie pozorów prawdy. Tę konieczną zdolność różnicowania doświadczeń, mniemań i racji trafnie wydobyl Teofrast, stwierdzając, że ci, którzy proponują poszukiwanie logosu we wszystkim, doprowadzają do jego zniszczenia.

Logotwórczy dynamizm kultury w odniesieniu do tak pojmowanego logosu stymulowałyby zdolności i procesy autooglądu wewnętrznego, zdolności czynienia z samego siebie przedmiotu obserwacji i medytacji, prowadząc w konsekwencji do intencjonalnych zabiegów świadomego kierowania własnym losem, odwołując się do refleksyjnie wybieranego projektu siebie.

5. (L₅) Logos jako dialog wynikający z faktu mowy i stwarzający możliwość rozmowy, relacjonowania, opowiadania, a także dyskusji, rozważania i debaty filozoficznej.

Z punktu widzenia dynamizmów logotwórczych moglibyśmy wskazać na procesy i zdolności zmierzające do negocjowania znaczeń i prawd podzielanych, odkrywanych lub też dopiero poszukiwanych. Jakie funkcje procesy te pełnić będą w konkretnej sytuacji dialogu, czy będą stymulować przedmiotowe lub podmiotowe orientacje swych uczestników? Do pytania tego trzeba będzie powrócić.

6. (L₆) Logos jako postanowienie i nakaz będący rezultatem stwierdzenia lub wypowiedzi o charakterze wyroczni.

Dynamizmy logotwórcze, jakie wyzwalać mogą powzięte na podstawie pewnych przekonań postanowienia, wiązać się mogą z tym, co V. Frankl określał „wołą sensu” – mogą stwarzać intencjonalne ukierunkowanie przeżyć i działań, stanowić rodzaj imperatywu, wynikającego również z „woli wypełniania sensu”. Pomijam w tym miejscu problem, czy źródło owego postanowienia i nakazu jest zewnętrzne, zewnętrzne, ale uwewnętrznione, czy też przede wszystkim wewnętrzne.

7. (L₇) Logos jako temat, rzecz, o której się mówi, dotyczący również akcji, np. sztuki lub też tego, co przedstawia obraz. Wydaje się, że z tak rozumianym logosem związane być może nieco inne jego znaczenie jako wyrażenia, mowy od

¹⁵ Por. K. Popielski, *Logoteoria i logoterapia w kontekście psychologii współczesnej. Człowiek – pytanie otwarte. Studia z logoteorii i logoterapii*, red. K. Popielski. Redakcja Wydawnictwa KUL, Lublin 1987.

strony formalnej, jako wypowiedzi rozumnej. Właśnie od strony formalnej wypowiedź rozumna wiąże się z tak czy inaczej określonym tematem, który stanowi jej przedmiot.

Logotwórczy dynamizm kultury wyzwalałby w ten sposób procedury konkretyzacji poznawczej i problemowej w odniesieniu do wszystkich dziedzin życia, wszystkich możliwych do wyodrębnienia faktów i aspektów rzeczywistości, a więc również rzeczywistości moralnej, estetycznej, doznaniowej, o ile tylko staje się spostrzeżonym i skomentowanym „tematem”.

8. (L_8) Logos jako mądrość Boża wyrażona słowem Bożym, a odzwierciedlająca również – szczególnie według Zenona – boski porządek, który nazywany czasem bywa przeznaczeniem.

W perspektywie dynamizmów logotwórczych oznaczałoby to wyzwalać metafizyczne poczucie Absolutu i kontemplowanie transcendujących ku niemu działań, wartości i treści jako najwłaściwszych dróg „wypełniania sensu”.

Poziom automatyzmów funkcjonalnych

Ogólna charakterystyka wybranych fragmentów przestrzeni semantycznej pojęcia logosu wyznacza zaledwie możliwe kierunki analiz w rozwojowo ujętym związku jednostki z kulturą. Każdy z potencjalnych i realnych logotwórczych dynamizmów kultury wymaga jakościowo różnicującego podejścia. Przedmiotem porównania stać się przy tym muszą nie tyle poszczególne – wyodrębnione już rodzaje dynamizmów logotwórczych – ile wewnętrzne, funkcjonalne odmienności, jakie kształtują się w procesie ich rozwoju, biorąc pod uwagę te same zakresy możliwego działania dynamizmu. Potrzebna jest więc „pionowa” ich analiza. Koncepcją, która umożliwi powiązanie psychologicznego, kulturologicznego i społecznego wymiaru tak zaplanowanych badań, wiążąc je ponadto z problematyką osobowości, jest teoria dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego¹⁶.

Teoria ta przyjmuje rozwojowy punkt widzenia i wyodrębnienia tak teoretycznie, jak i empirycznie współgrające zespoły dynamizmów rozwojowych osobowości, co stwarza dogodny punkt wyjścia i porządkowania dla dalszego biegu analiz.

Dynamizmy rozwojowe traktuje Dąbrowski jako zasadnicze czynniki kształtujące wielopoziomowo ujętą strukturę osobowości. Pojęcie „poziom” oznacza tutaj wewnątrzpsychiczny układ rodzaju dynamizmów wzajemnie z sobą powiązanych i bądź to się znoszących, bądź wspomagających. Poziom rozwoju osobowości odróżniony jest od tego, co stanowi o jego etapie czy fazie, która jest jedynie odcinkiem czasowym, tak jak dzieciństwo, młodość czy starość, i w tym sensie koniecznym, „automatycznym”, bo zdeterminowanym biologicznie komponentem.

Charakterystyka poziomów odbiega od określenia stałego zespołu cech pojawiających się zgodnie z chronologią faz rozwoju. „Przejście” natomiast z jednego

¹⁶ Por. L. Korporowicz, *Teoria dezintegracji pozytywnej a życie społeczne*. „Colloquia Communia” 1987, nr 1–2.

poziomu do drugiego nie oznacza przy tym jednoznacznej eliminacji dynamizmów poziomu poprzedniego, które trwać mogą w swoistej dialektyce napięć, tak jak obserwujemy to w różnorodnych formach nerwic, depresji, fascynacji twórczych itd. Osiąganie wyższych poziomów rozwoju wiąże się jednak z wyraźną hierarchizacją dynamizmów, przetwarzaniem tych, które zostają podporządkowane¹⁷.

W charakterystyce poszczególnych poziomów rozwoju logotwórczych dynamizmów kultury uwzględnione zostaną trzy względnie odrębne, choć w różny sposób powiązane z sobą wymiary ich funkcjonowania: wymiar psychiczny, kulturowy, ze szczególnym zwróceniem uwagi na problematykę kompetencji kulturowej, oraz wymiar społeczny.

Wymiar psychiczny. Najniższy poziom rozwoju osobowości, który jest w istocie jego zaprzeczeniem, określa Dąbrowski jako poziom integracji pierwotnej. Wyróżnia się on brakiem dynamizmów rozwojowych i dominacją podstawowych, pierwotnych struktur pędowych i uczuciowych związanych z silnym egotyzmem i egocentryzmem oraz instrumentalnym podporządkowaniem im inteligencji. Istotną cechą tego poziomu jest również brak wahań i zahamowań moralnych, co spowodowane jest „automatyzmem” wartościowań, nieobecnością konfliktów wewnętrznych i zastępowaniem tych form aktywności psychicznej najprostszymi, choć intensywnymi odmianami psychoruchowej, temporalnej syntonii¹⁸.

Wymiar kulturowy. Wyróżnione przez Dąbrowskiego cechy pierwotnych form integracji mają oczywiście ścisły związek z zachowaniami i postawami manifestowanymi w obszarze kultury, tym bardziej że wyodrębnienie psychicznych i kulturowych aspektów tworzonej przez człowieka rzeczywistości jest zabiegiem teoretycznym i w znacznym stopniu umownym.

W wymiarze kultury poziom ten, który proponowałbym określić poziomem postawy naturalnej, charakteryzuje się przyjmowaniem i respektowaniem postrzeganych wzorów jako oczywistych, koniecznych, jedynie możliwych, a więc „naturalnych”. Jest to poziom prerefleksji, schematycznie powielanych i niezmiennych wzorców ocen. Wiąże się one z dominacją funkcjonalnego, adaptacyjnego aspektu kultury. Jest to sytuacja niemal całkowitego „zatopienia” we własnej kulturowej przedmiotowości, brak poczucia tożsamości i zdolności wykraczania poza „zewnętrznie” określone role, łącznie z pozycją konsumenta tak zwanych „dóbr kultury”.

Jak wykazuje wiele jakościowo zorientowanych badań uczestnictwa w kulturze, oznacza to ograniczenie realnie ukształtowanego typu kompetencji kulturowej do odbioru najprostszych, przedstawiających, „konkretno-sytuacyjnych” treści kultury¹⁹.

W sferze języka (kompetencji socjolingwistycznej) dominującą, a czasem jedyną jego postacią jest to, co Basil Bernstein określił „kodem ograniczonym”, wraz ze wszystkimi jego psychologicznymi i społecznymi konsekwencjami. Cechuje się on

¹⁷ K. Dąbrowski, *Osobowość i jej kształtowanie się poprzez dezintegrację pozytywną*. PTHP, Warszawa 1975 oraz tegoż (współautorzy A. Kawczak, M. Piechowski), *Mental Growth. Through Positive Desintegration*. Gryf Publication, London 1970.

¹⁸ M. Piechowski, *Zdrowie psychiczne jako funkcja rozwoju psychicznego w: Zdrowie psychiczne*, red. K. Dąbrowski. PWN, Warszawa 1985.

¹⁹ Por. L. Korporowicz, *Interpretacja dzieła literackiego jako projekcja typu kompetencji kulturowej*. „Kultura i Społeczeństwo” 1985, nr 4.

wysoką przewidywalnością leksykalną i syntaktyczną. Wybór sekwencji językowej jest tu z góry przewidziany, podporządkowany rutynowym, pozycjonalnie zorientowanym systemom ról społecznych o funkcjonalnie uzależnionej świadomości ich wykonawców²⁰.

Rozpatrzmy teraz, w jaki sposób na tym poziomie rozwoju kompetencji kulturowej funkcjonują logotwórcze dynamizmy kultury, opierając się na wyróżnionych wcześniej znaczeniach pojęcia logosu.

L₁. Procesy hierarchizowania wartości, „szacowania” rzeczy, zjawisk i osób mają w tym przypadku charakter bezrefleksyjny i opierają się na odtwarzaniu reprodukowanych społecznie stereotypów. W praktyce oznacza to na ogół nieświadomość podstaw własnych ocen, nieumiejętność ich uzasadnienia. Pytania skierowane do respondentów znajdujących się w obszarze oddziaływania tego właśnie poziomu dynamizmu L₁ zbywane są na ogół milczeniem, a próby odpowiedzi popadają w tautologie, mieszają porządki przywoływanych argumentów: estetyczne zastępując moralnymi, moralne praktycznymi, a praktyczne – światopoglądowymi. Ten „naturalny” poziom dynamizmu L₁ proponowałbym określić mechanizmem matrycowania wartości. Pojęcie mechanizmu dobrze oddaje jego bierny charakter.

L₂. Procesy strukturalizowania relacji, ocena adekwatności zachowań, motywów i treści, bez względu na to, czy dotyczą one konkretnych sytuacji życiowych, czy też mieszczą się w obszarze kultury artystycznej, ma charakter całkowicie skonwencjonalizowany. „Sensowne” są jedynie takie formy ekspresji, stylistyki i kompozycji, które są zgodne z potocznymi kanonami wyobraźni, a przedstawiona za ich pomocą rzeczywistość nie burzy rutynowych skojarzeń, nie „zawiesza”, ale potwierdza wzorce dotychczasowych interpretacji. Ten poziom dynamizmu strukturalizowania relacji określić możemy petryfikacją reguł adekwatności i interpretacji kulturowej.

L₃. Czynności wyjaśniania i uzasadniania są w przypadku „naturalnego” poziomu analizowanego tu dynamizmu albo w ogóle niepostrzeganym elementem regulowanych rytualnie zachowań, albo mają niekwestionowany, zinstytucjonalizowany charakter. Przywoływaną zasadą będącą argumentem wskazywanych racji jest potrzeba indywidualnej lub zbiorowej homeostazy, adaptacji i normalności jako typowości. Wizja przyczyn i celów określających sens tego, co wyjaśniane, jest całkowicie zamknięta²¹.

W sferze kompetencji kulturowej oznacza to nawykowy rodzaj percepcji treści, brak pytań o charakterze analitycznym, traktowanie dzieła jako zamkniętej i jednoznacznej całości. Zatrzymanie się na jego oglądowych, fabularnych aspektach²². Logotwórczy dynamizm kultury staje się na tym poziomie jedynie formą rytualizacji sensów w wyjaśniających i przejawem zinstytucjonalizowanych form świadomości.

²⁰ B. Bernstein, *Some Sociological Determinants of Perception*. „British Journal of Sociology” 1958, nr 9, oraz *Aspects of Language in the Genesis of the Social Process w: Language in Culture and Society*, red. D. Hymes. Eyaston, New York–London 1964.

²¹ B. Bernstein, *Socjolingwistyka a społeczne problemy kształcenia w: Język i społeczeństwo*, red. J. Głowiński. Czytelnik, Warszawa 1980.

²² B. Sułkowski, *Powieść i czytelnicy. Społeczne uwarunkowania zjawisk odbioru*. PWN, Warszawa 1972.

L₄. Wewnętrzne rozważania duszy, zdolności i czynności autooglądu są na tym poziomie zastępowane interakcyjnym obrazem siebie o silnej dominancie funkcjonalnej. Konflikt wewnętrzny pojawia się tu tylko w przypadku zewnętrznego konfliktu norm i związany jest z poszukiwaniem równie „zewnętrznego” rozwiązania. Brak pytań o charakterze egzystencjalnym i uleganie naciskom środowiska jest częstą przyczyną swoistego „uzależnienia” od „najprostszyc treści kultury masowej i zaniku rozumiejącego dostępu do bardziej złożonych stymulujących, a w pewnych wymiarach wyzwających nawet treści²³. Wszystko to prowadzi ku dominacji zewnątrzinterakcyjnych odniesień autooglądu.

L₅. Dynamizmy negocjowania i dialogu nie ujawniają na tym poziomie swoich istotnych możliwości. Znacznie bardziej przypominają utarte procedury sterowania. Zbyt wiele jest tu prawd oczywistych, poleceń, a nie pytań, zbyt wiele skończonych kryteriów przyczynowości i racjonalności. Jest to poziom instrumentalizacji treści i form dialogu.

L₆. Źródło woli „wypełniania sensu”, nakaz intencjonalnego realizowania związanego z owym sensem celu nie jest na tym poziomie efektem wewnętrznej autonomii i przekroczenia standaryzującego automatyzmu ról społecznych. Źródło to jest pochodzenia zewnętrznego – to rezultat uprzedmiotowienia woli sensu. Autoteliczna inspiracja treściami i wartościami kultury symbolicznej, jak też motywacje pokonania własnego typu kompetencji kulturowej stają się praktycznie nierealne.

L₇. Tematem konkretyzacji poznawczej stają się jedynie konkretnosytuacyjne aspekty rzeczywistości. Abstrakcyjnie wyrozumowane wartości i idee, które zbyt daleko odbiegają od potocznie obserwowalnych faktów, stają się niezrozumiałe, a nawet „podejrzane”. Uzmysławia to logiczny związek „tematu”, „akcji” i analizującej ją „wypowiedzi”. Dynamizm logotwórczy L₇ omawianego tu poziomu charakteryzuje się tendencją do weryzmu i mimesis.

L₈. Kontemplowanie Absolutu i transcendowanie prowadzących ku niemu działań nie jest możliwe bez „oderwania” się i dystansu do doraźnych, funkcjonalnych dominant naszej obecności w świecie. Ponieważ jednak samą istotą postawy „naturalnej” jest jej przedmiotowy i konwencjonalny charakter, swoiste „uwiązanie” do konkretnego, wszystko, co przekracza utarte standardy zachowań i wyobrażeń, byłoby zjawiskiem z innego poziomu, o innej dynamice, stąd też w omawianym tu przypadku – nierealne. Jest to poziom urzeczowienia Absolutu.

Wymiar społeczny. Psychiczna i kulturowa charakterystyka analizowanych tu dynamizmów ma swoje społeczne korelaty. Jest to rzeczywistość zrytualizowanych, powielanych stereotypów jako głównego wyznacznika funkcjonowania tak małych, jak i wielkich społeczności, rzeczywistość dominacji pozycjonalnego systemu ról, sztywnych struktur działania i reprodukcji. Jest to poziom więzi o charakterze „mechanicznym”.

²³ K. Dąbrowski, *Zdrowie psychiczne ludzi przeciętnych, wybitnych, o ukształtowanej osobowości oraz problem psychopatii w: Zdrowie psychiczne...*, op.cit. Por. W. Słomka, *Wolność i wyzwolenie*. Wallington–New Jersey 1988.

Poziom ambiwalencji i ambitendencji

Wymiar psychiczny. Drugi poziom w hierarchicznie ujętej strukturze osobowości nazywa Dąbrowski dezintegracją jednopoziomową. Pierwotna i silna integracja struktur popędowych, ale także poznawczych ulega poważnemu rozluźnieniu, a czasem wręcz rozbięciu. To, co było do tej pory czymś oczywistym, traci swą moc rozstrzygnięcia i przestaje być zrytualizowaną koniecznością. Nie ma tu jednak innych czynników strukturalizacji, a przede wszystkim hierarchizacji zachowań i wartości. Wprost przeciwnie, pojawiające się dynamizmy ambiwalencji i ambitendencji wprowadzają stan decyzyjnego i aksjologicznego chaosu. Występuje wiele niekiedy sprzecznych z sobą pobudzeń, nieukierunkowanych zamiarów, wahań, zahamowań. Co istotne, pojawienie się konfliktów wewnętrznych jako zarodka wewnętrznego środowiska psychicznego nie implikuje żadnej kierunkowej i mogącej dawać szansę przyszłego rozwoju tendencji rozwiązania. Wynika to z braku dynamizmów waloryzujących. Stąd też niemożność pozytywnego wykorzystania konfliktów, tak wewnętrznych, jak i zewnętrznych, i nadania im skierowanego „ku górze” impulsu rozwojowego. Procesy te prowadzą często, z racji działania zbyt wielu nieukierunkowanych „ośrodków dyspozycyjno-kierowniczych”²⁴, do sytuacji „bez wyjścia”, zaburzeń psychicznych, psychoz, schizofrenii bądź też innych form patologii, takich jak alkoholizm, narkomania, nihilizm moralny itd.

Wymiar kulturowy. W dziedzinie kompetencji kulturowej bezrefleksyjne nawyki postawy „naturalnej”, zdominowane naciskiem ról społecznych, niekwestionowanych konwencji i gotowych uzasadnień, ulegają wyraźnej destrukcji. Pojawiają się możliwości innych niż dotychczas form uczestnictwa kulturalnego, które odbierają tym starym znamiona – tak obiektywnie, jak i subiektywnie – koniecznych. Wiele z tych nowych treści istotnie zaczyna być realizowanych. Ponieważ podejmowane są one jednak na skutek mniejszego lub większego przypadku i bez głębiej odczuwanych uzasadnień, nie tworzą intencjonalnie rozwijanych preferencji jako elementu autoidentyfikacji kulturowej. W przypadkach skrajnych postaw ambiwalencji kulturowej prowadzić mogą do tyleż kulturowej, co i społecznej alienacji i zaniku związanej z tymi sferami tożsamości. Nie jest wówczas możliwy rozwój tego, co Jerzy Smolicz określił tzw. osobowym systemem kultury²⁵, jako świadomej aktywności człowieka wybierającego z zasobu wartości, jakimi dysponuje grupa, tych, które zgodne są z jego własnymi celami i zainteresowaniami i które tworzyć mogą zorganizowaną w ten sposób spersonalizowaną całość.

Z różnych powodów jest to taki typ kompetencji kulturowej, w którym proces percepcji, przeżywania i tworzenia treści kultury w dalszym ciągu nacechowany jest nikłym stopniem „transformacji” i nie wyzwala dynamizmów stających się bodźcem dla

²⁴ Ośrodek dyspozycyjno-kierowniczy określa Dąbrowski jako „świadomie lub nieświadomie działający dynamizm lub sprzężony zespół dynamizmów kierowniczych (...). Im niższy poziom, na którym znajduje się jednostka, tym ten dynamizm jest bardziej prymitywny, zidentyfikowany z silnym popędem lub grupą popędów. Im wyższy poziom rozwoju jednostki, tym ten ośrodek jest bardziej skomplikowany i działający świadomie”. K. Dąbrowski, *Psychoterapia przez rozwój*. PTHP, Warszawa 1979, s. 15.

²⁵ Por. J. Smolicz, *Wartości rdzenne a tożsamość kulturowa*. „Kultura i Społeczeństwo” 1987, nr 1.

„pionowej” transpozycji ośrodków rozwoju osobowości²⁶. Najogólniej mówiąc, charakteryzowany poziom określić można ahierarchiczną dysharmonią wzorów.

Spróbujemy pokrótce scharakteryzować podstawowe zmiany, jakie zachodzą w treści i funkcjach logotwórczych dynamizmów kultury.

L₁. Zdolność oceny wartości pozbawiona zostaje standardowych schematów hierarchizacji. Pod wieloma względami kultura przestaje wręcz spełniać swoje logotwórcze przesłanie. Jest to poziom dehierarchizacji wartości i zaniku zdolności ich oceny. Zarówno w procesie odbioru, tworzenia, jak i upowszechniania kultury treści „niższe” mieszają się z „wyższymi”. Zjawisko to znane jest pod nazwą homogenizacji treści kultury masowej²⁷.

L₂. W wyniku rozbicia sztywnych reguł odpowiedniości wzorów, jak też braku podstaw nowego ich uporządkowania, zanika sama istota dynamizmu, tkwiąca w strukturalizowaniu relacji. Przejawia się to w eklektyzmie stylów i interpretacji, mieszaniu kanonów analizy.

L₃. Wyjaśnianie zachowań ludzkich czy też treści kultury w dalszym ciągu nie jest przedmiotem pogłębionych i systematycznych refleksji. Odejście od interpretacji „oczywistych” nie oznacza tu pytań zmierzających do ich świadomego wyboru. Brak zdecydowanego odrzucenia jednych, ale i wyraźnej akceptacji innych powoduje uleganie doraźnym modom i konwencjom przyjmowanym na podstawie nigdy do końca nieprzeżytych kryteriów prawd podstawowych. Jest to poziom ambiwalencji reguł i sensów wyjaśniających.

L₄. Czynności autooglądu wewnętrznego, różnicowania pokus i autentycznych prawd wewnętrznych narażone są tu na szczególnie negatywne konsekwencje nieukierunkowanej dezintegracji. Rozbicie sztywnych struktur „środowiska wewnętrznego” stwarza co prawda pewne możliwości ich rozwoju, ale nie w sytuacji chaosu stymulatorów rozumnego „rozważania duszy” i przypadkowego nacisku zewnętrznych okoliczności. Treści, które w większym niż do tej pory stopniu pojawiają się w obszarze aktywności kulturalnej jednostki, funkcjonują „równorzędnie” i zmieniają się pod wpływem doraźnych zapotrzebowań i możliwości, nie pobudzając tym samym zdolności autorefleksji i projekcji. Jest to poziom trwałej ambitendencji jaźni.

L₅. Negocjowanie prawd i znaczeń realizowane jest bez wyraźnie określonego programu lub zamiśłu, poddaje się zmiennym naciskom czynników zewnętrznych. Jest to sytuacja negatywnego rozchwiania celów dialogu i oznacza zanik jednego z istotnych logotwórczych dynamizmów kultury.

L₆. Ahierarchiczna dysharmonia wzorów w przypadku intencjonalnego imperatywu działania oznacza rozbicie woli wypełniania sensu na wiele sprzecznych niekiedy z sobą inicjatyw. Jednoczesna realizacja zbyt dużej liczby zainteresowań lub pomysłów twórczych nie prowadzi bynajmniej do zadowalającego finału; naraża na wieczną powierzchowność i brak kompetencji. Dominującą cechą działań staje się nieskoordynowana wielość lub entropia intencji. Dynamizm logotwórczy L₆ znajduje się w głębokim stanie kryzysu.

²⁶ Przez ośrodek rozwoju osobowości rozumiem takie związki percepcji, przeżywania i transformacji konkretnych treści kultury, które prowadzą do wyzwiania dynamizmów transgresyjnych, a nawet transcendentnych w obrębie integralnie pojętej osobowości.

²⁷ A. Kłosowska, *Kultura masowa*. PWN, Warszawa 1980.

L₇. Procesy konkretyzacji poznawczej wychodzą poza zamknięty obszar zjawisk. Dostrzeżona zostaje zarówno ich wielość, jak i alternatywne możliwości ujęcia, nie dochodzi jednak do konceptualizacji ukazującej wzajemne związki czy też ogólniejszą logikę procesów. Przejawia się to w braku konkluzyjności, a czasem nawet programu dociekań lub analiz. Największą bolączką konkretyzacji poznawczych tego poziomu staje się rozproszenie poznawcze i zanik przewodniej myśli rozumowania.

L₈. Ambiwalencje i ambitendencje, a przede wszystkim brak hierarchizacji wartości powodują rozchwianie kontemplacji transcendujących, nakierowanie ich na oddalone od siebie i zmienne cele. Prowadzi to do dekoncentracji kontemplacji transcendujących, która w praktyce oznacza ich destrukcję.

Wymiar społeczny. Działania społeczne charakteryzują się brakiem skutecznej koordynacji celów, chaosem i przede wszystkim doraźnym typem rozwiązań przyjmowanych pod naciskiem ciągle „palących” problemów. Istniejące konflikty i napięcia nie prowadzą do rozstrzygającego przesilenia i nie zostają wchłonięte przez ogólniejsze dynamizmy rozwoju. Powstaje poczucie niemożności ich rozwiązania, marazmu, frustracji i braku widocznych perspektyw poprawy. Rodzą się instrumentalne i zmienne typy postaw społecznych przepojonych cynizmem, powierzchownym rodzajem zaangażowania. Jest to sytuacja permanentnego kryzysu.

Ujawnianie potrzeb sensu

Wymiar psychiczny. Trzeci poziom rozwoju osobowości nazywa Dąbrowski dezintegracją wielopoziomową i spontaniczną. W przeciwieństwie do poprzedniego, charakteryzuje go pojawienie się dynamizmów hierarchizujących. Do głosu zaczynają dochodzić wewnętrzne źródła samooceny, zdolności różnicowania wartości i motywów działania. Poczucie tego, „co jest”, zaczyna być niewystarczające i przeciwstawione jest temu, „co być powinno”. Rodzą się pierwsze, istotniejsze formy niepokojów egzystencjalnych. Jest to poziom, w którym dynamizmy rozwojowe są jeszcze wewnętrznie „niedopracowane” i opierają się głównie na wyższych elementach uczuciowych i popędowych.

Dąbrowski wymienia kilka istotnych na tym poziomie dynamizmów, które wprowadzają całą strukturę osobowości w „ruch ku górze”. Są nimi: zdziwienie w stosunku do otoczenia i siebie, zaniepokojenie sobą odróżnione od bardziej egotycznego zaniepokojenia o siebie, poczucie niższości w stosunku do samego siebie jako odczucie dystansu pomiędzy „faktycznym ja” a „osiągalnym ja”, niezadowolenie z siebie, poczucie wstydu i winy, nieprzystosowanie pozytywne do otoczenia zewnętrznego i siebie, instykt twórczy, wyrastający z odpowiednio „opracowanych” i przetransformowanych dynamizmów konfliktów wewnętrznych, które mogą być zacznem tendencji rozwojowych²⁸.

²⁸ Por. K. Dąbrowski, *Multilevelness of Instinctive and Emotional Functions*. Materiały z pierwszej Międzynarodowej Konferencji Teorii Dezintegracji Pozytywnej. Loyal University, Quebec, sierpień 1970, oraz idem, *Three Selected Dynamisms of the Inner Psychic Milieu*, z tej samej konferencji.

Wymiar kulturowy. Pojawia się cały splot cech i dynamizmów, które najkrócej określić można poziomem postawy krytycznej. Następuje swoiste ujawnienie „pionowego wymiaru wartości”, spostrzeżony zostaje sam fakt percepcji form, ich względności, różnego stosunku do treści, powstają też własne oceny tych faktów. Odczute zostaje niezadowolenie z braku zdolności rozumienia treści uznawanych za „wyższe” i nieakceptacja własnego typu kompetencji kulturowej w przekonaniu, że „stać mnie na więcej”. Jednostka i grupa zaczynają traktować siebie nie tylko jako przedmiot, ale i podmiot polityki kulturalnej; powstają różnorodne ruchy kontestacji. Powoduje to porzucenie wrażliwości zdroworozsądkowej z zamiarem uchwycenia bardziej złożonych, wyższych poziomów działania i widzenia, a w konsekwencji rodzi się niejasna jeszcze, ale wyraźna potrzeba doświadczenia, które przekroczy dotychczasowe standardy i możliwości istnienia.

Postawa krytyczna w istotny sposób zmienia i komplikuje funkcjonowanie dynamizmów logotwórczych, które zaczynają spełniać właściwe im zadania. Nie wnikając bliżej w złożoną dynamikę tej zmiany i wszystkie jej konsekwencje, warto jednak zasygnalizować jej kierunki.

L₁. Zdolność oceny wartości nie opiera się jeszcze na „wypracowanych” wewnętrznie kryteriach, uaktywniają się jednak dynamizmy szacowania tego, co „wyższe”, i tego, co „niższe”. I choć niejasne są jeszcze zasady tej hierarchizacji, pokonany zostaje proces chaotycznej ich relatywizacji. W dziedzinie kompetencji kulturowej percepcja treści i zasady ich wyboru stają się coraz bardziej selektywne i świadome własnych preferencji. Zachodzące zmiany określić możemy renesansem ukierunkowanych dynamizmów wartościowania.

L₂. Nieuporządkowane spektrum reguł odpowiedniości podlegać zaczyna mało jeszcze refleksyjnym, ale wyraźnym dynamizmom strukturalizacji. Spostrzega się nieadekwatność wielu reguł interpretacji kulturowych. Omawiany tu poziom dynamizmu logotwórczego L₂ rodzi potrzebę weryfikacji reguł odpowiedniości w poczuciu dotychczasowej ich nietrafności i kolizji z niewykorzystanymi możliwościami.

L₃. Pojawia się istotne, choć bardziej odczute niż zracjonalizowane przekonanie o niewystarczalności dotychczasowych wyjaśnień określonych „stanów rzeczy” i panujących prawidłowości. Narasta wizja sensu niespełnionego. Sztuka, podobnie jak i inne dziedziny kultury, zaczyna jawić się jako dalekie od możliwości ukazania i „dowartościowania” otaczającej człowieka rzeczywistości.

L₄. Możliwości „wewnętrznego rozważania duszy”, samopoznania i wartościowania siebie dostają poważny impuls i stwarzają podstawy dalszego rozwoju woli projektowania siebie. W sferze kompetencji kulturowej pojawiają się tendencje do „znaczącego” traktowania pewnych form uczestnictwa w kulturze i przeciwstawiania tym, które postrzegane są jako nic niewnoszące, do niczego niesklaniające. Pojawia się potrzeba treści wewnętrznie znaczących.

L₅. Krytyczny poziom dynamizmu stwarzającego dialog, negocjację prawd i wartości osiąga nowe studium rozwoju. Potrzeba niechaotycznego wyboru i ukształtowania znaczeń, motywów i celów działania wynika z „odśrodkowej” wizji siebie i swej tożsamości. Kompetencja kulturowa osiąga poziom analitycznej i porównaw-

czej obserwacji percypowanych i tworzonych treści. Z różnych powodów zaczynają być obecne krytyczne inspiracje dialogu.

L₆. Istotną cechą krytycznego poziomu dynamizmu logotwórczego L₆ jako „woli wypełniania sensu” jest jego zdecydowane uwewnętrznienie. Pojawia się dążenie do realizacji czegoś lepszego, „wyższego”, bardziej godnego siebie. Wytwarza to pragnienie poznania, zrozumienia i tworzenia nowych treści i wartości kultury. Jest to poziom wyzwolenia wewnętrznych imperatywów woli.

L₇. Procedury konkretyzacji poznawczej, „tematyзации” rzeczywistości wybiegają poza konkretno-sytuacyjne, ale również nieukierunkowane i nieróżnicujące ujęcia postrzeganych przez jednostkę problemów, zjawisk i wartości. Pojawia się niezadowolenie z dotychczasowego sposobu ich systematyzacji czy też użyteczności poznawczej. Coraz częściej mówi się o powierzchowności i redukcjonizmie analiz przeciwstawianych wszechstronności, integralności lub oryginalności. Typ kompetencji kulturowej otwiera się na treści i zdolności syntetyzujące, uogólniające. Jest to poziom uwolnienia od konkretnego sytuacyjnego i zbliżenia ku możliwościom myślenia abstrakcyjnego.

L₈. Krytyczna postawa w stosunku do siebie i „instynkt” twórczy rodzi potrzebę przekroczenia tego, kim się jest z racji dotychczasowych uwarunkowań i przymiotów charakteru. Rodzi się poczucie, że jest się kimś, kto się jeszcze w pełni nie stał z racji niedostatecznego „widzenia” prowadzących ku temu sił i możliwości. Aktywizują się autotelicznie przeżywane wartości kultury symbolicznej, powstaje niejasne jeszcze, ale coraz częściej obecne przeczucie wartości transcendentnych.

Wymiar społeczny. Jest to poziom ekspresji i aktywizacji potrzeb ponadpodstawowych, wychodzących poza potrzeby o charakterze prokreacyjno-socjalnym, adaptacyjnym. Krytycznie oceniany stan aktualnych stosunków społecznych, dominujących typów postaw i stylów życia, coraz częściej rozpoznawany jest jako ograniczający, antyrozwojowy. Rodzi się i narasta niezadowolenie z dotychczasowych kierunków rozwoju, ich celów. Nowe cele nie są jeszcze dostatecznie skonceptualizowane, ale postrzegane są w sferze potrzeb społecznych i zadań zbiorowej odpowiedzialności. Do głosu dochodzą wyraźne hierarchizacje wydarzeń, procesów w ponadindywidualnych sferach życia jednostek, wskazuje się na zjawiska zła społecznego. Charakterystykę tę odnieść można do różnych społeczeństw i państwowości.

W kierunku samorozwoju

Wymiar psychiczny. Czwarty poziom rozwoju osobowości określa Dąbrowski dezintegracją wielopoziomową i zorganizowaną. Charakteryzuje go większy stopień uświadomienia, usystematyzowania i pojawienie się w konsekwencji nowych dynamizmów rozwoju. Wewnętrzna hierarchizacja wartości staje się silniejsza i wyraźniej zmierza do samookreślenia. Na szczególną uwagę zasługują tu następujące dynamizmy: czynnik trzeci – jego aktywność związana jest z pokonywaniem czynnika pierwszego, jako biologicznych determinant rozwoju, a także czynnika drugiego, jako wpływów środowiska społecznego; dynamizm przed-

miot – podmiot w sobie, stwarzający możliwość zdystansowanej samoobserwacji i samooceny; dynamizm samoświadomości i samokontroli; dynamizm samowychowania i autopsychoterapii – mający istotne znaczenie w przekształcaniu psychonerwic w pozytywne dynamizmy rozwojowe; dynamizm identyfikacji i empatii; dynamizm przeróbki wewnątrzpsychicznej, przekształcający wrodzone lub ukształtowane cechy typu psychicznego, oraz ośrodek dyspozycyjno-kierowniczy na wyższym poziomie, który programuje i koordynuje funkcjonowanie wszystkich innych dynamizmów.

Wymiar kulturowy. Z poziomu postawy naturalnej, później ahierarchicznej dysharmonii wzorów, a następnie postawy krytycznej, rozwój kulturowy, o ile napotyka sprzyjające okoliczności i wyzwala tkwiące w nim potencjały, osiąga nowy poziom samorozwoju.

Wykryształizowane zostają silne dynamizmy selekcji w stosunku do zastanych treści i wartości kultury mikro- i makrośrodowiska, do własnego dziedzictwa, do własnych preferencji i możliwości. Jest to poziom, w którym do głosu dochodzą podmiotowe tendencje przekształcania typu kompetencji kulturowej w kierunku: 1) koegzystencji i twórczej interferencji wielu rodzajów kompetencji, 2) przekształcania typu ich dotychczasowych związków, 3) pokonania jednostronności w poszczególnych rodzajach kompetencji, 4) aktywizacji samoprzekształceń.

Rozpoznane więc zostaje nie tylko to, co w sferze kultury jest, ale także to, co mogłoby i powinno być. Wszystko to powoduje istotne z rozwojowego punktu widzenia zmiany w charakterze dynamizmów logotwórczych.

L₁. Dynamizmy oceny i hierarchizowania wartości stają się na tyle „wewnętrznie opracowane”, iż zyskują centralną pozycję we wszystkich niemal wyborach i działaniach. Powoduje to powstanie wewnętrznie uzasadnionej i przeżytej hierarchizacji treści kultury i kierunku przekształceń typu kompetencji kulturowej. Jest to poziom krystalizacji i rozwoju w pełni świadomych hierarchizacji ocen.

L₂. Dynamizm strukturalizowania relacji nie jest już tylko adekwatnym rozpoznaniem stylów, konwencji i świadomym poruszaniem się w złożonej ich gramatyce, ale wiąże się z twórczą ich modyfikacją i odkrywaniem nowych możliwości interpretacyjnych i nowych, a przede wszystkim własnych metod ekspresji i działania.

L₃. Dynamizm wyjaśniania, uzasadniania, czy w ogóle usensawniania działań nabiera silnie selektywnego charakteru. Jest samowybraną afirmacją jednych i eliminowaniem innych. W dziedzinie kompetencji kulturowych dotyczy to uzasadnień pewnych form uczestnictwa w kulturze, które postrzegane są jako bardziej wartościowe i stwarzające większe możliwości rozwoju. Osiągnięta zostaje bardzo istotna zdolność świadomego tworzenia i transformacji zasad wyjaśniania wybranych i „zadanych” sobie sensów.

L₄. Zdolności autooglądu i rozumnego projektowania siebie osiągają szczególne możliwości dzięki rozdzieleniu przedmiotowych i podmiotowych warstw własnej osoby. „Wewnętrzne rozważanie duszy” zyskuje poza tym nie tylko większe możliwości w sferze autokreacji, ale może również kierować tym procesem, określając jego cele. Jest to poziom samoprojektujących się zdolności autooglądu.

L₅. Negocjacje znaczeń i wartości zmierzają w kierunku autentycznie przemysłowych wyborów. Dlatego też na tym poziomie dynamizmu L₅ możliwe są przekształcenia zarówno form, jak i celów negocjacji ku bardziej zaawansowanym i bardziej własnym kierunkom rozwoju. W kategoriach kompetencji kulturowej możemy mówić o takiej kulturze dialogu, dyskusji czy rozważań, która eliminuje wszystkie uboczne, zbyt personalne, a najogólniej mówiąc dysfunkcjonalne elementy tych procesów, koncentrując się na staraniu o jakościową i merytoryczną stronę ich efektów.

L₆. Wewnętrzny imperatyw woli wypełniania sensu przestaje być już bliżej nieokreśloną intencją. Zaczyna odgrywać rolę kierującą i wyzwalającą, integruje wolicjonalne elementy rozwoju osobowości. Tak pojęty imperatyw woli sensu ogarnia więc wszystkie inne logotwórcze dynamizmy kultury, nadając im zbieżną motywację samoprzekształceń. Dynamizm ten rodzi istotną z punktu widzenia kompetencji kulturowej pionową transpozycję ośrodków rozwoju, czyniąc możliwym intencjonalne pokonywanie tożsamości cząstkowych, jako zredukowanych wizji samego siebie. Jest to poziom samowybierającej się woli wypełniania sensu.

L₇. Procedury konkretyzacji poznawczych osiągają taki stopień samoświadomości, który umożliwia wewnątrznie kierowaną autokorektę i samoocenę poznawczą. Przedmiotem „tematyzacji” rzeczywistości staje się nie tylko to, co jest bezpośrednio czynione obiektem refleksyjnego oglądu, ale także sposób tego oglądu. W tym przypadku również pojawia się rozróżnienie tego, co jest, i tego, co mogłoby być. W dziedzinie kompetencji kulturowej jest to szczególnie zdolność percepcji i interpretacji najbardziej nawet abstrakcyjnych i metaforycznych treści kultury oraz świadoma eliminacja takich procedur, które uznaje się za niewłaściwe, nieuzasadnione, wiodące ku mylnemu odczytaniu owych treści.

L₈. Kontemplowanie Absolutu i treści transcendujących dopiero na tym poziomie osiąga właściwe możliwości. Dzieje się tak za sprawą wspomnianego już przekroczenia świadomości i tożsamości funkcjonalnych (cząstkowych), które dominowały często nad całą strukturą osobowości. Stworzone zostają możliwości wyzwalającego działania kultury, wyzwalającego nie tylko „od”, ale i „do”. Wolność staje się manifestacją przetwarzających wewnątrznie, transcendujących dyspozycji, zdolnych do metafizycznej kontemplacji Absolutu, który dla wielu jest wizją Boga.

Wymiar społeczny. Trudno sobie wyobrazić, aby wszystkie opisane na tym poziomie cechy czynności, przeżyć i wartości ludzkich miały szansę realizacji w społeczeństwie nieprzywiązującym wagi do synchronizacji działań, niedążącym do świadomej zmiany dotychczasowej praktyki życia zbiorowego. Musi to być społeczeństwo, które nie eliminuje wyborów o charakterze światopoglądowym, ideowym lub kulturowym zgodnie z dążeniem do uautentycznienia opartych na tych wyborach działań. Nie może to być społeczeństwo, w którym więzi społeczne budowane będą na dominacji jedynie formalnych, zrytualizowanych, sztywnych i uważanych za obce typów relacji, tak międzyinstytucjonalnych, jak i międzyludzkich. Jest to poziom demokratyzacji życia społecznego i więzi o charakterze „organicznym”.

Rozpoznawanie ideału

Wymiar psychiczny. Najwyższy poziom rozwoju osobowości określił Dąbrowski intergacją wtórną. Harmonizuje ona i syntetyzuje wszystkie dynamizmy rozwojowe, to, „co jest”, spaja z tym, „co być powinno”, ponieważ to pierwsze staje się w drugim „najpełniejszą dynamizacją ideału”. Zanim ideał ten połączy wszystkie prowadzące ku niemu tendencje, względnie samodzielną rolę odgrywają następujące dynamizmy: dynamizm autonomii – jako bardziej zaawansowana forma „czynnika trzeciego”; dynamizm autentyzmu, zawierający cztery podstawowe komponenty, takie jak: 1) wszechstronność rozwoju wszystkich aspektów życia wewnętrznego, 2) zaufanie do samodzielnie określonej drogi realizacji własnego ideału osobowości, 3) świadomość odrębności siebie przy uznaniu odrębności innych, 4) rozwiązanie relacji między „ja” i „ty”, odwołujące się do wysoko rozwiniętych jakości tego, co indywidualne, i tego, co wspólne; dynamizm odpowiedzialności tak w stosunku do siebie, jak i innych ludzi; empatia na wyższym poziomie określająca trzy istotne wymiary rozwoju: 1) związek wyłącznej przyjaźni i miłości z najbliższymi, 2) gotowość odejścia od bliskich w celu poświęcenia się innym, 3) wypracowanie empatii globalnej, „promieniującej” na wszystkich i zgodnej z ideałem osobowości; ośrodek dyspozycyjno-kierowniczy na najwyższym poziomie oraz ideał osobowości, będący z jednej strony projekcją samej osobowości, a z drugiej strony jej celem²⁹.

Wymiar kulturowy. Dynamizmem spajającym i harmonizującym dotychczasowe tendencje rozwoju wyrażające się w charakterze postaw krytycznych, samoprojektujących się autokreacji i przekształceń, staje się samoświadoma, autentycznie przeżywana, procesualnie i ponadfunkcjonalnie ujęta tożsamość kulturowa tak jednostki, jak i grupy. Podobnie jak w przypadku teleologicznie i rozwojowo rozumianych struktur osobowości, jej projekcją, ale i celem staje się efekt wielokierunkowo i wielopoziomowo funkcjonujących dynamizmów – ideał kultury – i choć nie jest on zlokalizowany w żadnym konkretnym wytworze i żadnej bezpośrednio sformułowanej treści, siła poczucia jego realności dorównywać może postrzegalności tego, co dotykane i obserwowalne. Swoją finalną, najbardziej złożoną formę przyjmują również logotwórcze dynamizmy kultury.

L₁. Zdolności oceny wartości wynikają z treści naczelných ideałów kultury. Oceny cząstkowe syntetyzowane są i podporządkowywane generalnemu kierunkowi waloryzacji zmierzającej do rozpoznania wartości najwyższych, bazujących na przetworzonych wewnętrznie dyspozycjach. Jest to poziom ponadaspektowego synchronizowania ocen.

L₂. Dynamizmy strukturalizowania relacji przestają odgrywać już samodzielną, odizolowaną od treści i wartości rolę. Wtapiają się w zasadniczy cel rozwoju, nie stwarzając mu „zewnętrznych” ograniczeń. Zdolności strukturalizacji osiągają naj-

²⁹ Por. K. Dąbrowski, *Zdrowie psychiczne a wartości ludzkie*. PTHP, Warszawa 1974, oraz P. van Geert, *The Concept of Development w: Theory Building in Developmental Psychology*, red. P. van Geert. Elsevier Science Publishers B.V., North-Holland 1986.

wyższy poziom elastycznego samoprzekształcenia zgodnie z wewnętrznymi zdobywaną i poznawaną prawdą „rzeczy”, zgodnie z możliwościami jej ekspresji i celami dalszego rozwoju.

L₃. Najwyższą zasadą i sensem, na podstawie którego następuje wyjaśnienie „sił kształtujących”, staje się ostatecznie wykrystalizowany, choć daleki od „oczywistości” charakteryzującej postawę naturalną – ideał kultury. Jest on też podstawowym odniesieniem przepajającym argumentację samokształceń – to poziom wyjaśnień teleologicznych.

L₄. „Wewnętrzne rozważania duszy” łączą się ze zdolnością najdalej i najgłębiej zaawansowanego we wszystkim, co w sobie uznaje się za „najważniejsze”, co przewodnie w określaniu najbardziej godnego „projektu siebie”. Autoogląd łączy się z samooceną, autokorektą i wykorzystaniem treści kultury w stymulowaniu i wyzwaniu pozafunkcjonalnej tożsamości siebie. Dynamizm ten osiąga poziom samowychowującej się jaźni.

L₅. Negocjowanie znaczeń wychodzi poza partykularne, jednokierunkowo określone cele, zmierza ku realizacji generalnie i integrująco postrzeganych idei, zarówno wtedy, gdy dotyczą one konkretnej jednostki, jak i gdy dotyczą grupy. Pozwala to przekształcić konflikty i napięcia w stymulatory refleksyjnie kreowanych wartości nadrzędnych. Jest to dynamizm przekraczania interesów i tworzenia nadrzędnych idei dialogu.

L₆. Potrzeba „wypełniania sensu” staje się podstawową intencją rozwoju i odczuwana jest jako niezbędny wewnętrzny imperatyw działania. Skierowany on jest na realizację najbardziej prawdziwego, świadomie wybranego komponentu „ja”. Możemy mówić o poziomie wyzwalającego imperatywu woli.

L₇. Obiektem konkretyzacji poznawczej i najistotniejszym jej „tematem” staje się, podobnie jak w innych dynamizmach logotwórczych tego poziomu, ideał kultury. On sam jest ukoronowaniem i nadrzędną kategorią wszystkich fragmentarycznych konkretyzacji i wypowiedzi. Jest to ideacyjny poziom konceptualizacji rzeczywistości we wszystkich możliwych jej wymiarach.

L₈. Transcendentna medytacja Absolutu osiąga swoją pełnię, oddziałuje niemal na całą sferę aktywności człowieka, nadając jej wzmocniony efektem tej medytacji sens, stwarzając nowe wymiary jej postrzegania. Każda rzecz, zjawisko czy wydarzenie staje się w tym kontekście czymś więcej niż tylko „rzeczą w sobie”, przekształca się w „rzecz dla siebie”. To samo dzieje się z treściami kultury. Możliwe to jest dzięki istotnej, „radykalnej” zmianie w osobowości człowieka, zmianie znoszącej „naturalną” wizję świata w kierunku kontemplacji najwyższych wartości: Dobra, Piękna, Mądrości.

Wymiar społeczny. Realizacja ideału kultury nie jest możliwa bez realizacji ideału społecznego. Oba zawsze są zresztą silnie z sobą związane, niezależnie od nadawanych im treści. Wydaje się, że można nakreślić jednak pewne ogólne, zawarte w takim ideale wartości, których realizacja byłaby celem bardzo różnych, konkretnie istniejących społeczeństw.

Z pewnością są to pewne zasady integracji działań społecznych, dyscypliny wewnętrznej i sprawnego obiegu niefałszowanych informacji. We wszystkich przypad-

kach zbliżonych do realizacji ideału nie będą to wymuszone jedynie siłą, a czasem i okrucieństwem bierne czynności posłuszeństwa, lecz oparte na świadomie uznawanej wizji działań sprawiedliwych i celowych dobrowolne przyczynki ich realizacji. W przeciwnym przypadku każde społeczeństwo zaczyna być trawione chorobą totalitaryzmu i wcześniej czy później zmierza do destrukcji. Nie może więc to być społeczeństwo zastraszone, w którym niemożliwe jest swobodne i otwarte głoszenie uczuć i myśli, niesynchronizujące działań praktycznych i idei, zakłamate, bez autorytetów moralnych, bez prawa do kultuwowania znamion tożsamości zbiorowej. Nie wydaje się, aby były to wartości jedynie społeczeństw „cywilizowanych”. Autentyzm, odpowiedzialność i obecność wyższych uczuć patriotycznych są cechami, które trudno uznać za nieobecne w ideale społecznym każdego zintegrowanego i zdolnego do rozwoju społeczeństwa.

Na zakończenie celowe wydaje się tabelaryczne zestawienie wymienionych kategorii dynamizmów logotwórczych. Pozwoli to łatwiej zorientować się w porządkującej je logice, charakterze zmienności oraz na porównanie podstawowej charakterystyki psychicznego, kulturowego i społecznego wymiaru analizy, w których dynamizmy te znajdować mogą swoje korelaty. Każda z wymienionych w ten sposób 40 kategorii stać się może przedmiotem wnikliwszych studiów o teoretycznym i empirycznym charakterze, wspomagając kulturologiczną analizę osobowości, jak też wiele zjawisk z dziedziny socjologii kultury.

	L ₁	L ₂	L ₃	L ₄	L ₅	L ₆	L ₇	L ₈
V Rozpoznawanie ideału	Ponadaspektowe synchronizowanie ocen	Elastyczne samoprekszt. zdolności strukturalizacji	Wyjaśnianie teleologiczne	Samowychodząca się jaźń	Przekraczanie interesów i tworzenie nadrzędnych idei dialogu	Wyzwalający imperatyw woli	Konceptualizacje ideacyjne	Najwyższa kontemplacja Absolutu
IV W kierunku samorozwoju	Kryształizacja i rozwój świadomej hierarchizacji ocen	Kreacja własnych metod działania i ekspresji	Tworzenie i transformacja zasad wyjaśniania sensu	Samoprojektujące się zdolności autooglądu	Koncentracja na merytorycznych celach dialogu	Samowymbierająca się wola wypełniania sensu	Samokorygująca się tematyzyzacja rzeczywistości	Uaktywnienie wyzwalających możliwości przekraczania tożsamości funkcjonalnych
III Ujawnianie potrzeb sensu	Renesans ukierunkowanych dynamizmów estymacji	Potrzeba weryfikacji reguł odpowiedzialności	Wizja sensu niespełnionego	Potrzeba treści wewnętrznie znaczących	Krytyczna inspiracja dialogu	Wyzwolenie wewnętrznych imperatywów woli	Uwolnienie od konkretnego sytuacyjnego	Przeczczenie wartości transcendujących
II Ambiwalencje i ambivalence	Dehierarchizacja wartości i zanik zdolności ich oceny	Eklektyzm reguł interpretacji	Ambiwalencje sensów wyjaśniających	Trwała ambivalentencja jaźni	Rozchwywanie celów dialogu	Nieskoordynowana wielość intencji	Rozproszenie poznawcze	Dekoncentracja kontemplacji transcendujących
I Automatyzmy funkcjonalne	Mechanizm matrycowania wartości	Petryfikacja reguł adekwatności	Rytualizacja sensów wyjaśniających	Dominacja zewnętrznych odniesień autooglądu	Instrumentalizacja treści i form dialogu	Upředmiotwienie woli sensu	Tendencja do weryzmu i <i>mimesis</i>	Immanentyzacja Absolutu

Kompetencje kulturowe jako problem badawczy

Prezentowany szkic ma przedstawić kilka pytań nasuwających się w związku z analizą zagadnienia określanego jako kompetencja kulturowa i zaproponować wyróżnienie niektórych ogólnych kierunków jego badania³⁰.

Konieczność postawienia problemu kompetencji kulturowej widziałbym: 1) w zbyt wąskim i ograniczonym zasobie zdolności, jaki uwzględniany jest przez nauki szczegółowe przy analizie zachowań i działań kulturowych i – co się z tym wiąże – w niewystarczalności objaśnień istotnych ich aspektów, wyłącznie na gruncie behawioralnie zorientowanej antropologii kulturowej i socjologii³¹, 2) w potrzebie wyróżnienia interdyscyplinarnej płaszczyzny analiz, która ujawniłaby zasady integracji poszczególnych zdolności w ramach szerzej pojętej całości, jaką stanowi uczestniczący w kulturze człowiek³².

W toku analizy będę zmierzać do skonstruowania syntetycznego modelu teoretycznego kompetencji kulturowej, który ujawniłby różne jej aspekty, przejawiające się w rzeczywistej aktywności ludzi.

Aby ściślej określić przedmiot dalszych rozważań, odwołuję się do stosowanego przez Antoninę Kłoskowską semiotycznego i aksjologicznego kryterium kultury, które pozwala zawęzić szerokie rozumienie tego pojęcia, charakterystyczne dla antropologii kulturowej, i skoncentrować się na problemie kompetencji jedynie w dziedzinie kultury symbolicznej³³.

³⁰ Przez kompetencję kulturową, w najogólniejszym sensie tego terminu, rozumiem całokształt zdolności określających dynamikę procesów uczenia się, rozumiejącego uczestniczenia i transformacji treści kultury.

³¹ Sprowadzenie problemu kompetencji kulturowej jedynie do „reguł interpretacji kulturowej stosowanych przez daną jednostkę przy podejmowaniu czynności kulturowych lub przy ich interpretacji”, tak jak czyni to J. Kmita, z wielu powodów wydaje się niewystarczające. J. Kmita, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*. PWN, Warszawa 1971, s. 37–38. Por.: L. Festinger, *Human Nature and Human Competence*. „Social Research” Summer 1981, nr 2, vol. 48.

³² Koncepcja kompetencji kulturowej mogłaby odgrywać rolę „koncepcji integratora”, której metodologię i użyteczność heurystyczną na gruncie współczesnych nauk o kulturze najlepiej można docenić po doświadczeniach różnego typu redukcjonizmów sprowadzających rzeczywistość kulturową do mechanizmów adaptacji, reprodukcji, a nawet „gwałtu symbolicznego”.

³³ A. Kłoskowska, *Semiotyczne kryterium kultury* w: A. Kłoskowska, *Z historii i socjologii kultury*. PWN, Warszawa 1969; eadem, *Kultura masowa*. PWN, Warszawa 1980; eadem, *Socjologia kultury*. PWN, Warszawa 1981.

Zdolności generatywne

Bardzo pomocne w określeniu wielu aspektów kompetencji kulturowej mogą być doświadczenia badawcze w dziedzinie lingwistyki. Szczególnie inspirująca jest koncepcja kompetencji językowej N. Chomsky'ego. Właściwy sobie rodzaj zainteresowania językiem wyraził on w pytaniu o charakter studiów językoznawczych, mogących przyczynić się do zrozumienia natury ludzkiej³⁴. Pytanie to wskazuje, że zainteresowanie językiem ma u Chomsky'ego bardzo szeroki wymiar, choć ze względu na to, iż przedmiotem odniesienia badacz czyni naturę, prezentowane przezeń ujęcie pomija studia o charakterze socjologicznym i kulturologicznym. Ponieważ zachowania językowe stanowią jedną z podstawowych form zachowań kulturowych i pominięcie ich w rozważaniach nad problemem kompetencji kulturowej jest po prostu niemożliwe, przedstawienie głównych tez koncepcji Chomsky'ego oraz ich krytyczna analiza wydają się interesującym punktem wyjścia dla wyznaczonych w tym szkicu celów³⁵.

Jedną z podstawowych cech kompetencji językowej widzi Chomsky w tym, co określa jako zdolność twórczego posługiwania się językiem. Twórcza i innowacyjna strona tego procesu wyraża się, według niego, w ustawicznym wypowiedzianiu przez nas zdań, których konstrukcje pod wieloma względami wykazują nowe i oryginalne cechy. Posługiwanie się językiem nie jest prostym powtarzaniem zdań, które słyszeliśmy w przeszłości. Z wielkim naciskiem Chomsky podkreśla, że charakter kompetencji językowej daleko odbiega od tego, co mogłoby być opisane w terminach psychologii behawiorystycznej. Znajomość języka jest czymś znacznie więcej niż umiejętnością posługiwania się ograniczonym zbiorem wyuczonych i mechanicznie stosowanych wzorów. Proces ich uczenia się nie da się przy tym sprowadzić do mechanizmów warunkowania. Chomsky twierdzi, że liczba zdań określonego języka, które jego użytkownik jest w stanie rozumieć bez odczucia najmniejszej trudności, jest astronomiczna, większa niż liczba sekund naszego życia³⁶.

To, co leży u podstaw procesu posługiwania się językiem, co określa twórcze jego aspekty, wynika według Chomsky'ego z głębokich, wrodzonych cech umysłu ludzkiego, wyznaczających z tej przyczyny powszechne wszystkim językom zasady gramatyki o uniwersalnym charakterze. Zasady te tworzą struktury nadrzędne pozwalające na tworzenie – generowanie oraz uczenie się konstrukcji zdaniowych (pośrednio – myślowych) w sposób wykraczający poza bezpośrednie i proste naśladownictwo konkretnych wzorów.

Wszystkie te tezy mogą być poddane krytycznej analizie, a szczególnie założenie, że kompetencja językowa rozwija się na „niezależnym” gruncie wewnętrznych, wrodzonych umysłowi człowieka struktur i że tok tego procesu nie wiąże się z oddziaływaniem bodźców zewnętrznych³⁷. Pomimo ewentualnej krytyki tego rodzaju założeń,

³⁴ „What contribution can the study of language make to our understanding of human nature?”. N. Chomsky, *Language and Mind*. Harcourt, Brace and World, New York 1968, s. 1.

³⁵ Por.: J. Sójka, *Metodologiczne implikacje teorii generatywnych*. „Przegląd Humanistyczny” 1980, nr 3, s. 174.

³⁶ N. Chomsky, *Language and Mind*, op.cit., s. 10.

³⁷ A. Schaff, *Gramatyka generatywna a koncepcja idei wrodzonych*. PWN, Warszawa 1972.

należy niewątpliwie zgodzić się z argumentacją Chomsky'ego – badacz twierdzi, że istnieje wiele czynności ludzkich, których nie można wyjaśnić poprzez odwołanie się do procesów warunkowania ani też do panujących w danej społeczności norm i konwencji. Samo rozpoznanie mniejszej lub większej konwencjonalności zachowań³⁸ nie pozwoli na wyjaśnienie wielu istotnych aspektów związanych na przykład z działaniami o artystycznym lub poznawczym charakterze, których jedynym motywem realizacji jest pragnienie doznania towarzyszących im przeżyć, określanych przez niektórych badaczy jako autoteliczne (będące celem samym w sobie)³⁹. Przyjęcie w tym celu założenia o istnieniu realnie uzewnętrzniających się cech, określonych jako zdolności generatywne i stanowiących istotny element kompetencji kulturowej, otworzyłyby interesujące perspektywy badawcze. (Pojęcia zdolności generatywnych używa Chomsky w *Language and Mind*, omawiając wyróżnione przez fizyka hiszpańskiego z końca XVI w. Juana Huarte różne typy inteligencji człowieka).

Koncepcja zdolności generatywnych nie neguje istnienia reguł i konwencji kulturowych. Wręcz przeciwnie, zgodnie z nią stanowią one rodzaj „materiału”, „surowca”, w którym realizuje się dopiero, dzięki zdolnościom specyficznego typu, generująca działalność umysłu ludzkiego, postrzegającego i wytwarzającego zarówno według istniejących już reguł, jak i na podstawie różnorodnych ich kombinacji. Istotą zdolności generatywnych jest więc nie tyle możliwość postrzegania i wyuczenia się ujawnionej już struktury, co możliwość ustawicznego odkrywania nowych struktur w stale zmieniającej się, wielowymiarowej rzeczywistości. Zdolności tego typu przejawiają się w różnych obszarach aktywności i w różnych dziedzinach kultury, nadając im szereg wyróżniających cech. Pojawia się tu pytanie, w jakiej mierze możemy mówić o różnych rodzajach zdolności generatywnych, przejawiających się nie tylko w dziedzinie języka.

Istotną rolę zdolności generatywnych w dziedzinie literatury odczytać możemy w sposobie pojmowania kompetencji literackiej przez J. Sławińskiego⁴⁰. Kompetencję literacką ujmuje on jako jeden z trzech składników kultury literackiej.

„Pierwszy składnik to wiedza o cenionych dokonaniach literackich. Drugi – gust. Trzeci nazwiemy kompetencją literacką, poprzez analogię do pojęcia «kompetencji językowej» wprowadzonego przez Chomsky'ego. Byłaby to znajomość zbioru reguł wywiedzionych z wypowiedzi już zaistniałych, umożliwiająca nosicielom danej kultury literackiej produkowanie i rozumienie wypowiedzi nowych”⁴¹.

Nieco wcześniej składnik ten jest definiowany jako: „ogół zdolności pozwalających posługiwać się zdobytym doświadczeniem literackim w sytuacjach, gdy trzeba

³⁸ „Zachowanie” rozumiane jest tu jako ogólna kategoria pojęciowa, obejmująca również czynności i działania wykazujące specyficznym ludzki, refleksyjny i celowy charakter. Dlatego w wielu przypadkach posługiwać się będą pojęciem czynności dla wyeksponowania specyficznych cech zachowań ludzkich. Por.: A. Kłosowska, *Socjologia kultury*, op.cit., s. 236.

³⁹ Por.: St. Ossowski, *Dziela*. Tom 1 – *U podstaw estetyki*. PWN, Warszawa 1966; A. Kłosowska, *Socjologia kultury*, op.cit.; S. Langer, *Nowy sens filozofii*. PIW, Warszawa 1976; S. Chomsky – recenzja z *Verbal Behavior* B.F. Skinnera w: *Lingwistyka a filozofia*, red. B. Stanosz. PWN, Warszawa 1977.

⁴⁰ J. Sławiński, *Socjologia literatury z poetyką historyczną* w: J. Sławiński, *Dzielo – Język – Tradycja*. PWN, Kraków 1974.

⁴¹ Ibidem, s. 66.

rozumiejąco przyjąć lub odrzucić taką możliwość komunikowania, której owo doświadczenie w sobie nie zawiera”⁴².

Zacytowane fragmenty określające kompetencję literacką nie mają, wbrew pozorom, tej samej wymowy i dotyczą nieco innych aspektów zdolności generatywnych. Fragment pierwszy, ujmujący kompetencję literacką jako „znajomość zbioru reguł” sugerowałby, że chodzi tu o „produkowanie i rozumienie wypowiedzi” według owych reguł, czyli zgodnie z określoną konwencją–kodem. Fragment drugi oraz inne zawarte w cytowanej pracy Sławińskiego stwierdzenia wskazują, że przez kompetencję literacką rozumie autor również zdolności pozwalające na wyjście poza ograniczony zasób doświadczeń, a więc pokonanie dotychczasowych konwencji–kodów.

Pewne niejasności w sposobie definiowania przez Sławińskiego kompetencji literackiej wynikają również z innych względów. Jeżeli bowiem za element kompetencji uznajemy „znajomość zbioru reguł wywiedzionych z wypowiedzi już zaistniałych”, to czym element ten różni się od „ogółu nabytych w drodze obcowania z literaturą umiejętności właściwego (...) rozumienia i wartościowania przekazu”, czyli wiedzy, pierwszego składnika kultury literackiej, który tym razem potraktowany został autonomicznie? Czyżby kompetencji literackiej nie dało się zdefiniować bez odwołania się do pozostałych składników szerszej całości, jaką dla Sławińskiego jest kultura literacka? Jaki jest więc logiczny status poszczególnych jej składników? Czy nie należy ujmować ich we wzajemnej zależności, która ujawnia się nawet wtedy, gdy chcemy od niej abstrahować? Przedstawiona przez Sławińskiego definicja kompetencji literackiej budzi jeszcze jedną, istotną jak się wydaje wątpliwość. Powstaje bowiem pytanie, czy pomimo powołania się na analogię z koncepcją kompetencji językowej Chomsky’ego, nie lokuje Sławiński źródeł kompetencji literackiej jedynie w doświadczeniu, w zespole reguł wywiedzionych z wypowiedzi już zaistniałych, pomijając tak istotną dla Chomsky’ego kwestię elementów uniwersalnych, które określają specyfikę i ogólne zasady procesu wywodzenia reguł? Źródłem owych elementów uniwersalnych nie jest bynajmniej doświadczenie, lecz wrodzona struktura umysłu ludzkiego, która czynność wywodzenia reguł w ogóle umożliwia, a przy tym reguluje.

Jedną z fundamentalnych zasad funkcjonowania zdolności generatywnych, a więc istotnego aspektu kompetencji kulturowej, odnaleźć można w tak zwanym procesie podejmowania ról (*role-taking process*), tak jak jest on ujmowany w koncepcjach interakcjonizmu symbolicznego⁴³. Analiza ta ujawnia zarówno wiele właściwości samych zdolności generatywnych, jak i nowe aspekty procesu uczenia się ról społecznych.

Uczenie się i rozpoznawanie ról odwołuje się do czynności, które podobnie jak w przypadku uczenia się języka są czymś więcej niż tylko biernym, mechanicznym powtarzaniem wyuczonych schematów. Rola społeczna jest w świadomości postrzegającej ją osoby rodzajem „koncepcji”, która, jak twierdzi R.H. Turner, jest wyraźnie odróżniana od sposobu jej aktualizacji w kontekście konkretnej i czasem specyficznej

⁴² Ibidem.

⁴³ M. Ziółkowski, *Znaczenie – Interakcja – Rozumienie. Studium z symbolicznego interakcjonizmu i socjologii fenomenologicznej jako wersji socjologii humanistycznej*. PWN, Warszawa 1981.

sytuacji, a więc od roli pojętej w sposób performatywny⁴⁴. Socjologowie często podkreślają społeczną istotę procesu uczenia się i respektowania wymogów roli. Nie powinniśmy jednakże pomijać także innych aspektów problemu, które ściśle się z nim wiążą i które współokreślają jego złożoność obserwowaną w praktyce społecznej.

Odwołując się do Turnera, stwierdzić możemy, że proces podejmowania ról wymaga aktywności o wysoce podmiotowym charakterze. Widać to chociażby na przykładzie elementarnej i powszechnej przeciw zdolności odróżniania roli jako idealizacyjnie pojętej normy czy wzoru od roli, która jest rzeczywiście realizowana. Aspekty podmiotowe w procesie podejmowania ról przejawiają się więc w zdolności do abstrahowania od wielu elementów czy komponentów sytuacji oraz od samego zachowania, które ocenia się jako nieistotne z punktu widzenia przyjmowanego modelu roli, jak również w stałym reinterpretowaniu jej znaczenia w kontekście nowych i zmiennych sytuacji.

Jeżeli przyjmiemy, że każdy „wizerunek” roli jest rodzajem struktury konstruowanej przy wydatnym zaangażowaniu imaginacyjnej pracy umysłu, to wydaje się, że założyć możemy, iż podkreślane tu elementy procesu podejmowania ról przejawiają istotne cechy zdolności generatywnych.

Analiza tego procesu każe jednocześnie zwrócić uwagę, że charakter i kierunek jego rozwoju określony jest przez kontekst społeczny, w którym aktualizują się zdolności o charakterze potencjalnym i który sam stwarza nowe potencjalności. W dalszej części artykułu przejdę zatem do określenia tego, co koncepcja kompetencji językowej Chomsky’ego i związany z nią sposób podejścia do zdolności generatywnych wydaje się pomijać, od czego abstrahuje, a co ma istotne znaczenie dla całości rozważań o kompetencji kulturowej i rzucić może wiele światła na mechanizmy jej wewnętrznej dynamiki.

Różne modele analiz: podejście opisowe i wyjaśniające

Interesujące implikacje oświetlające pewne aspekty kompetencji kulturowej i dające możliwość socjologicznego podejścia do zagadnienia zdolności generatywnych wynikają z krytyki koncepcji kompetencji językowej Chomsky’ego dokonanej przez D. Hymesa. Zwrócił on uwagę, że zarówno struktury, zdolności językowe, jak i proces posługiwania się językiem ujmuje Chomsky w całkowitej abstrakcji od kontekstu społecznego. Jest to zresztą całkiem świadomie głoszony przez niego postulat badania idealnego mówcy–słuchacza w jednorodnej społeczności językowej, abstrahujący od gramatycznie nieistotnych, według Chomsky’ego, warunków, jakimi są na przykład ograniczenia pamięci, zmiana uwagi i zainteresowania. Hymes usiłuje wykazać, że nie możemy wyjaśnić rzeczywistego aktu posługiwania się językiem jego funkcji, bez odwołania się do wzorów o charakterze kulturowym. Język jest dla niego, tak jak dla B. Malinowskiego, sposobem działania. Dziecko uczy się więc

⁴⁴ R.H. Turner, *Role-Taking, Role Standpoint and Reference Group Behavior*. „The American Journal of Sociology” 1959, nr 4, vol. LXI, s. 316–329.

w swojej społeczności językowej nie tylko reguł gramatyki danego języka, ale także reguł posługiwania się nimi⁴⁵. Aby być kompetentnym użytkownikiem języka, musimy być kompetentnymi członkami danej społeczności, znać nie tylko abstrakcyjnie pojętą gramatykę, ale również relacje pomiędzy różnorodnymi elementami zdarzenia słownego (*a speech event*) o zarówno czysto językowym, jak i kontekstualnym charakterze. Według Hymesa wiedza ta stanowi rodzaj socjolingwistycznej, albo ujmując rzecz szerzej, komunikatywnej kompetencji⁴⁶. Badania procesu posługiwania się językiem wymagają pytań o ukryty rodzaj wiedzy użytkowników języka, która rodzi się na gruncie o charakterze społeczno-kulturowym⁴⁷. Generalnym wnioskiem Hymesa jest stwierdzenie, że wiele aspektów kompetencji językowej nie może być wyjaśnionych na bazie abstrakcyjnych zdolności umysłu lub ogólnych prawidłowości gramatyki⁴⁸.

Spory na temat kompetencji językowej toczone we współczesnych dyscyplinach humanistycznych warto odnieść do bardziej ogólnej, tradycyjnej problematyki źródeł i charakteru oraz metod interpretacji społecznych czynności ludzi. Socjologia kultury S. Czarnowskiego może służyć jako przykład takiego radykalnie humanistycznego stanowiska, formułowanego w okresie międzywojennym. Poszukując wyjaśnienia zjawisk kultury, Czarnowski zaprzeczał istnieniu elementów kultury o charakterze uniwersalnym. Ekspozował jednocześnie skrajnie historycystyczną analizę, stwierdzając, że:

„Każdy lud, każda kultura jest czymś indywidualnym, wytworzonym przez historię indywidualną”⁴⁹.

Poza sytuacją historyczną, poza zespołem właściwym danej społeczności norm i wyobrażeń zbiorowych, będących według Czarnowskiego podstawą pojęć odcieranych, analiza zachowań kulturowych jest po prostu niemożliwa. Należy jednak zaznaczyć, że zainteresowania Czarnowskiego koncentrowały się nie tyle na zdolnościach do zachowań w dziedzinie kultury, co na ich wytworach, dlatego też stanowisko to rozpatrywane od strony problemu kompetencji kulturowej zawiera wiele skrajnie sformułowanych twierdzeń.

Uwzględniając krytykę, jakiej może być poddana koncepcja kompetencji językowej i zdolności generatywnych, w żaden sposób nie możemy pominąć ani też zredukować postawionych przez nią pytań, tak istotnych z punktu widzenia kompetencji kulturowej. Można zaryzykować twierdzenie, iż nie zrozumiemy czynności kulturowych człowieka, jeśli nie spytamy o naturę zdolności określonych jako generatywne, o to, w jaki sposób są one wykorzystywane i jak są w ogóle możliwe? Wydaje się jednak, że rozumienie nie może być pełne, jeśli nie zadamy jeszcze jednego co najmniej

⁴⁵ D. Hymes, *Why Linguistics Needs the Sociologist*. „Social Research”, Winter 1967.

⁴⁶ A. Piotrowski, *O pojęciu kompetencji komunikatywnej w: Zagadnienia socjo- i psycholingwistyki*, red. A. Schaff. Ossolineum, Wrocław 1980.

⁴⁷ T. Zgółka, *Społeczny status kompetencji lingwistycznej w: Zagadnienia socjo- i psycholingwistyki*, op.cit.

⁴⁸ D. Hymes, *Socjolingwistyka i etnografia mówienia w: Język i społeczeństwo*, red. M. Głowiński. Czytelnik, Warszawa 1980.

⁴⁹ S. Czarnowski, *Dziela*, t. II. PWN, Warszawa 1956, s. 203.

pytania: w jaki sposób i na jakiej drodze zdolności wymienione w dotychczasowej analizie rozwijają się i jak się ostatecznie manifestują w różnych środowiskach i typach społeczeństw?

Aby udzielić odpowiedzi na te pytania, niezbędne jest przesunięcie zainteresowań z własności umysłu i inteligencji ludzkiej jako problemu samego w sobie na analizę wykrytych struktur i jakości w społecznym kontekście ich realizacji. Wniosek ten odnieść można zarówno do czynności językowych, jak i szerzej – do czynności w całej dziedzinie kultury symbolicznej.

Krytyka koncepcji kompetencji językowej Chomsky'ego implikuje szereg spostrzeżeń o charakterze metodologicznym. Nasuwa się ogólny wniosek, że właściwe rozumienie kompetencji kulturowej oraz możliwość adekwatnego postawienia wielu pytań wymaga odróżnienia mieszanych niekiedy poziomów analizy. Zabieg ten pokazać może, że różne ujęcia fenomenu zachowań kulturowych, wbrew narzucającym się czasem pozorom, nie wykluczają się wzajemnie, a płynące z nich wnioski nie muszą być sprzeczne, gdyż odwołują się do różnych aspektów tego tak złożonego przecież zjawiska.

Jeżeli kompetencję kulturową rozumiałoby się jako zdolność realizowania w konkretnych zachowaniach form o charakterze powszechnym, to doświadczenie zmusza do odrzucenia takiej koncepcji wobec stwierdzenia olbrzymiej różnorodności działań. W świetle przeprowadzonej już analizy widzimy jednak, że na problem ten musimy spojrzeć inaczej, jako na pewną „szansę”, a więc zasób potencjalnych możliwości posiadanych przez umysł jednostki ludzkiej wchodzącej w proces rozwoju kulturowego, jako na zespół cech określających specyficzne predyspozycje uczenia się kultury, jako na konkretny mechanizm posługiwania się rozwiniętymi już zdolnościami czy nawet wyuczonymi umiejętnościami. Wymienione tu kryteria odwołują się do różnych poziomów lub aspektów kompetencji, których wyróżnienie wydaje się nieodzowne.

Konieczność poczynienia odpowiednich rozróżnień uznaje zarówno Chomsky, jak i Hymes, który adaptuje do potrzeb studiów etnograficznych dwa pojęcia – rozróżnienia zaproponowane przez Chomsky'ego. Są to rodzaje adekwatności w podejściu do przedmiotu analiz, a mianowicie: trafność czy adekwatność o charakterze opisowym (*descriptive adequacy*) oraz adekwatność o charakterze wyjaśniającym (*explanatory adequacy*)⁵⁰. Pojęcie pierwsze oznacza podejście zmierzające do zdania sprawy z takiego rodzaju „ukrytej” wiedzy uczestników danej kultury, która odpowiadałaby, używając terminu Kmity, regułom interpretacji kulturowej. Pojęcie drugie – adekwatność wyjaśniająca – oznacza skoncentrowanie się na analizie zdolności umożliwiających pozyskiwanie tego rodzaju wiedzy oraz posługiwanie się nią⁵¹.

Studia o charakterze etnograficznym, dotyczące specyficznych form kulturowych, koncentrują się wokół poziomu związanego z podejściem opisowym. Hymes dodaje,

⁵⁰ N. Chomsky wyróżnił w sumie trzy poziomy adekwatności w analizie zachowań językowych: obserwacyjną, opisową i wyjaśniającą. Por. G. Helbig, *Dzieje językoznawstwa nowożytnego*. Ossolineum, Wrocław 1982.

⁵¹ D. Hymes, *The „Wife” Who „Goes out” Like a Man. Reinterpretation of a Clackmas Chinook Myth*. „Social Science Information” 1968, nr 7, vol. 3, s. 176.




że zachowania kulturowe stanowiące przedmiot analiz etnograficznych wynikają co prawda z wrodzonych, ogólnych zdolności, specyficznych dla gatunku ludzkiego, jednakże muszą one być rozpatrywane poprzez pryzmat konkretnej kultury.

Podsumowując dotychczasowe rozważania wraz z propozycjami dalszych różnic w ramach szerzej pojętej całości, to znaczy ogólnie pojętej kompetencji kulturowej, skonstruować można schemat ujmujący zasadnicze jej poziomy oraz relacje między nimi.

Najwyższy poziom analizy, odpowiadający kategorii „podstaw o charakterze uniwersalnym”, odnosi się do najbardziej abstrakcyjnie pojętych zdolności, które mogą realizować się na bardzo różnych kierunkach realnie przebiegającego rozwoju. Określają one najogólniejsze zasady zdolności generatywnych, które pomimo swego nie w pełni jeszcze zbadanego i niewyjaśnionego charakteru zasługują, aby stać się przedmiotem naukowych dociekań.

Wzory kultury tworzą rozległą sferę różnorodnych, mniej lub bardziej rozpowszechnionych norm–konwencji, określających proces szeroko rozumianego uczestnictwa w kulturze. Wykazują one silny związek z charakterem praktyki społecznej, posiadają szereg obiektywnych uwarunkowań.

Tabela 1. Poziomy kompetencji kulturowej oraz jej analizy

Zasady o charakterze uniwersalnym Zasady zdolności generatywnych				
Wzory kultury	Wzory ogólne			
	Wzory szczegółowe zgodne z wymogami kontekstu sytuacyjnego			
Indywidualny akt zachowania		Realizacja		

Źródło: opracowanie własne – L.K.

Analizując sposób, w jaki wpływają one na przebieg zachowań kulturowych, wyróżnić możemy kontinuum wzorów o różnym stopniu ogólności. Na jednym krańcu kontinuum znajdują się więc wzory o możliwie ogólnym, abstrakcyjnym charakterze, które proponowałbym w związku z tym określić jako wzory ogólne. Ze względu na swój abstrakcyjny charakter wzory te pozwalają uczestnikom danej kultury stanąć, jak to określa L.S. Wygotski, „ponad sytuacją”, nie przyjmować związku wrażeń

za związek rzeczy, wyjść poza jedynie asocjacyjną percepcję rzeczywistości poprzez możliwość uchwycenia związków, które Wygotski określa jako ponadempiryczne⁵².

Przykładem wzoru o niezwykle wysokim stopniu ogólności może być ten opisany przez R. Benedict na podstawie badania społeczności indiańskich – wzór kultury ujmowanej jako całość. Wyróżnione przez nią apolliniński i dionizyjski typy kultury określają ogólną zasadę organizacji wartości i zadania określonej kultury. Trzeba jednak zaznaczyć, rozpatrując wzory kultury w odniesieniu do kompetencji kulturowej, iż należy brać pod uwagę ich odzwierciedlenie w realnych zachowaniach uczestników badanej kultury. Odnosi się to również do wzorów o najwyższym stopniu ogólności. Identyfikacja i opis owych wzorów nie mogą być wynikiem zbyt arbitralnego zabiegu badacza.

W przeciwieństwie do wzorów ogólnych, wzory szczegółowe drobiazgowo określają formy, znaczenia i cele zachowań kulturowych w postaci rytuałów, ceremonii czy po prostu etykiety właściwej dla konkretnych osób i w konkretnych sytuacjach.

Zakres zachowań będących realizacją ogólnego wzoru kultury, zakres tworzonego przezeń obszaru orientacji, a więc stopień ogólności wzoru może być bardzo różny. To, czy na użytek konkretnego badania odwołujemy się do wzorów o mniejszej lub większej ogólności, zależy od postawionego przed nami zadania, od jego przedmiotu, sposobu ujęcia wzorów i zakresu uwzględnianych zjawisk. Nawet w najbardziej szczegółowo pojętym wzorze znajduje się pewien niezbędny pierwiastek ogólności, bez którego wzór ten nie mógłby być wzorem, a więc – pewna minimalna doza abstrakcji.

W stosunku do problemu kompetencji kulturowej znaczenia nabiera jednak nie tyle określenie stopnia ogólności wzoru⁵³, ile problem jego funkcjonowania w umyśle respektującego ów wzór uczestnika danej kultury. Rozpoznanie stosunków ogólności poszczególnych wzorów wraz z odpowiednią ich identyfikacją uznać należy za opisowy i wstępny sposób podejścia do problemu kompetencji kulturowej. Poprzez on bardziej zasadnicze w analizie kompetencji pytania, odnoszące się do podejścia wyjaśniającego i dotyczące zdolności umożliwiających uczenie się wzorów oraz posługiwanie się nimi. Jest to pytanie odnoszące się do umiejętności porządkowania i wybierania wzorów w konkretnych sytuacjach. Jest to pytanie o to, w jaki sposób wiemy, że jedne wzory wynikają z innych?

Czynniki ze wszystkich wyróżnionych poziomów nakładają się na siebie w indywidualnym akcie zachowania kulturowego. Akt ten tworzy jednocześnie jakościowo

⁵² L.S. Wygotski, *Wybrane prace psychologiczne*. PWN, Warszawa 1971.

⁵³ Podobnie jak czynności identyfikacji i opisu wzorów kultury, tak również określenie ich powiązań, szczególnie kierunków wzajemnego usensowniania, nie może być zbyt dowolną konstrukcją badacza, odbiegającą od rzeczywistych doświadczeń ludzi. Problem ten wiąże się z tzw. dystrybutywnym ujęciem kultury, na które wskazuje A. Kłoskowska, pisząc: „...zatrzymując się przy dystrybutywnym ujęciu kultury, należy wrócić do zagadnienia nadrzędności i podrzędności kultur. Ustalenie takiego stosunku nie stanowi wyłącznie rezultatu taksonomicznych zabiegów badacza. Pomiędzy realnie funkcjonującymi jednostkami kulturowymi w doświadczeniu ich członków istnieją związki i zależności wyrażające się w powiązaniu dziedzin działań kulturalnych i podporządkowaniu pewnych form innym...” (A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, op.cit., s. 89).

nowy poziom o własnych cechach, wynikających z procesu jego realizacji, zawsze w jakiś sposób niepowtarzalnej. Problem kompetencji kulturowej odnosi się do wiedzy i zdolności ze wszystkich wyróżnionych tu poziomów, są to bowiem poziomy samej kompetencji i jej analizy. Istotną cechą kompetencji jest także nie tylko znajomość poszczególnych odrębnie ujętych wzorów, zarówno o ogólnym, jak i szczegółowym charakterze, ale również znajomość relacji istniejących między wzorami.

Wynikający stąd problem relacji, jakie kształtują się w świadomości uczestnika danej kultury między wzorami zarówno tego samego, jak i różnych poziomów ogólności jako aspektu kompetencji, prowadzi do następujących pytań: jaka jest natura owych relacji? w jaki sposób i pod wpływem jakich warunków ulegają one zmianie? jakie są praktyczne konsekwencje „zderzenia” czy choćby rozbieżności wzorów, na przykład w dziedzinie dydaktyki szkolnej?⁵⁴ do jakiego stopnia wzajemne oddziaływanie różnego typu zachowań spowodować może powstanie trwałych i znaczących zależności jako efektu owych oddziaływań? jaką rolę we wszystkich tych procesach odgrywa kontekst społeczny? Są to pytania o wpływ na przykład świadomości naukowej na kształt świadomości potocznej, o związki i konsekwencje działań podejmowanych w różnych dziedzinach kultury.

W ten oto sposób skonstruowany został teoretyczny model kompetencji kulturowej, syntetyzujący różne jej aspekty i poziomy. Wydaje się, że może on być użyteczny w stawianiu, ale także i w porządkowaniu pytań dotyczących istotnych aspektów zachowań kulturowych, w stosunku do których implikuje określoną zasadę ich organizacji, potraktowanej jako odrębny przedmiot analiz.

Twórcze aspekty kompetencji kulturowej

Wyróżnienie odrębnych poziomów, na których przejawiają się odmienne cechy kompetencji kulturowej, pociąga za sobą możliwość wyodrębnienia jej aspektów twórczych.

1. To zdolność do „odkrywania” czasami bardzo subtelnych i abstrakcyjnych struktur i reguł organizacji otaczającego świata, szczególnie świata kultury symbolicznej, oraz dokonywania na nich różnorodnych kombinacji, zgodnie z ogólnymi zasadami zdolności generatywnych. Jest to więc zdolność do nauczania się i mody-

⁵⁴ Analizując skuteczność oraz mechanizmy nauczania szkolnego uczniów pochodzących z najniższej w hierarchii społecznej położonych grup, A. Davis stwierdził, że pierwszym krokiem poprzedzającym wysiłki edukacyjne nauczyciela powinno być rozpoznanie tych wzorów wykształconych w dotychczasowym procesie socjalizacji uczniów, które w momencie rozpoczynania nauki szkolnej stanowią dla nich przedmiot odniesienia. Nauczyciel musi więc uwzględnić, jakie znaczenie w kulturowo ukształtowanej świadomości uczniów ma szkolny proces uczenia, sama postać nauczyciela, poszczególne jego działania, w jaki sposób traktowane jest podporządkowanie się jego poleceniom? Ta sama forma zachowania – agresywność w stosunku do nauczyciela, jak opisuje Davis – karana jest w środowisku klas średnich, ale uznawana za całkowicie normalną w kulturze slumsów. Nie sposób zrozumieć więc zachowań szkolnych ucznia, nie odwołując się do wzorów funkcjonujących w środowiskach pozaszkolnych. (A. Davis, *Social-Class Influences upon Learning*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1958).

fikacji kodów określonej kultury. Na poziomie wzorów o charakterze szczegółowym element kombinacji ujawnia się w nowych, niestandardowych sytuacjach o zmieniających się elementach i kontekście, w których dokonać należy równie niestandardowego wyboru, będącego w wielu przypadkach właśnie kombinacją wzorów (norm) zachowania, zgodnie z potrzebami nietypowej sytuacji. Uczenie się i kombinacja wzorów mają, jak się wydaje, wspólny aspekt – jest nim „odkrywanie” nowych struktur, dlatego też potraktowane zostały tu łącznie.

2. Kolejny twórczy aspekt kompetencji kulturowej dotyczy zdolności generowania czynności kulturowych według odkrytych już poznanych struktur i reguł, a więc według opanowanych kodów, na których nie dokonuje się tym razem kombinacji i których nie poddaje się modyfikacjom, lecz działa zgodnie z nimi. Na ogół nie zwraca się uwagi, że zdolności te nawet w przypadku codziennych, potocznych zachowań odwoływać się muszą do abstrahującej pracy umysłu, który w płynnym strumieniu rzeczywistości dostrzec musi swoistą „gramatykę kultury”. Rozpoznanie owej gramatyki wymaga jednak nie tylko znajomości poszczególnych reguł i kodów, a więc wzorów danej kultury, ale także umiejętności posługiwania się nimi w kontekście konkretnej sytuacji ich użycia. Hymes twierdzi na przykład, że dziecko, które niezależnie od sytuacji wypowiadałoby zdania danego języka z jednakowym prawdopodobieństwem, byłoby monstrum społecznym. Należy też pamiętać, że każdy moment realizacji kodu ma swą własną charakterystykę, wynikającą z niepowtarzalnego „nałożenia się” różnych poziomów kompetencji kulturowej w konkretnym akcie zachowania kulturowego, przebiegającego w konkretnej sytuacji i będącego zawsze zachowaniem konkretnych osób.

Rola kontekstu społecznego w kształtowaniu typu kompetencji kulturowej

Wspomniałem już, że pełna analiza realnego kształtu kompetencji kulturowej wymaga uwzględnienia zarówno czynników określających ogólne zasady zdolności generatywnych, jak i oddziaływań kontekstu społecznego. Oba rodzaje czynników stwarzają właściwy sobie obszar szans rozwojowych kompetencji kulturowej. Aby więc koncepcję zdolności generatywnych uczynić istotnie pomocną w analizie zróżnicowanych czynności kulturowych, niezbędne okazuje się badanie owych abstrakcyjnie pojętych predyspozycji w realnym procesie ich aktualizacji. Istotną wskazówką może być tu postulat, jaki Rymes zgłosił w odniesieniu do badań czynności językowych. Twierdzi on, że należy dokonać zdecydowanego rozróżnienia pomiędzy tym, co dla języka jest potencjalne, oraz tym, co jest rzeczywiście aktualizowane w wypowiedziach jego użytkowników⁵⁵. W efekcie więc badanie kompetencji kulturowej uwzględnić musi również mniej abstrakcyjne poziomy analizy, chociaż nie może być do nich sprowadzone. Kompetencja kulturowa jest zawsze czymś innym niż kompetencją. Realizujące ją osoby są zawsze członkami określonej społeczności.

⁵⁵ Z.D. Hymes, *Why Linguistics Needs the Sociologist*, op.cit., s. 635–636.

Formalnie te same albo podobne formy zachowań kulturowych wewnątrz różnych grup i społeczeństw mogą znacznie różnić się pod względem spełnianych przez nie funkcji. Różnice te mogą nie być widoczne w czysto zewnętrznych, powierzchniowych formach zachowań, mogą się jednak wiązać z bardzo różnymi systemami kompetencji. Dla przykładu, wielu ludzi używa tych samych pojęć i odwołuje się do tych samych symboli, jednakże cechy kompetencji, których czynności te są realizacją, mogą wykazywać znaczny stopień zróżnicowania. (Charakterystyka ta nie dotyczyłaby najbardziej abstrakcyjnych poziomów kompetencji). Fakty te nie mogą być pominięte w badaniu realnej kompetencji konkretnych osób i grup. Można się pod tym względem zgodzić z Czarnowskim, według którego: „będą i muszą być grupy, których kultura duchowa będzie miała znamiona więcej lub mniej mistyczne, więcej lub mniej artystyczne, więcej lub mniej intelektualne, i to przy skądinąd jednakim stopniu rozwoju ogólnego”⁵⁶.

Wielką rolę procesu kształcenia w formułowaniu określonego typu kompetencji ujawniają prace L.S. Wygotskiego, który we właściwej sobie terminologii analizował mechanizmy rozwoju wyższych form zachowań kulturowych. Nauka szkolna przebiegająca w szczególnie uporządkowany, zaplanowany sposób rozwija dyskursywne formy komunikacji i prowadzi, według niego, do wykształcenia uświadomionych form intelektualnej autorefleksji. Charakter naszych czynności umysłowych ulega w ten sposób systematycznym przeobrażeniom, stają się one bowiem przedmiotem samoobserwacji i samokontroli⁵⁷. Dodać możemy, że rodzaj zachowań i stanów podlegających owym samooglądowym zabiegom może być bardzo różny – zależy to od charakteru przyswajanych pojęć, myśli i idei, od kierunku procesu kształcenia⁵⁸. Niezależnie jednak od tego, czy weźmiemy pod uwagę humanistyczny czy techniczny typ edukacji, nauka szkolna wywiera istotny wpływ na kształtowanie się ogólnego typu kompetencji kulturowej.

Autorefleksja intelektualna jako rodzaj samoobserwacji nie jest wynikiem jedynie procesu kształcenia, przynajmniej przy wąskim jego rozumieniu. Charakter kompetencji kulturowej określany jest przez ogół czynników warunkujących szeroko rozumiane uczestnictwo w kulturze, czasami w ramach całkowicie odmiennych modeli socjalizacji wewnątrz grup i klas społecznych. Na przykład Basil Bernstein szczególną rolę w tym procesie przypisuje dominującemu w danej społeczności sposobowi mówienia (*a speech mode*). Wyróżnia on dwa zasadnicze typy mowy charakterystyczne dla klasy średniej oraz niektórych grup klasy robotniczej (*lower working class*). Sposób mówienia, który dominuje w klasie średniej, staje się formą „postawy teoretycznej”. Zachowania językowe są tu przedmiotem samoobserwacji, postrzega się odrębną rolę i znaczenie języka. W przypadku wielu grup klasy robotniczej używany przez nie typ języka, opartego na ograniczonym kodzie, kształci, według Bernsteina, jakościowo inny typ orientacji w stosunku do świata i osób. Rozwija

⁵⁶ S. Czarnowski, *Dziela*, op.cit., s. 203.

⁵⁷ L.S. Wygotski, *Wybrane prace psychologiczne*. PWN, Warszawa 1971. Por. także: M. Gołaszewska, *Świadomość piękna*. PWN, Warszawa 1970; W. Pawluczuk, *Żywiol i forma*. PWN, Warszawa 1978.

⁵⁸ C.P. Snow, *The Cultures and a Second Look*. The University Press, Cambridge 1964.

raczej konkretno-opisową niż abstrakcyjną wizję rzeczywistości; z racji swej ograniczonej limituje typ bodźców, na które posługujące się tym językiem dziecko uczy się reagować⁵⁹.

Niezbędna wydaje się tu pewna uwaga krytyczna. Kultura związana z „kodem ograniczonym”, to znaczy z sytuacją dominacji tego kodu, nie ogranicza form stymulacji kulturowej w ogóle, ale tylko pewne ich rodzaje, którym sprzyja „kod rozwinięty”, odpowiadający sposobowi mówienia pielęgnowanemu w klasie średniej. W późniejszych pracach Bernstein częściowo modyfikuje swoje stanowisko i stwierdza, że można postawić pytanie, czy rozwój dyskursywnych form komunikacji i budowana na tej podstawie osobowość intelektualna typowego przedstawiciela klasy średniej nie pozbawia go pewnych cennych obszarów wrażliwości, które rozwijają się w kulturze odpowiadającej kodowi „ograniczonemu”.

Uwaga ta prowadzi w sumie do takiego samego wniosku, jaki nasuwa się w związku z refleksją nad rolą środowiska społecznego w kształtowaniu typu kompetencji kulturowej. Środowisko społeczne jest jednym z głównych czynników ukierunkowujących rozwój kompetencji kulturowej na jej niższych, mniej abstrakcyjnych poziomach.

Wnioski

1. Refleksja nad problemem kompetencji kulturowej wymaga odwołania się do różnego typu zdolności rozważanych na odmiennych poziomach analizy, uwzględniających różne obszary warunkujących je czynników. Wydaje się w związku z tym, że przez kompetencję kulturową należy rozumieć ogół dających się zidentyfikować zdolności. Wszelkie teorie utożsamiające kompetencję jedynie z poszczególnymi jej aspektami będą zawsze w mniejszym lub większym stopniu jednostronne. Przedstawione tu syntetyczne rozumienie kompetencji prowadzi jednoznacznie do postawienia pytania o z a s a d ę i n t e g r a c j i poszczególnych jej aspektów, a także poszczególnych rodzajów kompetencji kulturowej, jak na przykład kompetencji muzycznej, plastycznej, literackiej⁶⁰ oraz wielu innych.

2. Przyjęcie założenia o istnieniu specyficznych zdolności określonych jako generatywne, stanowiących istotny aspekt kompetencji kulturowej i mających wykazać nieadekwatność behawiorystycznej czy też wąskosocjologicznej analizy zachowań kulturowych, łączyć się musi z postawieniem następujących pytań: czy wszystkie właściwości zdolności generatywnych mają charakter statycznej, raz na zawsze określonej struktury? w jakim stopniu zdolności te mogą mieć własną, wewnętrzną

⁵⁹ B. Bernstein, *Language and Social Class*. „The British Journal of Sociology” 1959, nr 4, vol. XI, s. 276.

⁶⁰ Zgodnie z przyjętymi w niniejszym artykule zasadami rozumienia kompetencji kulturowej, poszczególne jej rodzaje stanowią także sumę nakładających się i powiązanych poziomów zdolności. Skonstruowane na tych przesłankach pojęcie kompetencji literackiej obejmowałoby wszystkie wyróżnione przez Sławińskiego składniki kultury literackiej, ujmując je we wzajemnej zależności, manifestującej się w procesie tworzenia i odbioru literatury.

dynamikę, ujawniającą się w trakcie wnikliwych badań rozwoju intelektualnego oraz innych form zachowań w dziedzinie kultury symbolicznej? w jakiej mierze badania te wykazują, że stopień złożoności aktywności generatywnej rozpatrywać należy w powiązaniu z oddziaływaniem kontekstu społecznego? do jakiego stopnia kontekst ten może mieć, dla określonego rodzaju zdolności, stymulujący bądź też represywny charakter, kształtując różne sposoby ekspresji i wrażliwości uczestników danej kultury?⁶¹.

⁶¹ N. Kaplan, *The Relation of Creativity to Sociological Variables in Research Organizations* w: C. Tylor, F. Barron, *Creativity: Its Recognition and Development*. New York, London 1963; C. Tylor, *Some Relations between Communication Abilities and Creative Abilities* w: C. Tylor, F. Barron, *Creativity...*, op.cit.; A. Davis, *What Are Some of the Basic Issues in Relation of Intelligence Tests to Cultural Background* w: *Intelligence and Cultural Differences. A Study of Cultural Learning and Problem-solving*, red. A. Davis. The University of Chicago Press, Chicago 1951.

Socjologia rozwoju kulturowego

Rozważania i propozycje

Interdyscyplinarne tendencje rozwoju współczesnych nauk humanistycznych rzucają nowe światło na wiele od dawna diskutowanych problemów. Pojęcie rozwoju kulturowego człowieka w jego osobowym, indywidualnym wymiarze kojarzy się na ogół z refleksją o bardziej psychologicznym niż socjologicznym charakterze. Artykuł niniejszy stanowi próbę wykazania, że tak być nie musi.

I

Myśl, że każdy z języków jest wytworem o jednakowym stopniu złożoności, równie daleko odbiegającym od systemów komunikacyjnych zwierząt, to jedno z kluczowych założeń zdobywających coraz większe znaczenie i popularność generatywnych ujęć języka. Co interesujące, myśl tę równie silnie podkreślał E. Sapir, który jako jeden z pierwszych prowadził badania językoznawcze o antropologicznym nastawieniu. Odrzucał on koncepcję myślenia „prymitywnego”, a także twierdzenie o jego prelogicznym charakterze oraz niezdolności rozwijania wyższych form abstrakcji⁶².

Znaczenie tej uwagi jest o tyle istotne, że to właśnie E. Sapir ze swym następcą B. Whorfem przyjmowali, iż pomiędzy poszczególnymi językami istnieje zasadnicza różnica w sposobie systematyzacji podstawowych pojęć, i w związku z tym wzajemna ich nieprzekładalność jest w pewnym sensie nieuchronna. Według Sapira języki są niewspółmierne, tak jak niewspółmierne są dwa systemy punktów na płaszczyźnie, wyznaczone w odniesieniu do odmiennego układu współrzędnych⁶³. Każdy język w odmienny sposób organizuje percepcję otaczającego nas świata. Czyni to choćby poprzez właściwe mu słownictwo odzwierciedlające zajęcia i zainteresowania danej społeczności językowej.

Sapir z pewnością zgodziłby się z brytyjskim językoznawcą J. Lyonsem stwierdzającym, że „słownika żadnego języka nie można uznać za bogatszy lub uboższy,

⁶² Por. R. Schaff, *Język a poznanie*, rozdz. „Etnolingwistyka. Hipoteza Sapira-Whorfa”. Charakteryzując rolę Sapira, Schaff podkreśla, „że nie uprawiał on żadnych spekulacji ani nie zajmował się filozofią języka. Był niewątpliwie wielkim i bardzo wszechstronnym językoznawcą, który położył ogromne zasługi w dziedzinie badania języków plemion Indian amerykańskich. Jego refleksje ogólne na temat kulturowośćnej roli języka są próbą uogólnienia konkretnych badań i wyników obserwacji” (s. 89).

⁶³ E. Sapir, *Conceptual Categories in Primitive Language* w: *Language in Culture and Society*, red. D. Hymes. Harper and Row, New York–Evaston–London 1964.

w absolutnym sensie tego słowa, od słownika jakiegokolwiek innego języka. Każdy język ma słownictwo dostatecznie bogate, by można w nim było wyrazić wszystkie rozróżnienia ważne dla społeczności, która się tym językiem posługuje”⁶⁴.

Do wniosku takiego doszedł również B. Whorf, stwierdzając, że wiele języków Indian amerykańskich, a także preliterackich języków Afryki obfituje w bardzo wyrafinowane i nieznanne w językach europejskich rozróżnienia logiczne dotyczące związków przyczynowych, rodzajów działań, cech opisujących ich dynamikę⁶⁵. Nie można się więc zgodzić, utrzymuje Whorf, iż języki te nie mają kategorii pozwalających na rozwinięcie sposobów myślenia określanych przez przedstawicieli współczesnych cywilizacji jako racjonalne, z formalnego punktu widzenia. Pod wieloma względami, a co istotne, właśnie pod względem bogactwa rozróżnień logicznych języki te daleko wyprzedzają języki europejskie⁶⁶. Whorf powołuje się na badania języka plemienia Bantu w środkowej części Afryki, zrealizowane przez M.H. Watkina. Język ten jest, według niego, przykładem szczególnym. Uwrażliwia on na przyczynowe aspekty działań, ma aż siedem czasów przeszłych, których użycie zależy nie tylko od przywołanego okresu przeszłości, ale od szeregu związków łączących dokonywane w nim działania z obecnym stanem rzeczy. Z tego punktu widzenia język społeczności „prymitywnych” stwarzać może lepsze podstawy myślenia racjonalnego niż język europejskich filozofów, a myślenie oparte na tym języku może, według Whorfa, funkcjonować na znacznie bardziej złożonym poziomie, niż dzieje się to w przypadku ludzi „cywilizowanych”. Analizując wybrane przykłady, stwierdza on, że pod wieloma względami język angielski, zestawiany z językiem plemienia Hopi, jest jak maczuga w porównaniu do rapiera. Chociaż wnioski te wydawać się mogą szokujące, zignorować ich dzisiaj już nie można.

Uznając decydujący wpływ języka na posiadaną przez jego użytkownika „wizję świata” i stwierdzając jednocześnie olbrzymią ich różnorodność oraz wzajemną nieprzekładalność, a także odwoływanie się do odmiennych jakości doznaniowych, Sapir i Whorf odwołują zmienność funkcjonalnych jakości języka. Z drugiej strony podkreślają zarazem stałe jego funkcje, polegające na tym, że kategoryzuje on i porządkuje wszystkie najistotniejsze z perspektywy danej grupy zjawiska. Mówiąc o rozwoju kulturowym, musimy pojęcie to odnosić do tych właśnie doświadczeń. Pojawia się jednak pytanie, czy różne języki odgrywają w tym rozwoju taką samą rolę?

⁶⁴ J. Lyons, *Chomsky*. Wiedza Powszechna, Warszawa 1975, s. 23.

⁶⁵ B.L. Whorf, *A Linguistic Consideration of Thinking in Primitive Communities w: Language in Culture and Society...*, op.cit.

⁶⁶ E. Sapir, w przytoczonym już artykule *Conceptual Categories in Primitive Language* stwierdza, że język nie jest tylko mniej lub bardziej systematycznym zestawem kategorii klasyfikujących doznawane przez człowieka doświadczenia. Język jako samoistna (*self-contained*) twórcza organizacja symboliczna modeluje sam proces ich doznawania poprzez projekcję ukrytych w języku oczekiwań na obszar postrzeganej rzeczywistości. W artykule tym znajdujemy też bardzo interesującą z punktu widzenia semiotyki strukturalnej myśl, że język przypomina pod pewnymi względami system matematyczny, rejestrujący doświadczenie jedynie w swych „najsurowszych początkach”, i przekształca się następnie w samowystarczalny system językowy, który nakreśla ramy dla całokształtu ujmowanych przez niego doświadczeń zgodnie z własnymi ograniczeniami o charakterze formalnym. W ten sposób język wywiera, według Sapira, tyrański wpływ na naszą orientację w świecie.

II

Na interesujące implikacje rozważań Sapira-Whorfa, przyjmując ekwiwalentność zadań języka w różnych społecznościach, wskazuje twórca etnografii komunikowania, D. Hymes. Podkreśla on, że funkcjonalna rola języka w relacji do kształtowanej przez niego wizji świata jest w analizach Sapira i Whorfa zawsze taka sama⁶⁷. Znaczy to, według Hymesa, że nie efekt oczywistości, ale mechanizm wpływu języka przyjęty jest jako coś stałego. Tymczasem stopień i natura interakcji języka z całokształtem działań społecznych danej grupy wykazują duże, jak twierdzi, różnicowanie. Wynika to z niejednakowego miejsca i roli języka w życiu społecznym owych grup. Ujmując język za Bronisławem Malinowskim jako sposób działania, Hymes stwierdza, że analiza porównywalnych w różnych społecznościach sytuacji zachowań językowych uwidacznia, iż stopień i zasięg użycia języka mogą być różnorakie. Różnicowanie „miejsca” – jak określa to Hymes – języka w systemie komunikacyjnym danej grupy nie może pozostawać bez wpływu na sposób jego funkcjonowania. Wniosek ten odnosi Hymes do językowych czynników kształtujących wizję świata⁶⁸. Zważywszy na fakt, że to, co język we właściwy sobie sposób ujawnia i porządkuje, nie jest obojętne dla tego, ku czemu owa wizja motywuje, na co uwrażliwia i jakim zespołem sensów operuje, możemy mówić o językowych czynnikach rozwoju i pytać o ich socjologiczne uwarunkowania.

Również Basil Bernstein podejmuje analogiczną krytykę pewnych aspektów koncepcji Sapira i Whorfa, stwierdzając, że zakładany przez niego wpływ, jaki na procesy percepcyjno-poznawcze człowieka wywiera forma używanego przez niego języka, odbywa się poza „porządkiem instytucjonalnym”, a więc poza strukturą stosunków społecznych. „Innymi słowy – pisze Bernstein – więź między językiem, kulturą i zwyczajowym myśleniem realizuje się bez pośrednictwa struktury społecznej”⁶⁹.

Podobnie więc jak Hymes, Bernstein uzależnia funkcjonalną rolę języka od zadań, jakie nakłada na język forma życia społecznego danej grupy. Różne formy struktury społecznej kładą nacisk na różne możliwości zawarte w sposobach użycia języka. To funkcjonalny związek z grupą społeczną różnicuje formy językowe, jeden z najważniejszych środków „wydobywających” i „wzmacniających” określone sposoby odczuwania i myślenia⁷⁰.

Gdyby wnioski te przenieść na całokształt czynności kulturowych człowieka, na wszystkie rodzaje kompetencji w dziedzinie kultury symbolicznej⁷¹, oznaczałoby to, że realny sposób ich funkcjonowania, zakres i charakter stwarzanych, stymulowa-

⁶⁷ D. Hymes, *Toward Ethnographies of Communication* w: idem, *Foundation in Sociolinguistics. An Ethnographic Approach*. University of Pennsylvania Press, London 1977.

⁶⁸ Ibidem, s. 18.

⁶⁹ B. Bernstein, *Socjolingwistyka a społeczne problemy kształcenia* w: *Język i społeczeństwo*, red. M. Głowiński. Czytelnik, Warszawa 1980, s. 90.

⁷⁰ B. Bernstein, *Aspects of Language and Learning in the Genesis of the Social Process* w: *Language in Culture and Society...*, op.cit., s. 251.

⁷¹ Por. L. Korporowicz, *Kompetencja kulturowa jako problem badawczy*. „Kultura i Społeczeństwo” 1983, nr 1. Przez kompetencję kulturową rozumiem całokształt zintegrowanych, dynamicznie oddziału-

nych, a co ważniejsze, rzeczywiście społecznie realizowanych przez nie możliwości w poważnym stopniu określa rola, jaką wyznacza danym formom czynności kulturowych całokształt stosunków społecznych, właściwych dla branych pod uwagę grup. Oznacza to również, że stosunki te na pewne kierunki rozwoju owych możliwości działać mogą blokująco, a inne w istotny sposób „dowartościowywać”. Dla przykładu: inną rolę odgrywa taniec w plemiennych społecznościach Afryki, inną w zindustrializowanych i zurbanizowanych społecznościach wielkich miast, szczególnie wtedy, gdy analizujemy jego funkcje symboliczne. Wśród niektórych plemion Afryki, jak również wśród społeczności murzyńskich i indiańskich Stanów Zjednoczonych, taniec służy pobudzeniu mistycznych, gwałtownych doznań, w czasie których tańczący zbliżeni są do stanu upojenia narkotycznego, stając się niewrażliwymi na bodźce zewnętrzne.

Podobnie zróznicowaną rolę w całokształcie życia społecznego obserwować możemy w przypadku śpiewu. Trudno byłoby pod tym względem porównać wielkie znaczenie, jakie przypisują tym czynnościom ludowe społeczności Gruzji i kręgi towarzyskie najbardziej nawet rozśpiewanych warszawiaków.

Na interesujące prawidłowości widziane z perspektywy różnorodności zadań stawianym poszczególnym dziedzinom życia kulturowego⁷² przez właściwy im kontekst stosunków społecznych i ujawniane przez te dziedziny możliwości wskazują – odczytane pod tym kątem – niektóre studia Maxa Webera. W swych pracach z zakresu socjologii religii pisze on, że:

„Hellenizm, mimo wszelkich zastrzeżeń, jaki patrycjat miejski wysuwał wobec dionizyjskiego kultu upojenia, cenił intensywną orgiastyczną ekstazę jako boskie upojenie, łagodną formę euforii wywołanej przede wszystkim rytmem i muzyką (...). Właśnie helleńska warstwa panująca współżyła od dzieciństwa z łagodną formą ekstazy. Od czasów zapanowania dyscypliny hoplitów brak było w Helladzie warstwy o takim prestiżu społecznym, jakim w Rzymie cieszyła się szlachta urzędów (...). Poczucie godności szlachty rzymskiej (...) nakazywało jej odrzucać ekstazę, jako coś niegodnego wytwornego człowieka i równie niegodziwego jak taniec (...). Z tańcem kultowym można się było spotkać jedynie w najstarszych kolegiach kapłańskich (...). Poza tym taniec uważany był przez Rzymian za coś niestosownego, podobnie zresztą jak muzyka, w której Rzym pozostał absolutnie nieproduktywny (...)”⁷³.

„Odrzucenie w Rzymie wszelkiego rodzaju ekstazy (...) przez opanowującą świat militarystyczną szlachtę urzędów (...) było jednym ze źródeł owego całkowicie praktycznie i politycznie ukierunkowanego, ściśle rzeczowego racjonalizmu. Rozwijające się zachodnie gminy chrześcijańskie traktowały ten racjonalizm jako trwałą cechę wszystkich możliwych na gruncie rzymskim religijności, a szczególnie świadomie i konsekwentnie przyjęła ją gmina rzymska (...) – gmina ta z własnej inicjatywy nie wprowadziła żadnego irracjonalnego elementu do religijności czy kultury. W porównaniu z helleńskim Wschodem (...) była ona niewspółmiernie uboższa (...) w różnego rodzaju manifestacje «pneumy»”⁷⁴.

jących na siebie zdolności do uczenia się, respektowania, tworzenia i zmiany treści kultury oraz wszystko to, co wiąże się ze zdolnością ich przeżywania.

⁷² Chodzi tu przede wszystkim o kulturę symboliczną.

⁷³ M. Weber, *Drogi zbawienia i ich wpływ na sposób życia w:* idem, *Szkice z socjologii religii*. KIW, Warszawa 1984, s. 236.

⁷⁴ Ibidem, s. 237.

Pojęcie „pneumy” zapożycza Weber z języka dawnych Greków. Jego sens jest w tekście Webera oraz w kontekście prowadzonych w niniejszym artykule rozważań bardzo istotny. „Pneuma” oznaczała w tym języku zarówno „podmuch, powiew, wiatr, powietrze, dech, tchnienie, oddychanie, oddech, jak i ducha, natchnienie boskie, istotę duchową”⁷⁵. „Manifestacje pneumy” mogły więc pełnić funkcje czegoś w rodzaju doznaniowego i postrzeżeniowego „klucza”, otwierającego nie tylko zresztą bierną, ale i czynną stronę aktywności psychicznej na takich płaszczyznach, jakie w innych przypadkach byłyby niemożliwe albo ograniczone.

Z cytowanego tekstu Webera wynika, że opisane przez niego formy stosunków społecznych i towarzyszące im religie stworzyły określone formy „habitusu” mentalnego, rodzaj kultury życia wewnętrznego o wyraźnie selektywnym i kierunkowym działaniu w stosunku do ogromnego bogactwa jego możliwości.

„I właśnie wtedy – pisze Weber – występowały bardzo łatwo u jednych różnego rodzaju wizjonerskie i pneumatyczne, fonetyczne, hipnotyczne oraz inne sugestywne zjawiska, u drugich zaś uczucia opętania, skłonności do mistycznej iluminacji i etycznego nawrócenia (...) wszystko to znów rozwiewało się w toku całkowicie naturalnego poddania się funkcjom i wymogom ciała, interesom codzienności”⁷⁶.

Czy rzeczywiście rozwiewało się wszystko? Czy owe horyzonty możliwości, jakie otwierały się przed uczestnikami danej kultury, owocować mogły jedynie w krótkich i nielicznych przerwach codzienności? Gdyby nawet tak było, znaczenie tego, co zdarzyło się w tych „przerwach”, trudno w wymierny sposób obiektywizować, porównywać i hierarchizować. Równie dobrze można jednak przyjąć za Weberem, że konsekwencje wspomnianych stanów zawsze w jakiś sposób trwają, stwarzając chociażby pewien kontekst czy obszar gotowości dla bliższej i dalszej przyszłości, tworząc bezcenne niekiedy fakty w procesie rozwoju kulturalnego, w określeniu jego kierunku i dynamiki, w rozbudzeniu napięcia pomiędzy jego poziomami.

Możemy, jako rodzaj pewnej konkluzji, założyć, że różne typy relacji społecznych implikują różne możliwości zawarte nie tylko w poszczególnych rodzajach kompetencji kulturowej, tzn. dziedzinach ogólnie pojętej zdolności do odbioru, przeżywania, rozumienia i tworzenia kultury, ale także w sposobie wzajemnego ich oddziaływania, w charakterze tego, co R. Benedict określiła „konfiguracją” zdolności, w sposobie ich integracji, ale również i dezintegracji, która w wielu wypadkach może mieć znaczenie rozwojowe.

⁷⁵ Ibidem, s. 218.

⁷⁶ Ibidem.

III

Powróćmy na moment do tego, co stanowi oryginalność i nadaje znaczenie koncepcji Bernsteina. Znajdujemy to w jego tezie, iż „społeczeństwo może (...) przyznawać niejednakową wartość porządkom doświadczenia ujawnianym, utrzymywanym i utwalanym przez poszczególne systemy kodujące”⁷⁷.

Tezę tę interpretować można na dwa zasadnicze sposoby. Pierwszy z nich zakładałby, że przypisywanie określonym porządkom doświadczenia szczególnie istotnego znaczenia nie musi być równoznaczne z jakimkolwiek procesem ich hierarchizowania, z procesem komplikowania się ich struktur wewnętrznych i osiąganiem wyższego poziomu złożoności. Przeciwnie, oznaczać może konwencjonalizację doświadczeń związanych z odbiorem określonego rodzaju treści, które uznaje się za społecznie ważne, a następnie „instytucjonalizowanie” się związanych z nim wzorów interpretacji. Przykładem „usztynienia” kanonów sztuki odbioru mogą być doświadczenia dydaktyki szkolnej, w której powaga, jaką nauczyciele języka polskiego przywiązują do lektury objętych programem nauczania utworów, wiąże się ze standaryzacją rzeczywistej ich interpretacji i faktyczną blokadą możliwych w tej dziedzinie poszukiwań.

Drugi sposób rozumienia przedstawionej tezy Bernsteina dopatrywałby się w społecznym procesie nobilitacji odpowiednich „porządków doświadczeń”, szczególnie w obszarze kultury symbolicznej, stymulatora rozwoju i zmian o charakterze jakościowym.

Pierwsza z przedstawionych tu interpretacji nie daje powodu do hierarchizowania kultur ani w aspekcie synchronicznym, czyli kultur istniejących aktualnie, ani diachronicznym, czyli kultur historycznych.

Inaczej problem ten wygląda w przypadku drugiej interpretacji. Implikuje ona hierarchizację określonych porządków doświadczenia, w mniejszym lub większym stopniu ujawnianych, podtrzymywanych i utwalanych przez konkretne systemy kultury.

Stanowisko takie, tzn. hierarchizujące określone porządki doświadczenia, nie musi jednak hierarchizować kultur jako *całości*, obejmujących i integrujących *różne* typy doświadczeń. Każda z kultur rozwijać bowiem może swój własny, unikalny rodzaj doznań, nieosiągalny na gruncie innych kultur, i odsłaniać właściwy im poziom złożoności. Na tej zasadzie uznać można, że tradycyjna kultura hinduska ukształtowała najdoskonalsze metody kontemplacji, autosugestii lub – jak określają to A. Aron i E.N. Aron – techniki transcendencji⁷⁸, kultura współczesnych cywilizacji europejskich – systemy zrationalizowanego dyskursu itd. Można też uznać, że każda z tych kultur wykształciła najskuteczniejsze sposoby rozwoju wspomnianych cech, które – jak podkreślał Stanisław Ossowski – dotyczą odmiennych, a może nawet

⁷⁷ B. Bernstein, *Socjolingwistyka a społeczne problemy kształcenia...*, op.cit., s. 112.

⁷⁸ A. Aron, E.N. Aron, *Knowledge and Direct Experience of the Source of Order in Human Systems as a Means of Improving Individual and Social Life* w: *Improving the Human Condition: Quality and Stability in Social Systems*, red. F. Ericson. London 1979.

niewspółmiernych skal wartości. W takim ujęciu problemu nie pretenduje się do jednoznacznego rozstrzygnięcia, które z rozwijanych w obrębie uwzględnianych kultur zdolności stanowić mają kryterium hierarchizacji.

Przekonanie, że w rozwoju tylko niektórych z owych zdolności i porządków doświadczeń widzieć można podstawy ogólnego i właściwego rozwoju kulturowego człowieka, prezentował L.S. Wygotski. Dzielił on całokształt funkcji psychicznych na elementarne i wyższe oraz dowodził, że jeśli chodzi o te pierwsze, to rzeczywistość nie ma podstaw, aby twierdzić, iż pomiędzy członkami kultur „prymitywnych” i „cywilizowanych” zachodzą jakieś istotne różnice. Jest to wynikiem jednakowego wyposażenia mózgu człowieka jako gatunku.

„Wszystkie badania potwierdzają tezę i wykazują, że w typie biologicznym człowieka prymitywnego brak istotnych cech, które mogłyby powodować różnicę pomiędzy jego zachowaniem się a zachowaniem się człowieka cywilizowanego. Wszystkie elementarne funkcje psychiczne i fizjologiczne – wrażenia, ruchy, reakcje itd. – nie wykazują żadnych odchyłań od tego, co nam wiadomo o tychże funkcjach u człowieka cywilizowanego”⁷⁹.

Wygotski odnosi te słowa zarówno do ludzi spośród współczesnych wywodzących się ze społeczności „prymitywnych”, jak i do ludzi społeczności historycznych. To, co się da powiedzieć o elementarnych funkcjach psychicznych, nie da się, zdaniem Wygotskiego, powiedzieć o funkcjach określonych jako „wyższe”. O ile bowiem w trakcie rozwoju historycznego funkcje elementarne nie uległy zasadniczym zmianom, o tyle wyższe funkcje psychiczne, stanowiące, jak twierdzi, treść kulturowego zachowania się, podlegały głębokim i wszechstronnym modyfikacjom. Transformacje te szły, zdaniem Wygotskiego, w kierunku wzrastającego poziomu złożoności wyższych funkcji psychicznych. Ich rozwój dokonywał się bez zmian w biologicznym typie człowieka jako gatunku, był wynikiem oddziaływań o charakterze społecznym.

Wygotski formułuje również konsekwencje przyjętych przez siebie założeń:

„Teza o rozwoju nie wywołującym zmian w typie biologicznym nabiera szczególnego i wyjątkowego znaczenia w psychologii, ponieważ z jednej strony pozostaje dotąd niedostatecznie wyjaśniony problem: jaka jest bezpośrednia zależność wyższych form zachowania się, wyższych procesów psychicznych od struktury i czynności układu nerwowego, a co za tym idzie, w jakim zakresie i – co ważniejsze – w jakim sensie możliwa jest w ogóle zmienność w rozwoju układu nerwowego i mózgu (...). Z drugiej strony wyłania się zupełnie nowe (...) pytanie (...), co w ogóle mamy na myśli, mówiąc o rozwoju wyższych funkcji psychicznych bez zmian w typie biologicznym?”⁸⁰.

Otóż rozwojowi wywoływanemu wpływem czynników o charakterze społecznym podlegają takie formy zachowań kulturowych – co u Wygotskiego tożsame jest z rozwojem funkcji psychicznych – jak myślenie werbalne, pamięć logiczna, tworzenie pojęć, uwaga dowolna i szereg innych, tworzących złożone postacie zachowań i zdol-

⁷⁹ L.S. Wygotski, *Problem rozwoju wyższych funkcji psychicznych w: Wybrane prace psychologiczne*. PWN, Warszawa 1971, s. 47.

⁸⁰ Ibidem, s. 46.

ności. Poziom i kierunek ich rozwoju stanowi istotną cechę charakteryzującą realnie rozwinięty zespół zdolności do odbioru, przeżywania i tworzenia kultury, a więc pewien typ tego, co zostało nazwane kompetencją kulturową członków danej społeczności. Stanowisko, jakie przyjmuje Wygotski, dopuszczałoby hierarchizację typów kompetencji, uznając, że opierają się one na mniej lub bardziej rozwiniętych zdolnościach, określonych przez niego jako wyższe formy zachowań kulturowych. Możemy tylko wątpić, czy obszar funkcji psychicznych określonych przez niego i uwzględnionych jako „wyższe”, a stanowiących „jedną z głównych stron kulturowego rozwoju zachowania się”⁸¹, nie jest zbyt wąski, i co ważniejsze, widziany przez pryzmat określonych jedynie kultur. Problem ten przedstawiałby się może w nieco wyraźniejszy sposób, gdyby Wygotski sprecyzował, co rozumie przez pojęcie „zmienności” wyższych funkcji psychicznych. Wydaje się jednak, że pojęcie to nie służyło mu do zrelatywizowania nakreślonego przez siebie hierarchicznego modelu, wskazania na możliwości istnienia innych, nieco inaczej jednak zhierarchizowanych zdolności. Prawa, które sformułował, wydawały się obejmować całokształt możliwych zjawisk w dziedzinie rozwoju kulturowego jednostki. Pojęcie zmienności wyższych form zachowania odnosił do w pełni skonstruowanego już modelu funkcji psychicznych człowieka, i miało ono wyrażać koncepcję określonej dynamiki strukturalno-funkcjonalnej w zobrazowanym procesie rozwoju wybranych odpowiednio funkcji.

Idea ta wynikała z krytyki współczesnej mu psychologii asocjacyjnej zajmującej się zagadnieniem kultury pierwotnej. Psychologia ta zakładała, według niego, że:

„(...) duch ludzki (...) pozostaje wciąż ten sam – po wsze czasy i że niezmiennie są również podstawowe prawa kojarzenia, swoistość zaś zachowań i myślenia człowieka pierwotnego można wytłumaczyć ubóstwem i ograniczonością jego doświadczenia. Pogląd ten (...) opiera się na założeniu, że w procesie historycznego rozwoju ludzkości funkcje psychiczne pozostały niezmiennie, zmieniała się tylko treść psychiki, treść i suma doświadczeń, natomiast same sposoby myślenia, struktura i funkcje procesów psychicznych pozostały identyczne u człowieka pierwotnego i u człowieka cywilizowanego”⁸².

Wygotski uważa te założenia za całkowicie błędne.

IV

Pomijając w tym miejscu problem hierarchizowania kultur i selektywnego, jeśli nie wręcz etnocentrycznego spojrzenia na charakter i istotę wyższych form zachowań kulturowych, jakie znamionują analizy Wygotskiego, stwierdzić możemy, iż w ramach przyjętych przez niego założeń ujawnia on kwestie, których nie można pominąć, szczególnie w tych kręgach kulturowych, które przyjęły europejskie wzory cywilizacji i rozwinęły szkolne systemy edukacji. Dominujące w ich obrębie dyskursywne modele kultury, oparte na rozwiniętych strukturach komunikacji werbalnej,

⁸¹ Ibidem, s. 49

⁸² Ibidem, s. 47.

kładą wielki nacisk na popularyzację, poznawanie, a następnie operowanie złożoną siatką pojęć o abstrakcyjnym i uteoretycznionym charakterze, obecnym na gruncie zracjonalizowanych paradygmatów współczesnej nauki. Sytuacja ta powoduje w dziedzinie rozwoju kulturowego poddanych tego typu „naciskowi” i „stymulacji” ludzi wiele istotnych konsekwencji. Wnioski, do jakich doszedł Wygotski, pod wieloma względami, szczególnie w przypadku rozwoju intelektualnego w szkole, zbieżne są z tymi, jakie na bazie analiz społeczno-psychologicznych funkcji języka sformułował B. Bernstein. Warto więc nieco bliżej przyjrzeć się niektórym wątkom koncepcji rozwojowych Wygotskiego i odnieść je do eksponowanych przez Bernsteina społeczno-kulturowych realiów.

Każde słowo, jeśli nie jest imieniem lub nazwą, odnosi się nie do jednego oddzielnego przedmiotu, lecz do całej ich klasy, jest więc – jak argumentuje Wygotski – uogólnieniem⁸³, któremu przypisuje ważne funkcje psychologiczne i rozwojowe; „(...) uogólnienie – co łatwo zauważyć – jest nadzwyczajnym, werbalnym aktem myśli, który odzwierciedla rzeczywistość zupełnie inaczej, niż się ona odzwierciedla w bezpośrednich wrażeniach i spostrzeżeniach”⁸⁴.

Każda forma komunikowania, szczególnie w obrębie kultury dyskursu, poprzez właściwy sobie język uogólnień, implikuje określoną formę oglądu rzeczywistości. Czy tylko jednak „oglądu”? Jeśli nie, to warto na to zwrócić uwagę.

Rozwój, jak i samą naturę procesów uogólniania, „materializowaną” w rozwoju systemu pojęciowego jednostki, wiąże Wygotski z nierozłącznymi, jego zdaniem, następstwami tego procesu: uświadamianiem i opanowywaniem operacji myślowych i wszystkich związanych z nimi reakcji psychicznych. Każde uogólnienie zakładać musi istnienie pojęć podporządkowanych, a więc określoną hierarchiczną ich systematyzację, opartą na złożonej sieci stosunków ogólności poszczególnych pojęć – uogólnień. Rozwój procesów uogólniania wiąże się więc z koniecznością „uzgadniania” wzajemnych, logicznych relacji uogólnień⁸⁵, co tak bardzo charakteryzuje np. szkolne programy nauczania. Prowadzi to, zdaniem Wygotskiego, do postępującego uświadamiania już nie tylko relacji przedmiotowych pomiędzy tym, czego te uogólnienia dotyczą, ale również samych czynności uogólniania. Uświadczenie to następuje w dwóch niejako wymiarach: ze względu na ich przedmiot oraz ze względu na ich użycie. Jest to w rozwoju intelektualnym i psychologicznym jednostki moment przełomowy. Czyniąc przedmiotem obserwacji własne psychiczne formy aktywno-

⁸³ „Na przekazanie komuś jakiegoś przeżycia lub jakiegokolwiek treści świadomości nie ma innego sposobu prócz odniesienia przekazywanej treści do pewnej klasy, do pewnej grupy zjawisk, to zaś (...) wymaga uogólnienia. Tak więc porozumiewanie się zakłada bezwzględnie uogólnienie i rozwój znaczenia słowa”. L.S. Wygotski, *Myślenie i mowa w: Wybrane prace...*, op.cit., s. 172.

⁸⁴ Ibidem, s. 170.

⁸⁵ „Wyższe pojęcie zakłada zarazem hierarchiczną systematyzację pojęć podporządkowanych, z którymi samo ono znowu się wiąże określonym systemem stosunków. Tak więc uogólnienie pojęcia doprowadza do jego lokalizacji w określonym systemie stosunków ogólności, które są najbardziej podstawowymi, naturalnymi i najważniejszymi związkami między pojęciami”. L.S. Wygotski, *Myślenie i mowa...*, op.cit., s. 327–328.

ści, robimy poważny krok na drodze nie tylko do ich uświadomienia, ale poprzez uświadomienie – do ich opanowania, do ich sterowania, poddanemu woli jednostki.

„Przejsie do nowego typu spostrzegania wewnętrznego oznacza też przejście do wyższego typu wewnętrznych czynności psychicznych, albowiem spostrzeganie rzeczy inaczej oznacza zarazem uzyskanie innych możliwości działania wobec tych rzeczy. Całkiem jak na szachownicy: inaczej widzę, inaczej gram. Uogólniając własny proces czynności, uzyskuje możliwość innego ustosunkowania się do tego procesu. Mówiąc po prostu, mam do czynienia jak gdyby z wyodrębnieniem go z ogólnej czynności świadomości. Uświadamiam sobie, że coś sobie przypominam, a więc moje własne przypominanie czynię przedmiotem świadomości. Następuje wyodrębnienie. Każde uogólnienie w pewien sposób wybiera przedmiot. Dlatego też uświadamienie pojmowane jako uogólnienie prowadzi wprost do opanowania”⁸⁶.

Wyraźne echo tych rozważań znajdujemy w koncepcjach B. Bernsteina. Prowadzenie nad świadomą formą posługiwania się językiem, charakterystyczną dla użytkowników rozwiniętych odmian języka wśród przedstawicieli klas średnich jest wynikiem tak istotnych dla Bernsteina zabiegów autoobserwacji, wyodrębniających z ogólnej czynności świadomości sam fakt przekazu, a więc fakt werbalizowania swoich myśli, dając im jednocześnie – jak pisze Wygotski – „inne możliwości działania wobec tych rzeczy”.

Opisany mechanizm dotyczyć może czynności w różnych dziedzinach kultury symbolicznej, kształtując tym samym określone typy kompetencji kulturowej, charakteryzujące się mniejszym lub większym rozwinięciem procesów samouświadamienia kulturowego, w mniejszym lub większym zakresie pobudzanych przez wymogi środowiska kulturalizacji.

„Osoba żyjąca świadomością prerefleksyjną – pisze W. Pawluczuk w książce *Żywioł i forma* – jest równa samej sobie takiej, jaką jest: w złości, w zafascynowaniu, w cierpieniu, w szczęściu – zawsze jest tym, czym jest. W świadomości refleksyjnej dokonuje się jak gdyby rozczepienie tożsamości, zawieszona zostaje podstawowa zasada logiczna $A=A$. Złość nie jest już tylko złością, cierpienie cierpieniem, szczęście szczęściem. Towarzyszy temu świadomość, iż jest się w tych stanach. To rozczepienie świadomości, ta nierówność ($A \neq A$) stwarza pewien «nadmiar» po stronie refleksji. Nasze świadome jestestwo jest dla jestestwa uświadamiającego wyraźnie niedoskonale ułomne”⁸⁷.

Jakie są konsekwencje takiego stanu rzeczy? Jakie są rozwojowe następstwa uczestniczenia w kulturze, która zdolności autorefleksji czyni swymi społecznie uznawanymi wartościami, która świadomie je „wzmacnia” i czyni wręcz obowiązującymi?

Pomiędzy „ja” uświadamianym i „ja” uświadamiającym wytwarza się w ten sposób istotne napięcie, wynikające z refleksji nad ograniczonością tego pierwszego i jednocześnie niezgodą na taki stan rzeczy. Napięcie to, wynikające z rozczepienia tego, co w terminologii G.H. Meada określilibyśmy „ja podmiotowym” oraz „ja przedmiotowym”⁸⁸, wprowadza nas w specyficzny stan wewnętrznego niepokoju,

⁸⁶ Ibidem, s. 325–326.

⁸⁷ W. Pawluczuk, *Żywioł i forma*. PIW, Warszawa 1978, s. 16.

⁸⁸ „Ja podmiotowe reaguje na osobowość, która powstaje w wyniku przejmowania postaw innych. Przyjmując te postawy wprowadziliśmy ja przedmiotowe i reagujemy na nie jako ja podmiotowe”. G.H. Mead, *Umysł, osobowość i społeczeństwo*. PWN, Warszawa 1975, s. 241.

wywołanego istnieniem prowokującego pytania o sens poszczególnych działań czy idei. Stan ten jest w pewnych przypadkach źródłem nieprzewidywalnej depresji, w innych – wielkiej siły połączonej z pozytywnym nieprzystosowaniem do tego, co jawi się nam naszą „przedmiotowością”, a więc niedoskonałością. To źródło potencjalnych procesów rozwojowych, które K. Dąbrowski określił „dynamizmem przedmiot–podmiot w sobie”⁸⁹ i dzięki którym człowiek zdolny jest do intencjonalnego stawiania sobie celów wymierzonych na przekroczenie społecznych, psychologicznych, kulturowych, a nawet biologicznych konieczności. Jest to więc jakże istotny w procesie tworzenia kultury początek odpowiednio pojętej autonomiczności, kształtującej się pod wpływem czynników o zarówno psychologicznym (w swym bezpośrednim wymiarze), jak też socjologicznym (w wymiarze pośrednim) charakterze.

Działanie tego „autonomicznego” wymiaru osobowości⁹⁰, który w szczególności sposób odbija się na czynnościach realizowanych w dziedzinie kultury symbolicznej, stąd też i waga poruszanej kwestii z punktu widzenia rozwoju kulturowego, ilustruje fragment autobiografii jednego z pacjentów K. Dąbrowskiego – studenta filozofii cierpiącego na symptomy psychonerwicy lękowej:

„Wybrałem siebie samego z wielu siebie samych i stwierdzam, że ciągle dokonuję tego wyboru. W ciągu wielu lat w czynnościach codziennych znajdowałem siebie samego w stawianych przeze mnie pytaniach, co jest moim prawdziwym ja. To znaczy tym ja, które staje mi się coraz bliższe, w odróżnieniu od tego, które wydaje mi się coraz bardziej obce (...). Moje postępowanie wymagające ocen i opinii, a z drugiej strony moja niepewność w problemach moralnych – powodują czasami niechęć wobec mnie. Jednak kiedy moje lęki słabną i moje prawdziwe ja wzmacnia się – łatwiej mi wytrzymać napór mojego innego, drugiego ja (...), staję się wówczas silniejszy, a z drugiej strony jednolity i mocny duchowo”⁹¹.

Bez autoobserwacji i samoświadomości rodzących wspomniane dynamizmy niemożliwy jest – według Pawluczuka – jakkolwiek prawdziwy rozwój człowieka i kultury. Tylko uświadomienie sobie własnej przedmiotowości może być rzeczywistym motorem twórczości. W sytuacji, w której uczestnicząc we właściwej nam kulturze, nie uświadamiamy sobie naszego uczestnictwa – wyczerpujemy się niejako, pisze Pawluczuk, w samym akcie postrzegania⁹². Jest to według niego charakterystyczna

⁸⁹ „W miarę rozwoju osobowości podmiot zaczyna analizować sam siebie, zaczyna obserwować i wybierać, rozróżniać to, co wyższe we własnym postępowaniu, od tego, co niższe, co musi ulec zmniejszeniu, zredukowaniu lub osłabieniu (...). Działanie tego dynamizmu przejawia się w tym, że własne myśli, wyobrażenia, przeżycia oraz własne zachowanie i czynności codzienne są kontrolowane i interpretowane. Zastanawiamy się nad naszymi działaniami, bo niektóre z nich rażą, przeprowadzamy mniejszą lub większą korektę, po czym nasze przeżycia, myślenie i czynności trwają nadal, ale już z pewną zmianą zrealizowaną właśnie dzięki dynamizmowi przedmiot–podmiot w sobie”. K. Dąbrowski, *Dezintegracja pozytywna*. PIW, Warszawa 1979, s. 41–42.

⁹⁰ Obok czynnika dziedziczności oraz wpływów otoczenia, ów autonomiczny aspekt osobowości K. Dąbrowski określa „czynnikiem trzecim” jej funkcjonowania i rozwoju. „Jest to czynnik świadomego wyboru określonych wartości we własnym środowisku wewnętrznym, wielopoziomowej analizie i oceny środowiska wewnętrznego i zewnętrznego”. K. Dąbrowski, *Dezintegracja...*, op.cit., s. 42–43; por. idem, *Trud istnienia*. Wiedza Powszechna, Warszawa 1975.

⁹¹ K. Dąbrowski, *Dezintegracja...*, op.cit., s. 43–44.

⁹² W. Pawluczuk, *Żywiol i forma...*, op.cit., s. 73.

cecha wszelkich kultur tradycyjnych ludowych. Ich członkowie nie uświadamiają sobie historyczności, i w tym sensie aprioryczności właściwych im form, rozumianych jako „wszelkie kulturowo ustalone reguły wyrazu wewnętrznych treści człowieka”. Świadomość kulturowa ma w tym przypadku charakter przedrefleksyjny i cechuje ją pełna „tożsamość z formą” oraz jej absolutyzacja, jako jedynie możliwej i koniecznej. Prowadzi to, zdaniem Pawluczuka, do unieruchomienia wszelkich psychologicznych i kulturowych mechanizmów rozwoju.

„W kulturze ludowej jednostka ludzka nie ulega do końca autonomizacji. Pomimo całej sprawności władz umysłowych i predyspozycji do logicznego myślenia, autorefleksja istnieje w ograniczonym zakresie i dotyczy raczej praktycznej strony rzeczywistości (...). Zupełnie natomiast nie występuje kreatywna rola jednostki w kulturze, świadomość możliwości i tworzenia dóbr kulturowych, które stałyby się nowymi wartościami w kulturze. Piękno, dobro i prawda są czymś poza subiektywnością, niczym substancja”⁹³.

Przedstawiona przez Pawluczuka teza oraz charakterystyka dynamizmów rozwoju kulturowego z pewnością celnie trafiają w wiele rzeczywistych cech dyskursywnych intelektualizujących się kultur, właściwych społeczeństwom rozwiniętych cywilizacji technicznych. Działalność kulturowa człowieka, rozumiana coraz bardziej w sposób selektywny, podobnie jak inne obszary jego aktywności, zostaje niejako wyizolowana, a częściowo wręcz sformalizowana i pełni (podobnie jak tzw. czas wolny) wyspecjalizowane funkcje⁹⁴. Jednakże teza o rozwoju *jedynie poprzez autoobserwację*, przypisywana w dodatku kulturom wyłącznie określonego typu, w żadnym wypadku nie może być przydatna – jak chciałby autor – „jako narzędzie analizy wszelkich kultur, wszelkich form ludzkiej, a więc kulturowej aktywności”⁹⁵. Krytyka tej tezy nie będzie jednak krytyką koncepcji Dąbrowskiego, której zbieżność z niektórymi wątkami przedstawionej pracy Pawluczuka ma charakter bardzo fragmentaryczny.

W zaproponowanej nam przez autora *Żywiołu i formy* logice rozumowania kryją się istotne niebezpieczeństwa i jednostronności. Sformułujmy wątpliwości.

Zastrzeżenie pierwsze: czy rzeczywiście nie można dostrzec twórczych aspektów aktywności człowieka w ramach kultury tradycyjnej? Jej uczestnicy pozbawieni są, według Pawluczuka, twórczej możliwości nawet „doboru i odgrywania ról społecznych”, nie mówiąc już o rozwoju osobowości. Posługiwanie się tak arbitralnie zawężonym znaczeniem pojęcia twórczości nie może wyjaśnić wielu jej przejawów nawet we wstępnych analizach fenomenu zachowań kulturowych człowieka, nie mówiąc już o „wszelkich formach ludzkiej, a zatem kulturowej aktywności”. Przykładem biegunowo odmiennego stanowiska w tej kwestii może być koncepcja tzw. twórczych aspektów posługiwania się językiem N. Chomsky’ego. Niedostrzeżenie twórczych aspektów kultur tradycyjnych, jakże bogatych często i „barwnych” kultur plemiennych i ludowych, niedostrzeżenie w nich jakichkolwiek dynamizmów rozwoju oso-

⁹³ Ibidem, s. 70.

⁹⁴ Por. A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*. PIW, Warszawa 1976.

⁹⁵ W. Pawluczuk, *Żywioł i forma...*, op.cit., s. 49.

bowości ich członków – wydaje się zbyt daleko idącym uproszczeniem lub wręcz nieporozumieniem.

Zastrzeżenie drugie: przyjmijmy nawet, iż rzeczywiście jednym z zasadniczych motorów rozwoju kultury i osobowości jest wykształcona odpowiednio umiejętność samooglądu jako źródło intencji samoprzekraczania. Czy jednak czynności autoobserwacji nie sprowadza Pawluczuk do pewnych tylko treści, charakterystycznych dla sylwetki intelektualnej wyedukowanego członka rozwiniętych społeczeństw przemysłowych, i z tej choćby racji trudnych do odnalezienia w obszarze kultury ludowej, lub też w innych, jak określił to M. Mauss, kulturach archaicznych?⁹⁶ Czy możemy być pewni, że kultury te nie mają swoich wymiarów samoobserwacji, które pozwalają jej członkom „uprzedmiotowić” określone rodzaje czy może tylko przejawy zachowań, gustów i wartości wyabstrahowanych z postrzeganego przez nich świata, według im tylko właściwych wzorów, opatrzonych inną dynamiką, całkowicie nieczytelną w swych treściach dla przedstawicieli innych kultur? Na ile dynamizmy rozwoju kulturowego, o których mówi nam Pawluczuk, mogą mieć charakter rzeczywiście uniwersalny, na ile natomiast – co implikują np. studia Sapira i Whorfa i co jest znacznie bardziej prawdopodobne – opisują jedynie pewien rodzaj rozwoju, charakteryzujący pewien typ kompetencji kulturowej powstałej w takiej a nie innej społeczności, i co w istocie nie może być uniwersalizowane? Czy taki opis nie demaskuje w ten sposób społeczno-kulturowego kontekstu samej analizy?⁹⁷

V

Istnieje wiele przesłanek skłaniających do wniosku, że to, co w życiu ludzi za sprawą kultury staje się możliwe, co w mniejszym lub większym stopniu staje się „wzmocnione”, nie jest bynajmniej sprawą przypadku. W różnych społecznościach kultura „podejmuje się” różnych zadań, konstruuje inny typ człowieka, a w sferze jego mentalności, uczuć i emocji ważnymi czyni sobie właściwe „porządki doświadczeń”. Owe reguły „dowartościowywania” kierują dynamiką znacznej części procesów rozwojowych, określają sens i motywy poszczególnych działań takich lub innych wyborów. Trudno obiektywnie orzekać, która z kultur oferuje swym członkom wyższe poziomy rozwoju, pełniejsze formy ekspresji i silniejsze przeżycie wartości.

W kontekście wymienionych w niniejszym szkicu kwestii można jednak pytać, ku jakim porządkom i ku jakim wzmocnieniom podąża współczesna nam kultura? Czy wartości, które preferuje, i standardy, które fabrykuje, służyć mogą temu, co Kazimierz Dąbrowski określił „środowiskiem wewnętrznym człowieka”, a Stanisław Ossowski – „kulturą współżycia”? Czy pozwolą one ujawnić potencjał rozwoju osobowości i sił twórczych człowieka współczesności tak, aby nie zagubił potrzebnej mu tożsamości? Czy wiemy, na czym ma ona dzisiaj polegać?

⁹⁶ M. Mauss, *Antropologia i socjologia*. PWN, Warszawa 1973.

⁹⁷ Por. W.C. Sturtevant, *Studies in Ethnoscience*. „American Anthropologist”. New Series, Special Issues 66, 1964, nr 3, cz. 2.

CZĘŚĆ DRUGA

KULTURA JAKO WYZWANIE

Kultura jako „sumienie” cywilizacji

Ogromny dorobek, jaki pozostawił po swoim pontyfikacie Jan Paweł II, zawiera inspiracje, które długo otwierać będą płaszczyzny rozumienia nie tylko współczesnego chrześcijaństwa, jego przesłań i dróg, po których chodzą wyznawcy, wierni czy choćby tylko obserwatorzy. Dorobek ten otwiera każdego na dostrzeganie najpoważniejszych dylematów i naucza o naturze współczesnej cywilizacji, a także o związanej, aczkolwiek nie identycznej z nią kultury, wskazuje zarówno na stare, jak i nowe zagrożenia, które ukrywają się w blasku osiągnięć technicznych i organizacyjnych, technologiach produkcji i usług, coraz większych możliwościach przekazu i przetwarzania informacji. Wszystkie te osiągnięcia pokazane są w nauczaniu Jana Pawła II, a wcześniej jeszcze w myśli Karola Wojtyły jako możliwości i wyzwania, realia i perspektywy, ale zawsze poprzez pytanie: na ile bronią one powołania i godności, wolności i odpowiedzialności człowieka? W jaki sposób rzeczywistość indywidualna, ale i zbiorowa – a taką jest właśnie cywilizacja i kultura – tworzą, a na ile niszczą najcenniejsze wartości dane nam w doświadczeniu i wyobraźni, codziennym zmaganiu, ale i duchowości współczesnych? Cywilizacja i kultura zawsze wykazywały się aktywizacją wewnętrznych, własnych dynamizmów rozwoju, ale dynamizmy te nie zawsze się wspierały, a często stały w otwartym konflikcie. Ich integracja leży w żywotnym interesie każdego człowieka i narodu, jest wyzwaniem dla społeczeństw współczesności.

Napięcie pomiędzy kulturą i cywilizacją jako symptomy rzeczywistości ponowoczesnej

Jeśli przez cywilizację rozumieć techniczne i organizacyjne osiągnięcia działalności człowieka, służące zaspokojeniu jego potrzeb o charakterze instrumentalnym, a przez kulturę – aktywność realizującą duchowy wymiar istnienia, przejawiający się w systemach wartości moralnych, społecznych, artystycznych i religijnych, a więc tych, które mogą być określone za Antoniną Kłoskowską *autotelicznymi wartościami kultury*, to epoka modernizmu i wszystkiego, co następuje po niej, a co nazywane jest ponowoczesnością, jest dramatem narastającego zmagania się obu tych realności. Możliwości nowych technologii, które odkrywa człowiek szybciej niż wszystkie inne, tak bardzo wyprzedzają możliwości rozumienia ich zastosowań, różnorodnych konsekwencji i społecznej adaptacji, że nader często staje on w sytuacji poważnego wyalienowania, utraty orientacji, a nawet otwartych sprzeczności pomiędzy tym, co możliwe, a tym, co akceptowalne, tym, co wykonalne, a tym, co legalne, tym, co stwarzane, a tym, co uświadamiane.

Sankcjonowanie pojawiającej się rzeczywistości jako standardu kulturowego jest oczywiście możliwe przy zawieszeniu wymogów zintegrowanego pojmowania człowieka i jakże częstych prób sprowadzenia kultury jedynie do systemu realnych zachowań. Zabiegi takie dają pewne możliwości redukcji napięć pomiędzy praktyką codzienności lub technologicznymi projektami organizacji życia społecznego a oczekiwaniami wynikającymi z ugruntowanych oczekiwań moralnych, nie eliminują jednak coraz bardziej konsekwentnie podnoszonych pytań o wartości i emocje, leżące w skumulowanym dorobku całych generacji, pytań o wyeliminowane fragmenty osobowości kulturowej wielu środowisk i grup wchodzących z sobą w bezpośrednie relacje, w tym także i w konflikty. Technika i zachowanie wyprzedzają więc często działanie jako zorientowaną na konkretny cel realizację świadomie wybranych wartości. Sfera kultury staje się w tych warunkach jedynie czymś w rodzaju „parametru” realnie powstających procesów i sytuacji, ale dalece nie ogarnia i nie integruje wszystkich ich komponentów. W znaczącym wymiarze jest często wręcz dysfunkcyjna ze względu na symboliczny wymiar, jaki nakłada właśnie na zachowania, wiążąc je w konstelacje, sekwencje, podległości czy hierarchie, które nie zawsze nadążają za funkcjonalnymi wymogami nowej organizacji życia, technicznej sprawności urządzeń i możliwościami przyśpieszonych form komunikacji.

Napięcie, jakie tworzy się w ten sposób pomiędzy kulturą a cywilizacją, wytwarza sytuację zagubienia tożsamości zarówno działań, których definicja staje się często w różny sposób rozmyta, eklektyczna, a nawet niemożliwa do jakiegokolwiek ustalenia, jak też podejmujących je osób. Zanik tożsamości skutkuje egzystencjalnym zaniepokojeniem, chaosem aksjologicznym, stłumionymi potrzebami o charakterze osobowym, bo to właśnie osoba ludzka staje przed napięciem jej podzielenia, fragmentaryzacji i rozczłonkowania, na przypisanie do partykularnych wymogów ponowoczesnych funkcji i ról. W ten sposób zagrożona staje się nie tylko osoba, ale i rola, która jest przecież czymś więcej niż obsługą technokratycznego systemu; odległość cywilizacji od kultury rozrywa jej duchowe tkanki, społeczne integratory i wprawia delikatną konstrukcję życia zbiorowego w stan schizoidalnego drżenia, czasami – pustki – i powoduje utratę rzeczywistych dynamizmów rozwoju.

Kultura jako ukojenie

Lekarstwem na redukcję napięcia pomiędzy cywilizacją a kulturą jest w istocie sama kultura. Aby wykazać istotę problemu, należy zwrócić uwagę na z jednej strony globalny, a z drugiej – lokalny kontekst cywilizacyjnego falstartu. W wymiarze globalnym rozwój gospodarek prowadzi do narastania wielowymiarowych różnicowań, dystansów i ekonomicznych dysproporcji, które przejawiają się w: dzieleniu świata na strefy, czego przykładem jest termin tak zwanego „trzeciego świata”; liczne wojny plemienne posiłkujące się ideologiami, a co istotniejsze, przemysłem zbrojeniowym krajów „pierwszego” i „drugiego” świata; gwałtowne nasilenie migracji, które niesie z sobą napięcia o charakterze kulturowym, religijnym i socjalnym; podporządkowanie gospodarek krajów biedniejszych globalnym potentatom finansowym. W wymia-

rze lokalnym postępy cywilizacyjne przyniosły tyleż dobrego, co złego, bardzo często stając w jaskrawej sprzeczności z interesami i potrzebami małych społeczności, skutkując zanieczyszczeniem ich środowiska i marginalizacją kultury, traktowanej w najlepszym przypadku jako atrakcja turystyczna. Rozczarowanie i dezintegracja to częste doświadczenia społeczności lokalnych, w równym stopniu narażonych co nagrodzonych zdobyczami cywilizacji w znanej nam postaci.

Wspomniane napięcia i rozbieżności pomiędzy technicznymi i ekonomicznymi możliwościami a potrzebą integracji różnych obszarów życia rodzą zainteresowanie poszukiwaniem wartości, wokół których możliwe byłoby scalanie duchowych, symbolicznych i materialnych wymiarów tak zbiorowej, jak i indywidualnej aktywności człowieka. Rodzi się nieodparta potrzeba poszanowania godności, a w ślad za nią tożsamości, właściwych relacji między tym, co partykularne, wycinkowe, przypisane formalnej lub rynkowej roli, a tym, co scalające i hierarchizujące; pomiędzy tym, co funkcjonalne i efektywne, a tym, co akceptowalne i dające poczucie życiowej satysfakcji. Coraz bardziej poszukiwana potrzeba „uczłowieczenia” cywilizacji staje się wręcz koniecznością integrowania rozbijanych form życia społecznego i swoistego ukojenia po długich latach dysharmonii niewspółmiernych skal wartości. Oznacza to jednak, że to nie w sferze cywilizacji, ale w sferze kultury, do której z takim lekceważeniem odnoszą się liczne projekty reform cywilizacyjnych, leżą wartości bliskie osobie ludzkiej. To tam poszukiwać należy wspomnianego ukojenia i dowartościowania kondycji osobowej; to sfera kultury jest polem dyskursu dla znalezienia poczucia tożsamości, a więc także – wolności i odpowiedzialności.

Zrozumienie istotnej roli kultury w dynamice przemian cywilizacyjnych staje się współcześnie coraz wyraźniejsze w świecie projektowanym przez ponadnarodowe koncerny i organizacje gospodarcze, w świecie narastającej różnorodności kulturowej, konfliktów etnicznych, ale także udanej współpracy wszędzie tam, gdzie udało się wkomponować i respektować kanony kulturowej obecności wielonarodowych grup pracowniczych. Powrót do szacunku dla kultury wyrasta zarówno z obserwacji realnego przyrostu postaw twórczych w warunkach możliwości zachowania tożsamości, ale także z coraz wyraźniej widzianych patologii, do jakich prowadzi dominacja technokratycznej filozofii życia. Kultura w relacji do cywilizacji zaczyna spełniać funkcję jej aksjologicznej wrażliwości, staje się rezerwuarem zdolności umożliwiającym uratowanie jej ludzkiego oblicza, respektującym nie tylko godność osoby ludzkiej, ale w równej mierze wolność od technologicznego przymusu, wolność do bycia w zgodzie z rdzennymi wartościami grupy, a w końcu także odpowiedzialną samorealizację. Kultura staje się więc ukojeniem poprzez niezauważalną, ale jakże niezbywalną rolę, którą można porównać jedynie do sumienia.

Pomiędzy nakazem i wolnością sumienia

Stare, i w teorii kultury prawie zapomniane pojęcie sumienia może okazać się rozwiązaniem wielu behawioralnie, redukcjonistycznie widzianych dylematów, które oświeśla nauczanie Jana Pawła II, gdy wprowadza nas w relacje kategorii osoby

i czynu, a więc tego, co niezbywalne, w tym, co w cywilizacji technicznej tak okrojone i sprowadzone do zewnętrznych jego korelatów, a więc do czynu. Już proste zestawienie jakże nierozzerwalnych pojęć nakazu i wolności sumienia pokazuje, jak pozorne są zawarte w nich sprzeczności. Powierzchniowe odczytanie pojęcia nakazu stoi bowiem właśnie w sprzeczności z pojęciem wolności. Albo mówimy o nakazie, albo o wolności. Tej właśnie pułapce uległo jakże wielu teoretyków, badaczy czy obserwatorów choćby współczesnych relacji cywilizacji i kultury, conceptualistów indywidualizmu mylonego z personalizmem, osobowości mylonej z osobą, prawami człowieka mylonymi z godnością, dyscypliny mylonej z odpowiedzialnością.

Kluczem, który pozwala ujrzeć zintegrowany charakter kultury, drogę wyjścia z cywilizacyjnej pułapki, jest właśnie to, co wewnątrznie nakazuje, co domaga się respektu, spełnienia i realizacji, ale co jest przejawem sprzeciwu wobec pomniejszenia, zmarginalizowania istotnych wartości, co stanowi prawo do wyboru, do zachowania i obecności, a co jest właśnie przejawem wolności. Wewnętrzny nakaz jest przejawem tej wolności, a więc czegoś, co nie może być wyeliminowane, co nie zostało zamienione na wartości pomniejszego rzędu, funkcjonalne, partykularne, fragmentaryczne. Kategoria sumienia doskonale przywołuje ten rodzaj integracji i połączenia.

„Wolność – pisze Karol Wojtyła w przywołanym dziele *Osoba i czyn* – zawiera w sobie zależność od prawdy, co z całą wyrazistością ujawnia się w sumieniu. Funkcja sumienia polega na określeniu prawdziwego dobra w czynie i na ukształtowaniu odpowiedniej do tego dobra powinności. Powinność jest doświadczalną postacią zależności od prawdy, której podlega wolność osoby”¹.

Cywilizacja nie może więc, jeśli nie ma utracić swoich zdolności jakkolwiek pojętego rozwoju, zagubić prawdy tkwiącej w rdzennych wartościach osoby i grup. Ich obecność jest przejawem zarówno prawdy, jak i wolności oraz odpowiedzialności aktywizowanej sumieniem jako normatywną rzeczywistością wewnątrz osoby, a pośrednio i wewnątrz kultury. To w niej i poprzez nią człowiek przenosi swe przymioty na środowisko, czyniąc je czymś więcej niż materią budynków, mebli i sposobów zachowania.

„Dotykamy też... samej istoty spełniania siebie, spełniania osoby, które we właściwym jej dynamizmie przebiega równoległe do samostanowienia. Sumienie wnosi w nie moc normatywną prawdy, która warunkuje nie tylko spełnienie czynu przez osobę, ale też spełnienie siebie w czynie”².

Kultura z racji bezpośredniej swej „zawartości”, jaką stanowią wytworzone i przeżywane przez ludzi wartości, daje możliwość samorealizacji, dopełnienia rzeczowości relacji instrumentalnych, które wynikają z przesłanek czysto ekonomicznych, technokratycznych i funkcjonalnych. Zupełnie nowym przejawem technologicznego redukcjonizmu kultury są wysoce zdepersonalizowane relacje społeczeństwa informacyjnego, które poprzez rozwój nowych mediów elektronicznych staje się rzeczy-

¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Wydawnictwo KUL, Lublin 1994, s. 199.

² Ibidem, s. 205.

wistością transkulturową, o nowych zasadach tworzenia więzi, tożsamości, o nowych systemach wartości, podporządkowanych jak nigdy formalnym i technicznym wymogom systemu, a jednocześnie zupełnie zagubionym aksjologicznie. W rzeczywistości wirtualnej kultura staje się rynkiem wyobraźni, sztuką prezentacji, sceną dla umiejętności, mniej dla wrażliwości; traci naturalne odniesienia nie tylko do terytorium i kontekstu komunikacji, ale także do grup pochodzenia, tradycji i kluczowych identyfikacji. To swoiste odcięcie kultury, która staje się eklektycznym zbiorem znaków, jest jednocześnie zatraceniem jej elementów autotelicznych, ogniskujących wartości centralne i marginalizujących wartości drugorzędne. To właśnie w kulturze cywilizacja przechowuje duchowe potencjały animacji, uzasadnienie dla dokonywanych ograniczeń, ale i rozwoju.

Każda cywilizacja, jako modelowanie stylu i warunków życia człowieka w coraz bardziej ogarniający go, często nawet inwazyjny sposób, może eliminować, ale też i respektować rzeczywistość normatywną zakodowaną w osobie, czynie, a w końcu w zintegrowanej postaci ludzkiego życia, jaką jest kultura. Ona sama stać się musi jej sumieniem, które spogląda na realny kształt tego, co nazywamy cywilizacją, jak i na rodzaj stwarzanego przez nią życia. Kultura jest bowiem w ostatecznym wymiarze powinnością cywilizacji – bez niej zamieni się w automatyzm zachowań, technologiczny wyścig lub inżynierię produkcji.

Kultura przejawem godności człowieka

W dobie zaawansowanych społeczeństw przemysłowych, zwanej przez wielu socjologów epoką postindustrialną lub ponowoczesną, coraz częściej zauważa się, że procesy globalizacji nie prowadzą do zapowiadanej wcześniej unifikacji zarówno w sferze produkcji, organizacji społecznej, jak i związanych z nimi zachowań, wartości, stylu życia, a więc w sferze szeroko pojętej kultury³. Procesy szybkiego i masowego przemieszczania kapitału, technologii, informacji i ludzi w naturalny sposób doprowadziły do logicznej ich konsekwencji, a więc wielorakich form wymieszania, które ujawniły ogromną różnorodność obyczajów, mentalności, sposobów życia, potrzeb i gustów migrujących i spotykających się z sobą społeczności⁴. Ogromne, ponadnarodowe koncerty zauważyły już w połowie lat siedemdziesiątych istotny spadek wydajności spowodowany narastającymi różnicami kulturowymi personelu i problemami z ustaleniem wspólnych standardów kultury pracy, kultury organizacyjnej, systemów motywacji, reguł awansu zawodowego, komunikacji zarówno wewnątrz zakładów, jak i komunikacji z otaczającym ich środowiskiem. To wówczas narodziły się koncepcje zarządzania międzykulturowego, zarządzania różnicami kulturowymi czy też wielokulturowej organizacji pracy. Prowadzone wówczas badania doprowadziły do wniosku, iż odejść należy od stosowanej do tej pory polityki asymilacji mniejszości kulturowych, a więc przymusowego upodobnienia do standardów kulturowej większości, gdyż skutkuje to poważnym obniżeniem kreatywności, zaangażowania, a w konsekwencji i produktywności osób oraz grup asymilowanych. Proces asymilacji doprowadził wielokrotnie do negatywnego w skutkach ukrywania tożsamości kulturowej, poczucia drugorzędności, albo też do otwartych konfliktów, marginalizacji i napięć⁵.

Istotna zmiana strategii nie tylko wielonarodowych koncernów, które zdobywały nowe rynki pracy, ale także samorządów lokalnych w wielu krajach, do których napływały kolejne grupy poszukujących pracy cudzoziemców, jak np. Francja, Niemcy, Wielka Brytania czy też inne kraje świata – Australia lub Stany Zjednoczone – polegały na dowartościowaniu poczucia tożsamości i realnych odmienności kulturowych,

³ *Researching Society and Culture*, red. C.Seale. Sage Publ., London 1999. P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*. Wydawnictwo Znak, Kraków 2005.

⁴ *Multiculturalism. A Critical Reader*, red. D.T. Goldberg. Blackwell, Cambridge 1994. *Modernity and Identity*, red. A. Lash, L. Friedman, Blackwell, Cambridge 1992. A. Giddens, *The Consequences of Modernity*. Polity Press, Cambridge 1990. *Socjologia a przemiany współczesnego świata*, red. I. Krzeмиński. Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2004.

⁵ P. Alasuutari, *Researching Culture. Qualitative Methods and Cultural Studies*. Sage Publ., London 1995. G. Simons, C. Vazquez, P. Harris, *Transcultural Leadership*. Gulf Publ., Houston, London 1993.

które w wielu wymiarach oznaczały uznanie obecnego w nich komponentu godności zbiorowych i jednostkowych jako nowych standardów rozumienia i traktowania ludzi pracy, kultury etnicznej i uświadomienia znaczenia we współczesnym świecie kultury w ogólności⁶. Nie ujednolicenie, ale narastające różnice kulturowe w obrębie zakładów, społeczności lokalnych i całych społeczeństw, nasilenie procesów migracyjnych oraz napięć powstających na tle ożywienia fundamentalizmów religijnych zmuszają do poważnego pytania o istotę kultury we współczesnym świecie w kategoriach nie tylko funkcjonalnych, politycznych czy prakseologicznych, ale także aksjologicznych i etycznych. Aby tak się stało, przewyciężyć trzeba umacnianie praktykami agresywnego menedżeryzmu behawioralne i funkcjonalne tradycje pojmowania kultury jako wyuczonego systemu zachowań, jako swoistego instrumentu przystosowania do konkretnych warunków życia i pracy, czy też jako mechanizmu reprodukcji konwencji społecznych, służących utrzymaniu dotychczasowych reguł podziału władzy⁷.

Osobowy charakter kultury

Aby zrozumieć rosnące, a nie malejące znaczenie kultury, co przepowiadali w swych katastroficznych wizjach głosiciele wizji świata jako „globalnej wioski”, musimy odwołać się do zabiegu dość zadziwiającego, ale koniecznego, a mianowicie do potocznego, a nie tak zwanego „naukowego rozumienia kultury”. Różnicę pomiędzy tymi sposobami jej pojmowania bardzo wnikliwie opisywała w swych studiach Antonina Kłoskowska, której wkład w polską teorię i socjologię kultury jest coraz bardziej doceniany, a w kontekście wielkiej potrzeby, w jakiej znalazły się współczesne studia nad kulturą, i dorobku, jaki pozostawiła w licznych swoich pracach, jawi się wręcz jako fundamentalny. Potoczne rozumienie kultury współgra w istocie z klasycznym sposobem jej pojmowania, uprawianym do końca XIX wieku, a więc jako czymś, co z natury swojej stanowi wartość, co jest świadomym wytwarzaniem, czyli procesem, ale i wytworem o charakterze zaawansowanym, będącym przejawem doskonalenia, zaangażowania, wytrwałości, talentu, subtelności, czegoś, co pokazuje najlepsze strony człowieka. Kłoskowska przytacza tu rozważania o problematyce kultury w historii filozofii europejskiej od czasów starożytności do czasów racjonalistycznej myśli oświeceniowej, i dalej do czasów współczesnych teorii kultury, które zawierają się pomiędzy skrajnym idealizmem Platona, chrześcijańską myślą tomistyczną, a naturalizmem F. Bacona i relatywizmem M. Montaigne’a. Interesujące jest przywołanie nowożytnych myślicieli, którzy coraz wyraźniej reprezentują już współczesne zagrożenia redukcyjnego stosunku do pojęcia, ale i nazywanej tym pojęciem rzeczywistości. W swym klasycznym dziele S. Pufendorf (*De iure naturae et*

⁶ H.J. Hermans, H.J. Kempen, *The Dialogical Self*. Academic Press, Inc., London 1993. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002. A. Giddens, *Stanowienie społeczeństwa*. Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2003. U. Beck, *Spoleczeństwo ryzyka*. Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2004.

⁷ *Kultura w kregu wartości*, red. L. Dyczewski. TN KUL, Lublin 2001.

gentium, 1688), pomimo swego racjonalistycznego i empirycznego nachylenia uważa, iż kultura jest moralną powinnością człowieka o charakterze uniwersalistycznym, i powinność ta zdecydowanie wyróżnia człowieka. Źródło tej powinności nie tkwi więc w żadnych stanach natury, a jest ona podejmowana „aby decyzje dotyczące jego obowiązków były podejmowane na właściwej drodze, aby sądy i opinie w sprawach budzących zwykle jego pożądanie były właściwie kształtowane i aby popędy jego ducha były regulowane i rządzone zasadą sprawiedliwego rozumu”⁸. Jeszcze więcej i już systematycznie o kulturze jako wartości znajdujemy w pracach J.G. Herdera, który w dziele *Myśli o filozofii dziejów* (1784–1791) analizuje ten rodzaj świadomego działania człowieka, podobnie jak J. Lelewel, jeden z pierwszych polskich myślicieli, który posługuje się tym terminem w swym *Wykładzie dziejów powszechnych* (1822–1824). I chociaż to właśnie Lelewel może być jednym z prekursorów opisowego, nie wartościującego pojmowania kultury, to zasadniczo aż do czasów E. Tylora i jego dzieła *Primitive Culture* (1871), a w ujęciach bardziej popularnych znacznie później, kultura oznaczała coś zdecydowanie wartościowego, o co warto zabiegać, co jest dumą i wyrazem zdecydowanie ludzkich przymiotów.

Sytuacja ta zaczęła się jednak radykalnie zmieniać wraz z popularnością i umocnieniem neopozytywistycznych orientacji w nauce w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku. Behawioralne inspiracje zwróciły uwagę na „zachowanie” jako na zasadniczy obiekt zainteresowania antropologii kulturowej i innych nauk o kulturze, choć nie bez głośnych polemistów, w późniejszej nieco socjologii humanistycznej i osobie Floriana Znanieckiego⁹. Behawioralne tendencje w naukach społecznych, dążąc do wypracowania obiektywistycznego stanowiska i możliwie scjencyistycznych metodologii badań, zagubiły jednak praktycznie wiele kardynalnych pojęć, bez których trudno wręcz mówić o człowieku, jak: intencje, motywy, znaczenia i zamieniły się niemal w wersję zoologii społecznej. Kultura, pojmowana przez znanych antropologów amerykańskich szkoły „Culture and personality approach” jako wyuczony system zachowań, przedstawiona została w kategoriach zdepersonalizowanej konfiguracji zachowań i ich wytworów; ujęto ją jako system o własnej podmiotowości, trwający i zmieniający się niezależnie od woli i intencji jego uczestników, system, który jest im dawany w procesie socjalizacji niejako bezwiednie, poza ich świadomością i możliwością zmiany, poza aktami wyboru, oceny i świadomego tworzenia. Wraz z jednostką „wypadło” z niego wiele dynamizmów rozwojowych, również tych, które dotyczą zbiorowości, ale nie są „zautomatyzowanym systemem nawyków”, rodzajem podświadomej strategii przystosowania do niepostrzeganych uwarunkowań¹⁰.

⁸ S. Pufendorf, *De iure naturae et gentium libri octo* (1688). The Clarendon Press, Oxford 1934, za: A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*. PWN, Warszawa 1981, s. 16.

⁹ *Teoria socjologiczna Floriana Znanieckiego a wyzwania XXI wieku*, red. E. Hałas. TW KUL, Lublin 1999, i L. Korporowicz, *Osobowość interaktywna w dobie interakcji kultur w: Teoria socjologiczna...*, op.cit.

¹⁰ L. Korporowicz, *Osobowość i komunikacja w społeczeństwie transformacji*. Instytut Kultury, Instytut Socjologii UW, Warszawa 1996. A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.

Bezosobowa, ponadindywidualna, kierująca się własną logiką konfiguracja, która w sposób niewartościujący opisuje ludzkie „zachowania”, znajduje jednocześnie dystans do wszystkiego, co mogłoby dziwić, co jest przedmiotem oceny, i za cenę znalezienia społecznej przyczyny konkretnych zachowań zawiesza analizę sposobu ich doświadczania, wszystkiego, co stanowić może o wewnętrznym ich usytuowaniu w osobowości uczestnika konfiguracji, co może być ich źródłem, motywem, albo też równie silnym wewnętrznym oporem, co wiąże się ze sferą przeżyć, a w końcu także co stanowi o poczuciu dumy, godności, ale także upokorzenia lub degradacji. To właśnie Znaniecki zaproponował, polemizując z taką wizją kultury, uwzględnianie czegoś, co nazwał „współczynnikiem humanistycznym” w procesie jej badania – czyli uwzględnienie nie zewnętrznej postaci zachowań, ale przede wszystkim ich znaczenia, emocji i sensu, jaki mają one dla konkretnych ludzi i dla całych grup. Jednak nawet Znaniecki nie wyeksponował wystarczająco godnościowego, a więc osobowego charakteru działań, które w przeciwieństwie do zachowań są czymś więcej niż społecznym uczeniem, adaptacją, przystosowaniem, sprowadzeniem ludzkiej aktywności tylko do tego, co dostępne jest prostymi zmysłami, co nie pozwala przekroczyć stanów aktualnych, oderwać się od ich „tu i teraz”, a co pozwala widzieć i oceniać siebie w dystansie, w procesie, alternatywnie, co pozwala aktywizować wewnętrzne dynamizmy i przymioty rozwoju.

Najpełniejszy opis możliwości przekraczania przedmiotowego charakteru zachowań znajdujemy w pracach Karola Wojtyły:

„Trzeba... przejść poza ten próg i szukać podstaw wewnątrz człowieka. Kiedy mowa o osobie ludzkiej, nie chodzi tylko o wyższość – więc o stosunek do innych stworzeń; chodzi przede wszystkim o to czym, a raczej kim człowiek jest sam w sobie. To, kim człowiek jest sam w sobie, wiąże się nade wszystko z jego wnętrzem. Wszystkie uzewnętrznienia: działalność, twórczość, dzieła, wytwory – tu mają swój początek i swoją przyczynę... Umysł i wolność stanowią istotne i zarazem nieodzowne właściwości osoby. Tu także tkwi cała naturalna podstawa jej godności [podkr. – L.K.]. Uznawać godność człowieka, to znaczy wyżej stawiać jego samego niż wszystko, cokolwiek od niego pochodzi w widzialnym świecie. Wszystkie dzieła i wytwory człowieka, skryształizowane w cywilizacjach i kulturach, stanowią tylko świat środków, którymi człowiek posługuje się w dążeniu do właściwego sobie celu. Człowiek nie żyje dla techniki, cywilizacji czy nawet kultury... Nie sposób uznawać godności człowieka, nie licząc się z tą celowością...”¹¹.

Pozostaje oczywiście pytanie, o jakie chodzi cele i o jakim myślimy wnętrzu. Ich opis w kategoriach konfiguracji zachowań niczego wszak nie wyjaśnia, szczególnie we współczesnych społeczeństwach, które zmagają się z procesami narastania różnorodności kulturowej, wielości standardów stylów życia, egzystencjalnego zagubienia i rozbudowanych technik modelowania potrzeb. Być może dlatego w tym samym tekście czytamy: „Tutaj ani pojęcie *homo faber*, ani nawet *homo sapiens* – rozumiane li tylko funkcjonalnie – nie wystarcza”¹². Godność człowieka i godność jego zacho-

¹¹ K. Wojtyła, *Człowiek jest osobą* w: idem, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Wydawnictwo TN KUL, Lublin 1994, s. 418.

¹² Ibidem, s. 419.

wań, a tym samym godność kultury, kryją się w podstawach osoby ludzkiej, która nie jest redukowalna do żadnej zasady przystosowania, optymalizacji energii, unikania bólu i napięć, a nawet twórczego współdziałania, skutecznego treningu, rozumienia odmienności i otwartych postaw. Tym, co kulturę czyni czymś więcej i co w najbardziej nawet naukowym jej rozumieniu nie może być sprowadzone do adaptacyjnego, wytwórczego, a nawet twórczego geniuszu człowieka, jest zakorzeniona w osobie ludzkiej godność – to ona daje prawdziwe podstawy rozumienia tożsamości jednostki i grupy, wolności, poszanowania innych kultur, skutecznej komunikacji, dialogu, znaczenia daru i wysiłku przekraczania swoich ograniczeń, odczytywania sensu dostępnych nam znaczeń i powołań¹³.

Cywilizacyjne zagrożenia kultury

Odróżnienie cywilizacji od kultury jest w istocie zabiegiem o bardzo umownym charakterze, częstokroć wręcz kwestionowanym¹⁴. Antropologia kulturowa traktuje obie te rzeczywistości jako całość, co spotyka się ze szczególnie pozytywnym przyjęciem – samego człowieka, jego wytwory, w tym i wytworzone przez niego środowisko traktować chce jako zespoloną całość, np. jako archeologię czy ekologię człowieka. Istnieją powody, aby tak szerokie rozumienie kultury, które łączy w jedno kulturę materialną, społeczną i duchową poddać jednak zawężeniu, jako że inaczej powstają, a więc inne są ich źródła, inaczej istnieją i innym podlegają zmianom. Bardzo przekonująco motywy tego zawężenia, ale i bardziej precyzyjne możliwości analiz już dawno temu w polskiej literaturze socjologicznej przedstawił Stanisław Ossowski, który za Alfredem Weberem powołał się także na motywy moralne. Pozwalają one zaprzeczyć marksistowskiej tezie, iż rozwój *środków produkcji*, a więc techniki i technologii, automatycznie wywołuje postęp w sferze *stosunków produkcji*, czyli w sferze stosunków społecznych, relacji między ludźmi, możliwości rozwoju osobowości i wolności człowieka. Gdyby więc uznać, że cywilizacją nazywać będziemy to, co w sferze działania człowieka staje się materialne i co rządzi się instrumentalną zasadą działania, a kulturą to, co niematerialne, co realizuje się w relacjach międzyludzkich, kulturze symbolicznej, w sferze wartości i przeżyć, to idąc choćby za Ossowskim, wskazać można na nieustannie rosnącą w społeczeństwach współczesnych rolę wytwórczości materialnej, która tyleż daje, co i zabiera, tyle tworzy, co niszczy, tyleż wyzwala, co i podporządkowuje, a co najistotniejsze – wdziera się w sferę mentalności człowieka, instrumentalizuje wartości o charakterze autotelicznym, czyli nie sprawujące funkcji narzędzia, i ostatecznie redukuje osobowy charakter kultury.

¹³ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*. Wydawnictwo Znak, Kraków 2005. *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II (1978–1999)*, red. A. Wieczorek. Wyższa Szkoła Zarządzania i Przedsiębiorczości im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2000. *Drogi i bezdroża kultury chrześcijańskiej Europy*, red. U. Cierniak, ks. J. Grabowski. Instytut Filologii Obcych WSP w Częstochowie, Instytut Teologiczny w Częstochowie, Częstochowa 2003.

¹⁴ F. Braudel, *Gramatyka cywilizacji*. Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.

„Optymistyczna wiara w postęp – pisze Ossowski – którą żyło parę pokoleń, zachwiała się już wcześniej. Straciły moc przekonywującą argumenty Darwina, który ze swych założeń przyrodniczych potrafił wyprowadzić konieczność postępu moralnego. Zaczęto się orientować, że zagadnienie postępu jest znacznie bardziej skomplikowane, że obserwacje dotyczące procesów w jednej dziedzinie życia zbiorowego, np. w dziedzinie techniki produkcji, nie dają się uogólnić na inne... bo w jednych dziedzinach... wiążemy pojęcie postępu z inną skalą wartości niż w innych... Dzisiejszy Europejczyk zdaje sobie sprawę, że pomimo wielostronnej zależności pomiędzy techniką a kulturą duchową, postęp techniczny, racjonalizacja narzędzi działania, nie daje gwarancji doskonalenia się ludzkich osobowości i kultury współzycia”¹⁵.

Problem, jaki staje przed kulturą współczesną, jest wszak jeszcze bardziej poważny – nie o brak równoległego „postępu” czy o niewspółmierne skale wartości toczy się dysputa lub nawet walka, ale o podporządkowanie, jawny i ukryty rodzaj zagrożenia, a często wręcz agresji, aneksji lub „wrogiego przejęcia”. Zagrożeniem największym, będącym swoistym rodzajem „cywilizacyjnej choroby”, jest właśnie wielowymiarowe naruszenie godności człowieka, a tym samym osobowego pierwiastka kultury. Dokonuje się to poprzez kilka jednocześnie przebiegających procesów, które przenikają i wzmacniają się wzajemnie, choć znamy je od dawna, i przybierają nowe, coraz bardziej agresywne formy:

Komercjalizacja. To ona zastępuje wartości estetyczne, moralne czy edukacyjne wartością rynkową, wartością wymienną, jaka może być przedmiotem dosyć zmiennych, relatywnych ocen¹⁶. Fundują je organizacje, sytuacje i potrzeby kierujące się własnymi, często bardzo arbitralnymi kryteriami. To, jak bardzo stają się podstawą planowania stylu życia, interakcji ludzkich, instytucjonalnych i społecznych, jak dalece wyznaczają treści nauczania i sposoby komunikowania, widać, gdy nadchodzi każdy kryzys, każde załamanie, konflikt czy choćby dysfunkcja¹⁷. Jakże utrudnione jest wówczas planowanie „kariery produktu”, kariery zawodowej, politycznej bądź medialnej, jak utrudniony jest wówczas rozwój nowych sieci sprzedaży, usług lub kampanii reklamowych. Już niemal do języka potocznego weszło powiedzenie o „załamaniu rynku” pracy, wyspecjalizowanych usług, nieruchomości, papierów wartościowych, ale także o „załamaniu” filmowym, prasowym itd. Przyczyną kryzysu nie jest bynajmniej najczęściej kojarzona z komercjalizacją i jej krytyką *instrumentalizacja wartości*, a pośrednio instrumentalizacja kultury, ale upadek *zasady wymienialności wartości*, który jest podstawą technokratycznej przewidywalności i kontroli, kalkulacji, marketingu i *public relations*, a co istotne, dystrybucji władzy w rozwiniętych społeczeństwach przemysłowych. Nieumiejętność zdiagnozowania kryzysu w kategoriach innych niż ekonomiczny lub co najwyżej polityczny jest przekładana na równie porażającą bezradność współczesnych instytucji międzynarodowych – w wypadku konfliktów etnicznych, instytucji finansowych – w wypadku wspomniania-

¹⁵ S. Ossowski, *Ku nowej kulturze w: Z zagadnień psychologii społecznej, Dzieła tom III*. PWN, Warszawa 1967, s. 174–176.

¹⁶ G. Mathews, *Supermarkety kultury*. PIW, Warszawa 2005.

¹⁷ S. Ewen, *All Consuming Images. The Politics of Style in Contemporary Culture*. Basic Books, New York 1988. J.B. Thompson, *Ideology and Modern Culture. Critical Social Theory in the Era of Mass Communication*. Polity Press, Cambridge 1990.

nego kryzysu „rynku pracy”, ale także instytucji społecznych, a nawet organizacji pozarządowych w wypadku konfliktów lokalnych, ekologicznych czy edukacyjnych. To właśnie dla nich komercjalizacja jest fundamentalną regułą istnienia. Tymczasem kultura jako rzeczywistość zakorzeniona i wyrosła w osobie ludzkiej i z niej wyprowadzająca dynamikę swego rozwoju nie jest w stanie wymieniać czy też zamieniać swoich wartości jako ontologiczne, ale też w wymiarze przeżyć, w rodzaju złożoności i sposobie istnienia, do siebie *niesprowadzalnych*, a więc także nieredukowalnych, niewspółmiernych i trudnych, czy wręcz nienadających się do zastąpienia.

Usieciowienie kultury. Postępująca komercjalizacja zazębia się z równoległym do niej, oszałamiającym niekiedy rozwojem technicznego komponentu cywilizacji, który spowodował powstanie swoistej „rewolucji elektronicznej”, następnie „nowej rewolucji medialnej” w fazie gwałtownego przyśpieszenia tak zwanej „rewolucji cyfrowej”, przejawiającej się doskonaleniem technologii informatycznych, a w konsekwencji – narodzinami społeczeństwa informacyjnego z jego głównym orężem w postaci Internetu oraz innych elektronicznych sieci powiązań komunikacyjnych¹⁸. Technologie te, dając człowiekowi, gospodarce, społecznościom lokalnym i konkretnym osobom niespotykany do tej pory w historii ludzkości dostęp do informacji, możliwości komunikacyjne, a więc i możliwości uczestniczenia w symbolicznym uniwersum kultury, przyniosły jednocześnie, tak jak kiedyś telewizja, ogromną ilość skutków ubocznych¹⁹. Skutki te dotyczą bezpośrednio „substancji” kulturowej, i to w kilku istotnych wymiarach:

- a) poprzez stworzenie nowej społecznie grupy uczestników i nie uczestników sieci, a więc poprzez wyznaczenie nowych osi podziałów, dystansów, procesów marginalizacji, zdobywania lub utraty kompetencji komunikacyjnych, upośledzenia, a nawet wykluczenia ze wspólnoty dyskursu kulturowego, a więc pozbawiając ważnych atrybutów godności społecznej²⁰,
- b) forma i technika komunikacji okazały się wysoce nieobojętne z punktu widzenia przekazywanych treści, i choć trwają dynamicznie rozwijające się studia kulturoznawcze, psychologiczne i pedagogiczne, już teraz wiadomo, że istnieje swoista „algorytmizacja” treści i uczestnictwa w komunikacji objętej procedurami medium, pomimo olbrzymiej ich różnorodności, a więc wzorzec, który obejmuje reguły przekazu medialnego²¹.

„Rysuje się – pisze Kazimierz Krzysztofek – największa sprzeczność cywilizacji XXI wieku. Z jednej strony ciągły imperatyw: *be creative and innovative*, z drugiej zaś coraz większy nacisk na przewidywalne zachowania ludzi, z nieprzewidywalności rodzi się bowiem chaos, któ-

¹⁸ J. van Dijk, *The Network Society*. Sage Publ., London 2006. K. Krzysztofek, M. Podgórski, M. Grabowska, A. Hupa, M. Juza, *Wielka sieć*. Trio, Warszawa 2006.

¹⁹ A. Bard, J. Soderqvist, *Netokracja. Nowa elita władzy i życie po kapitalizmie*. Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2006.

²⁰ K. Doktorowicz, *Europejski model społeczeństwa informacyjnego. Polityczna strategia Unii Europejskiej w kontekście globalizacyjnych problemów wieku informacji*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2005.

²¹ K. Kszysztofek, *Spoleczeństwo w dobie internetu:refleksyjne czy algorytmiczne? w: Re: internet – społeczne aspekty medium*. Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2006.

rym nie da się zarządzać. Miało to relatywnie mniejsze znaczenie, gdy technologie ery mechaniki narzucały pewne procedury mięśniom i zmysłom. Dzisiejsze technologie zastępują jednak niektóre funkcje mózgu, narzucając mu swoje algorytmy”²²,

- c) komunikacja elektroniczna, choć umożliwia niewyobrażalne poszerzenie, jak też intensyfikację relacji z innymi ludźmi, to szuka zaledwie swoich możliwości w otwieraniu na siebie ich osobowości, a nie funkcji, charakterów, a nie ról, realności, a nie wizerunków, intencji, a nie potrzeb, i dlatego pozostaje, a wręcz nasila stan swojej depersonalizacji, zagrożenia manipulacją, fragmentarycznością i doraźnością²³,
- d) ogromna atrakcyjność komunikacji elektronicznej zarówno od strony odbiorcy i nadawcy, jak i uczestnika biernego i aktywnego, wywołuje bardzo różne formy uzależnienia, którego konsekwencje kulturowe zaprzeczają godności osoby ludzkiej poprzez uprzedmiotowienie i instrumentalizację postaw, przyzwyczajęń, a nawet autowizerunku, który „wmontowany” jest w osobowość człowieka poprzez całe systemy profesjonalnie przygotowanych projektów²⁴.

Funkcjonalizacja i użyteczność kultury. W społeczeństwie zawansowanych gospodarek rynkowych, optymalizacji wykorzystania zasobów, wymogów, jakie nakłada ekonomika poszczególnych działań, coraz bardziej obowiązując zaczyna pytanie o funkcje nawet wysoce nieinstrumentalnych dziedzin kultury, np. kultury artystycznej, sztuk zdobniczych, literatury. Konieczność systemowego projektowania całości procesów społecznych, wkomponowania ich w ponadnarodowe powiązania z jednej strony i egzekwowanie regionalnych, a nawet instytucjonalnych zadań z drugiej strony wprowadza bardzo partykularne oceny i oczekiwania w stosunku do każdego z „podsystemów”. Oczekiwania te z coraz większym naciskiem formułowane są poprzez technologiczne, biurokratyczne i kontrolne kalkulacje wartości konkretnych działań, projektów i przedsięwzięć, podporządkowując im systemy edukacji, opinie publiczną, standardy profesjonalizmu czy nawet moralne kanony zawodów, ról i zachowań. Skuteczność działań wypracowana z aksjologii stała się niemal misją wielu organizacji i ich kultur, koniecznym elementem nowoczesnego marketingu i promocji, hasłem inżynierii jakości, w którym inżynieria zastępuje wiarygodność, a jakość – elementarne poczucie dobra i godności. Konsekwencją uboczną tych procesów jest partykularyzacja ról społecznych, rozbicie ich na fragmenty funkcjonalnych zobowiązań i przynależności, a w końcu analogiczna fragmentaryzacja osobowości, która zamienia tożsamość na organizacyjne identyfikacje i która rozpada się na cząstki, a w ten sposób skazuje się na sterowanie poprzez zewnętrzne ustalenia i okoliczności. Istotnej redukcji ulega wówczas osobowa całość człowieka, która jest czymś więcej niż sumą jego ról, technokratycznych kompetencji, operacyjnych sprawności.

²² Ibidem, s. 32.

²³ *Spoleczeństwo wirtualne. Spoleczeństwo informacyjne*, red. R. Szwed. Wydawnictwo KUL, Lublin 2003.

²⁴ P. Levinson, *Miękkie ostrze, czyli historia i przyszłość rewolucji informacyjnej*. Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA, Warszawa 2006.

Podobnej redukcji, przy dominacji funkcjonalnego i utylitarne go stosunku do kultury, ulegają prawa człowieka do własnej tożsamości, wyrażanej zgodnie z kanonami konkretnej tradycji, wrażliwości społecznej, sposobu traktowania innych ludzi, sensu własnej aktywności zawodowej i życiowej. Kultura podporządkowana wymogom funkcjonalnym korporacji przestaje być inspiracją i wspomaganie m rozwoju osobo-wości z racji wyraźnej drugorzędności, z racji wysiłku uczynienia z niej niegroźnego „komponentu” zachowań pracowniczych, obywatelskich czy konsumenckich, tak aby nie była sprzeczna z ustalonymi na innych zasadach wymogami systemu. Stąd tak silne ożywienie ruchów pielęgnujących tożsamość kulturową w nowoczesnym i ponowoczesnym społeczeństwie, krytyka polityki asymilacji kulturowej w warunkach wielokulturowości, to w istocie obrona godności człowieka, który bez realnego poczucia praw do własnej tożsamości przestaje być twórczy, innowacyjny, a w końcu – także produktywny, o co zabiegają przecież współczesne organizacje.

Kultura wartością autoteliczną

Postrzeżenie kultury jako wartości stoi w opozycji do traktowania jej jako instrumentu, czegoś w rodzaju „zasobu”, mówiąc językiem współczesnych nauk o zarządzaniu, politologii czy funkcjonalistycznie zorientowanej socjologii, która posługuje się pojęciem „kapitału kulturowego”. Warto przy tym podkreślić i doprecyzować, iż spośród różnych typów wartości są także i te będące celem same dla siebie – nie muszą być one ogniwem w długim łańcuchu realizacji innych celów, którym są zdecydowanie podporządkowane, w stosunku do których są drugorzędne. Takie patrze nienie na kulturę opiera się na nieredukowalności osoby ludzkiej, będącej jej najlepszym, najtrwałszym i najprawdziwszym źródłem. W ten sposób kultura, oprócz wielu treści, które może rozwijać, wspomagać, przenosić, kumulować, transformować i animować, jest wartością dla człowieka samoistną, wyrażającą nade wszystko jego człowieczeństwo, godność bycia podmiotem w jego życiowych staraniach niezależnie od państwa, organizacji i korporacji, której w jakiejś mierze jest uczestnikiem. Współczesne techniki modelowania kultury, czy nawet jej stwarzania, czego najlepszym przykładem są kultury organizacyjne instrumentalnie wkomponowane w wymogi i potrzeby, ale jednocześnie w partykularyzmy tych właśnie organizacji, są przykładem „produkcyjnego” stosunku do życia, eksploatacji możliwości twórczych człowieka, który ma jednak pozostać w cieniu ze swoimi potrzebami i wartościami fundamentalnymi. Kultura wcześniej czy później odsłania jednak ich istnienie, dopomina się o realizację, a przynajmniej o swobodne ich wyrażenie. Jeśli jest to możliwe, staje się prawdziwym obszarem rozwoju, promieniuje na wiele działań, przeżyć, wyzwala najlepsze motywy aktywności i pozwala rozumieć inne kultury. Wszystkie one mają te same źródła i emanują prawdą godności człowieka.

Typy uproszczeń w społecznych analizach kultury

Istnieje wiele przykładów nader jasno wskazujących, że to właśnie kultura, a nie tylko wąsko pojmowana informacja stanie się kluczem do zrozumienia społeczeństw post-przemysłowych, ponowoczesnych lub też jeszcze inaczej określanych organizmów społecznych najbliższej przyszłości, i to niekoniecznie tych, które osiągnęły najwyższy poziom technologiczny. Bez analizy kulturologicznej trudno też będzie wyjaśnić dynamikę przeobrażeń społeczeństw uznawanych za „słabo rozwinięte” oraz ich relacje z tymi pierwszymi. Obserwacja fundamentalistycznych lub też fanatycznych ruchów społecznych biednych krajów Azji pozwala stwierdzić, iż to właśnie kultura staje się integralnym ich komponentem. Zrozumienie więc tego, co nazywamy właśnie kulturą, staje się kluczem do rozumienia konfliktów, potrzeb, realnych zachowań całych grup oraz ich przywódców, ale także kluczem w planowaniu strategicznych przedsięwzięć w przyszłości. Okazuje się, iż technika, ale i gospodarka nie mogą, wbrew wielu scjentystycznie zorientowanym futurologom, rozwijać się same, bez odwołania do człowieka. Stanowi on ich zarazem swoiście rozumiany „napęd”, jak i hamulec, który ujawnia mechanizmy alienacji, zbłądzenia oraz konieczne kierunki przewartościowań.

Świadomość natury i znaczenia rzeczywistości kulturowej nie jest jednak silną stroną grup sprawujących rzeczywistą władzę w różnych obszarach życia społecznego i gospodarczego, choć dość powszechnie staje się ona elementem nie tylko współczesnego wykształcenia, ale także wymogiem projektowania strategii rozwojowych makro- i mikroregionów, organizacji i firm, programów społecznych i indywidualnych dróg samorealizacji.

Paradoksalnie jednowymiarowość zainteresowania kulturą jest konsekwencją równie jednowymiarowego rozwoju cywilizacyjnego, który bynajmniej nie zawsze przyczynia się do głębszego rozumienia zjawisk kulturowych. Postrzegane są one jako coś w rodzaju „dodatku” do rozwoju ekonomicznego, który ma stanowić zasadniczy wyznacznik sytuacji wielu narodów i grup społecznych. Ekonomiści niezbyt wnikliwie analizują czynniki warunkujące szereg ludzkich zachowań, szczególnie tych, które nie manifestują się w sposób bezpośredni na rynku pracy lub w zakładach przemysłowych, choć przyznać trzeba, że jak już zostało wspomniane, są one coraz częściej postrzegane przez współczesnych analityków tak zwanych „zachowań organizacyjnych”. W perspektywie społeczeństw przemysłowych, a także i postprzemysłowych, kultura jawi się więc nie jako jeden z fundamentalnych jej elementów, ale jako kontekst konsumpcji i stylu życia, element warunkujący zachowania rynkowe, albo też postrzegana jest jako jeden z czynników warunkujący sprawność systemów zarządzania.

Inne czynniki nieulegające rozwojowi pogłębionego rozumienia kultury to nadmierne upolitycznienie lub wręcz manipulacja zmierzająca do wybiórczego oświetlenia konkretnych elementów rzeczywistości kulturowej wkomponowanej w polityczne potrzeby partii, organizacji lub rządów. W przypadkach mniej skrajnych upolitycznienie wielu treści kultury może być równie skuteczne, choć mniej widoczne, i jako takie znacznie bardziej poddane długoterminowym zabiegom manipulacyjnym.

Jedno z poważnych źródeł jednostronności w analizie kultury tkwi, niestety, także w samych naukach społecznych, w tym w naukach o kulturze. One wszak same w sobie stanowią zjawiska rzeczywistości społecznej i podlegają różnorodnym wpływom, tendencjom, a czasami i modom. Na ich gruncie rozgrywają się spory tak polityczne, jak i metodologiczne, ścierają się interesy, preferencje i upodobania. One same są żywym procesem interpretacji, reinterpretacji, przewartościowań i odkryć. Im właśnie, a szczególnie obecnym na ich gruncie rodzajom uproszczeń w analizie i rozumieniu kultury, poświęcić chciałbym dalszą część tekstu.

1. Reguła poszukiwania powtarzalności i powszechności

Niezwykle istotną rolę w rozwoju myśli antropologicznej początku XX wieku odegrał psychokulturalizm amerykański. Sformułowano wówczas obowiązujące do dziś kanony antropologii kulturowej²⁵. Na całe dziesięciolecia ukształtowane zostały schematy teoretyczne, badawcze i interpretacyjne antropologicznych analiz kultury aplikowane w wielu innych dyscyplinach, jak np. w socjologii czy psychologii społecznej. Przez wiele lat uznawano, iż przedstawiciele tego kierunku nie tylko przełamali etnocentryczne nastawienia nauk o kulturze, ale uwolnili antropologię od związanego z nim i dalekiego od perspektywy naukowej wartościującego stosunku do analizowanych wzorów i treści kultury. Podstawowe założenia i prace powstałe w kręgu tej właśnie szkoły stały się obligatoryjnym kanonem w nauczaniu antropologii na poziomie akademickim bez krytycznej analizy kierunku.

Jednym z podstawowych źródeł wielu uproszczeń psychokulturalistów było programowe nastawienie na poszukiwanie elementów dominanty czy też rozpoznawalnego wzoru analizowanej kultury traktowanej jako względnie zwarta całość z odpowiadającymi temu wzorowi dominantami osobowości. Kryterium wyodrębniającym owe dominanty była przede wszystkim ich **powtarzalność i powszechność**²⁶. Ruth Benedict, usiłując odnaleźć psychologiczne realia kultury, które muszą jej zdaniem towarzyszyć typom instytucji społecznych i dominującym wzorom kultury, przyjęła założenie o istnieniu równie dominującego i właściwego im „typu” osobowości. Zabieg ten z natury rzeczy skłania do eliminowania z analizy zjawisk, które nie mieszczą się w ogólnym standardzie kultury oraz „standardzie” osobowości, a także w tych standardach, które nie są w stosunku do siebie funkcjonalne.

²⁵ Z. Mach, *Kultura i osobowość w antropologii amerykańskiej*. PWN, Warszawa–Kraków 1989.

²⁶ A. Kłoskowska, *Koncepcje typu osobowości we współczesnej antropologii kulturalnej* w: *Z historii i socjologii kultury*. PWN, Warszawa 1969. Eadem, *Wstęp* w: R. Benedict, *Wzory kultury*. PWN, Warszawa 1966.

Bardzo wyraźnie uproszczenia takiego sposobu myślenia widoczne są w koncepcji Abrahama Kardiner²⁷. Wyróżnił on dwa zasadnicze porządki instytucji: „podstawowy”, dotyczący pierwotnych praktyk socjalizacyjnych i określający wyjściowy zakres doświadczeń człowieka, „nuklearne właściwości indywidualum”, oraz „wtórnny” porządek instytucji takich jak religia, ideologie, sposoby myślenia, obrzędy – będący pochodną doświadczeń podstawowych. Ów podstawowy porządek instytucji tworzy coś, co Kardiner nazwał „podstawową strukturą osobowości”. Według niego istnieje także mechanizm projekcji, który nazwał „przeniesieniem symbolicznym” podstawowych doświadczeń jednostki na typ instytucji „porządku wtórnego”. Natura tego przeniesienia ma jednak charakter zasadniczo „akomodacyjny i adaptacyjny” i jako taka działa w sposób niezwykle jednostronny:

„Systemy projekcji kształtują się pod wpływem działania **zasady przyjemności**, unikania bólu lub osiągania korzyści. (...) Systemy projekcji są więc naroślami rozwiniętymi z załączkowych doświadczeń urazowych występujących w obrębie modelu rozwojowego jednostki. (...) Ich celem jest ułatwienie przystosowania, łagodzenia kaleczących skutków bolesnych napięć”²⁸.

Uproszczenie tak pojętego „modelu rozwojowego jednostki” zasadza się na dość konsekwentnie przyjętej zasadzie homeostazy społecznej, która optymalizować ma zasadę przyjemności. Trudno w oparciu o taki model analizy zrozumieć wybory wartości, które nie zawsze działają na rzecz przystosowania.

Bardzo wiele podobnych uproszczeń tkwi w koncepcji najbardziej znanego przedstawiciela psychokulturalizmu – Ralpha Lintona. Uważał on, iż podstawowe funkcje osobowości to przede wszystkim adaptacja do środowiska i „automatyzacja” zachowań ludzkich, które optymalizują się w strukturze i dynamice osobowości głównie poprzez minimalizację związanego z nim wysiłku, eliminację konfliktów i zaangażowania. Osobowość przedstawiona zostaje jako strategia „automatyzacji nawyków”²⁹.

W tak pojętej wizji kultury i związanej z nią osobowości nie ma w istocie miejsca na przełamywanie nawyków, na świadome podejmowanie wysiłku zmiany, na angażowanie się w konflikty, a więc na najistotniejsze aspekty procesów kreacji³⁰.

2. Zasada podziału i separacji

Model analizy coraz bardziej elementarnych jej wymiarów, aspektów czy funkcji bierze się z przekonania, iż takie właśnie poznawanie fragmentów rzeczywistości umożliwi następnie poskładanie zdobytej wiedzy w szersze całości, które będą miały cechy wiedzy kompletnej. Problem pojawia się wtedy, gdy okazuje się, że dające się wydzielić całości tworzą coś więcej, niż wynika to z naszej wiedzy o ich frag-

²⁷ A. Kardiner, *The Individual and his Society*. Columbia University Press, New York 1939.

²⁸ A. Kardiner, *Osobowość podstawowa w: Elementy teorii socjologicznych*, red. J. Szacki, A. Jawińska-Kania, W. Darczyński. PWN, Warszawa 1975.

²⁹ R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości*. PWN, Warszawa 1975, s. 123.

³⁰ Por. L. Korporowicz, *Osobowość i komunikacja w społeczeństwie transformacji*. Instytut Kultury, Instytut Socjologii UW, Warszawa 1996.

mentach, słowem: gdy owe całości są czymś więcej niż prostą sumą swoich części. Zrozumienie tego faktu paradoksalnie ułatwili przedstawiciele nauk głęboko wnika-
jących w najdrobniejsze fragmenty rzeczywistości.

„Dwa odkrycia w fizyce – pisze Fritjof Capra – ukoronowane teorią względności i teorią kwantów, podważyły wszystkie zasadnicze pojęcia światopoglądu kartezjańskiego i mecha-
niki Newtona. Także pojęcia jak absolutna przestrzeń i absolutny czas, podstawowa substancja materialna, ściśle przyczynowy charakter zjawisk fizycznych czy obiektywny opis przyrody – w sumie żadne z tych pojęć – nie znajdują zastosowania w nowych dziedzinach, których badaniem fizyka się teraz zajmuje”³¹.

Zatomizowana wizja rzeczywistości pozostała jednak dość mocno zakorzeniona na gruncie innych nauk, w tym nauk społecznych, które respektować chciały reguły prawdziwej, jak mniemano, nauki, niezależnie od dokonującego się w nich postępu, przewartościowań, a nawet rewolucji. Analiza wyabstrahowanych fragmentów rzeczywistości niesie z sobą co najmniej kilka bardzo wyraźnych konsekwencji, pogłębiając opisywane typy uproszczeń.

Po pierwsze, nastawienie na analizę fragmentów gubi istotne często ich **relacje**. To one właśnie tworzą odrębny rodzaj rzeczywistości. Jest to istotny fakt kulturowy, nadający wielu podobnym elementom kultury występującym na różnych obszarach zupełnie innego znaczenia, lokalizujący je w odmiennych całościach. Zabieg podzielenia ich na części pozbawia nas możliwości uchwycenia **integralności** wzorów, konfiguracji i układów, w których elementy te zyskują zupełnie nowe funkcje. Są one nadawane konkretnym zachowaniom, wytworom kultury materialnej, treściom kultury symbolicznej.

Po drugie, postępujący w rozwoju współczesnych społeczeństw przemysłowych nacisk na specjalizację ról zawodowych i społecznych powoduje rosnącą fragmentaryzację tożsamości kulturowej. Uchwycenie tego zjawiska wymaga nie tyle równie fragmentaryzującej analizy kulturoznawczej lub socjologicznej, ile ukazania istoty tego procesu, konsekwencji urzeczowienia, a często i konfliktu tożsamości cząstkowych. Odseparowane rozpatrywanie ról redukuje dynamikę ich integracji na poziomie osobowym, tak istotnym dla pytania o doświadczenie kulturowe współczesnego człowieka. Grozi to oderwaniem – jak twierdzi Daniel Bell – roli od osoby i pozbawia nas zdolności widzenia ich złożonej relacji³². Nie jest to oczywiście możliwe, gdy badacz respektuje wyłącznie zasadę „podziału i separacji”, gdy logika jego myślenia jest prostym procesem, który bada, bez jego krytycznego i niezależnego oglądu.

Po trzecie, wyizolowane traktowanie różnych przejawów życia kulturowego poza całością konkretnych ich powiązań i poza kontekstem, w jakim całość ta istnieje, eliminować może wiele rzeczywistych ich funkcji i wartości. Taka „pozakulturowa” w istocie analiza elementów „wewnątrz kulturowych” jest oczywiście zabiegiem możliwym i często stosowanym. Dokonuje się ona na przykład w zaciszu muzeów, laboratoriów, w pracowniach uniwersyteckich czy też w zespołach analityków życia społecznego, kulturowego czy religijnego i przynieść może wiele interesujących re-

³¹ F. Capra, *Punkt zwrotny*. PIW, Warszawa 1987, s. 109.

³² D. Beli, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*. PWN, Warszawa 1994.

zultatów. Są one jednak zawsze, choć w różnym stopniu, obarczone efektem nie tylko rekonstrukcji, ale także sztucznego modelowania rzeczywistości. Być może bez takich zabiegów nie może istnieć jakakolwiek nauka, wydaje się jednak, że stopień owego „wypreparowania” może być bardzo różny.

W kontekście tego typu uproszczeń warto zauważyć niewystarczalność postulatów wielodyscyplinarnego ujęcia zjawisk kulturowych. Kryjąca się za tym intencja wymiany, wzajemnej weryfikacji i uczenia się okazać się może nadzwyczaj płonna. Wielość sama w sobie nie oznacza jeszcze wymiany. W obrębie wielodyscyplinarności każda z nauk zachować może własne kanony analizy, zreprodukować własne typy uproszczeń. Petryfikacja perspektyw tylko w niewielkim stopniu narażona jest wówczas na rozkruszenie, a przedstawiciele każdej z nich mogą pozostać na własnych, dobrze zinstytucjonalizowanych i „okopanych” pozycjach, nie wchodząc sobie w drogę i przestrzegając zasady podziału kompetencji.

Przełamanie tego stanu rzeczy znacznie bardziej ułatwia perspektywa interdyscyplinarna, która prowokuje do „przejsia” przez granicę podziałów, do przeniesienia doświadczeń, do swoistej wzajemności, dynamiczności i otaczania analizowanych problemów, a nie tylko prezentowania własnej pozycji.

3. Jedność czy jednolitość rzeczywistości?

Słuszny postulat widzenia integralności rzeczywistości kulturowej nie zawsze owocuje równie słusznymi interpretacjami, często natomiast jest powodem mylenia tego, co jest jej wewnętrzną **jednością** z tym, co rozumiane jest jako „jednolitość” zakładanych powiązań i relacji. Taka systemowa wizja kultury, która może być konsekwencją nader dosłownie, a wręcz opacznie rozumianych postulatów kompleksowej analizy relacji możliwie wielu jej elementów, ale bez uchwycenia ich wagi, gubić może istniejące w niej hierarchie, wewnętrzne odmienności komponentów podmiotowych i przedmiotowych, mniej lub bardziej aktywnych, różniących się rolą i możliwością oddziaływania na inne.

Sytuacja ta jest czasami efektem zbyt prostego rozumienia krytyki, z jaką przedstawiciele tzw. ekologii głębokiej zwrócili się do przedstawicieli scjentyistycznie rozumianej metodologii badań naukowych, eliminującej badanie relacji pomiędzy badanymi obiektami i ich środowiskiem. Relacje relacjom bowiem nie są równe, a konieczność ich uwzględniania nie może oznaczać braku postrzegania ich jakościowych odmienności, mających zakorzenienie w charakterze tego, co jest przedmiotem badania.

Uproszczenia, jakie niesie z sobą brak rozpoznania odmiennego typu więzi czy choćby tylko rodzaju wzajemnych oddziaływań pomiędzy różnego typu zachowaniami, działaniami lub procesami prowadzić może do braku identyfikacji różnicy pomiędzy wartościami, **rdzennymi i peryferyjnymi, instrumentalnymi i autotelicznymi, materialnymi i duchowymi, przekształcanymi i przekształcającymi**.

Dostrzeżenie tej różnicy jest szczególnie istotne również wtedy, gdy badamy procesy tworzenia osobowości, a szczególnie tożsamości, które nie tworzą ujednocionej

całości³³. Część tworzących je doświadczeń odgrywa rolę wiodącą i „promieniuje” na te, które znalazły się w pozycji „absorbującej”, choć wszystkie one są z sobą powiązane i dopełniają się we współtworzonej całości. Ich udział w strukturze osobowości może być wielce nierówny, co sprawia, że nie jest ona homologiczną konfiguracją ujednoczonych elementów. Warto o tym pamiętać przy definiowaniu osobowości czy tożsamości jako wzorca integracji. Co więcej, kreacja pewnych całości jakimi są kultury bądź osobowości wymaga uwzględnienia procesu ich zmiany, która powodowana jest aktywnością czynników transformujących, nowymi funkcjami starych jej elementów, „odkrywaniem” nowych i znaczących doświadczeń.

Perspektywa taka pozwala na dostrzeżenie jakościowej różnicy pomiędzy procesami re-aktywnymi a inter-aktywnymi. Te pierwsze są reproduktywne, pasywne i doraźne. Te drugie – aktywne, twórcze i dające niezwykle istotną z kulturowego punktu widzenia możliwość uczenia się, przekształcania wzorów – tworzą one podstawy prospektywne. W przeciwnym wypadku jeden typ redukcjonizmu, polegający na „podziale i separacji”, zastępujemy innym, eliminującym widzenie wewnętrznej różnorodności, funkcjonalnej i aksjologicznej odmienności. Blokujemy perspektywę dostrzegania wielopoziomowości doświadczeń kulturowych, a w konsekwencji także ich rozwoju i możliwości przewartościowań.

Dostrzeganie odmienności jakościowej poszczególnych elementów wewnątrz całościowo ujmowanych wzorów kultury stwarza możliwość zrozumienia, jak wzory te mogą się regenerować po długim okresie nieobecności, zepchnięcia w społeczną niepamięć lub pod powierzchnię innych wzorów. Rdzenne „przetrawniki” konfiguracji kulturowych mogą się jednak regenerować i pomimo braku elementów o mniejszym znaczeniu wypływać w postaci starych, choć modernizowanych w nowych warunkach mitów, stereotypów, przekonań, sentymentów, ale także sposobów mobilizacji działań grupowych i podtrzymujących je wartości. Na tej właśnie zasadzie rodziła się aktywność społeczna początku lat osiemdziesiątych, w sytuacji poprzedzającej ją bezpośrednio apatii i wycofania charakterystycznego dla końca lat siedemdziesiątych. Trwanie i odradzanie się tożsamości kulturowej grup po długich dziesięcioleciach, a nawet setkach lat możliwe jest właśnie dzięki specyficznej naturze wartości rdzennych.

4. Uproszczenie dynamiki przewartościowań

Wiele ewolucyjnych teorii kultury, jak również różnorodne próby naukowego opisu przeobrażeń kulturowych, wkładało wiele wysiłku w wyspecyfikowanie wspomnianych już wcześniej „funkcji”, „aspektów”, „czynników”, „wymiarów”, lub też najogólniej nazywanych „zmiennych”, które uczestniczyły w czy wręcz powodowały owe przekształcenia. Scjentyistyczna analiza ich roli nader często koncentrowała się

³³ L. Korporowicz, *Formowanie osobowości w procesie komunikacji wewnątrz-kulturowej i między-kulturowej*. „Kultura i Społeczeństwo” 1991, nr 4. H.J.M. Hermans, H.J. Kempen, *The Dialogical Self, Meaning as Movement*. Academic Press Inc., London 1993.

jednak tylko na niektórych, biorąc niejako w nawias pozostałe, zakładając, iż można je pominąć z racji ich względnie stabilnego oddziaływania o ustalonym charakterze.

Problem pojawia się jednak z tego prostego powodu, iż praktycznie żaden z możliwych do uwzględnienia „czynników” nie ma stałego i niezmiennego charakteru. Wynika to z fenomenu w sposób szczególnie widocznego w nowoczesnych społeczeństwach przemysłowych, polegającego na ciągłej zmianie znaczenia, wartości, sposobu doświadczenia i w konsekwencji właśnie „funkcjonowania” faktów kulturowych, ról zawodowych, procesów społecznych, motywów, symboli i zachowań ludzkich. Obiektywna zmiana poszczególnych „komponentów” rzeczywistości zmusza nas jednak także w próbie teoretycznego ich ujęcia do ciągłej reinterpretacji raz ustalonych wykładni, koncepcji czy też sposobów myślenia. Zrozumienie owych przewartościowań wymaga porzucenia wielu schematów oraz lepszego przyswojenia lub choćby dostrzeżenia koncepcji obecnych już na gruncie nauki, choć ciągle mało eksponowanych.

Interesujące inspiracje dla nauk o kulturze płyną na przykład z tzw. teorii systemów otwartych Ludwiga von Bertalanffiego, która w szczególny sposób podkreśla zasadę samoorganizacji systemów żywych. Wskazuje ona na znaczny stopień ich autonomii w stosunku do nacisków środowiska, widoczny w procesach uczenia się i rozwoju. Odejście od homeostatycznego schematu wyjaśniania zachowań kulturowych i uwzględnienie znaczenia procesów nierównowagi w samoorganizacji systemów żywych, które inspirują analizy przewartościowań, podkreśla także wspomniany wcześniej F. Capra:

„Gdy system zostaje zakłócony, ma on tendencję do utrzymania swej stabilności (...) nie jest to jednak jedyna ewentualność. Odchylenia mogą również zostać samorzutnie zwiększone poprzez dodatnie sprzężenie zwrotne, bądź to w odpowiedzi na zmiany środowiskowe, bądź też samoczynnie, bez żadnego wpływu z zewnątrz (...) w pewnych momentach jedno lub wiele kolejnych wahań może zwiększać się i nasilać do tego stopnia, że wypchną one system poza jego stabilność w zupełnie nową strukturę”³⁴.

Wiele z tych stwierdzeń może być odniesionych do dynamizmów transformujących struktury osobowości, jak też relacje osobowości do sfery kultury. Ujawniają się one na przykład w przebiegu różnorodnych kryzysów życiowych oraz w sytuacji, gdy nie tylko naciski otoczenia, ale także aktywność wewnętrznych dynamizmów osobowości opisywanych np. przez Kazimierza Dąbrowskiego skłoni ją do bardzo istotnych autotransformacji, do samodzielnego zaprzeczenia własnej wizji siebie, do uaktywnienia napięć pomiędzy wieloma typami „ja”, do zaprzeczenia i rozwoju nowych form identyfikacji, do przedefiniowania wielu sytuacji życiowych³⁵. Taki rodzaj przewartościowań możliwy jest dzięki wykraczającym poza własne odniesienia i przekraczającym własne partykularyzmy **doświadczeniom maieutycznym**, którym

³⁴ F. Capra, *Punkt zwrotny*, op. cit., s. 392. Por. L. Bertalanffy, *Ogólna teoria systemów*. PWN, Warszawa 1984.

³⁵ T. Koberzycki, *Filozofia osobowości. Od antycznej teorii duszy do współczesnej teorii osoby*. Eneteia. Wydawnictwo Psychologii i Kultury, Warszawa 2001. K. Dąbrowski, *Dezintegracja pozytywna*. PIW, Warszawa 1979; idem, *Mental Growth through Positive Disintegration*. Gryf. Publ. Ltd, London 1970.

w stylistyce sokratejskiej przypisać możemy zdolność „rodzenia” i stwarzania nowych form życia, a więc nowych form wartości i znaczeń. Bez tych zdolności nie można w istocie mówić o żadnej formie prawdziwego rozwoju³⁶.

Przykładem badań nad podobnymi formami przewartościowań są prace kanadyjskiego psychologa Willarda Fricka³⁷, który analizując dynamikę rozwoju osobowości oraz kompetencji kulturowych, wyodrębnił coś, co nazwał „symbolicznymi doświadczeniami rozwoju”, a które to:

1. Są źródłem odkrywania nowych kategorii autooglądu i samooceny;
2. Mają traumatyczny i transformacyjny charakter w stosunku do wielu aspektów osobowości;
3. Ich geneza ma charakter prekonceptualny i jest wynikiem otwartości i głębokości przeżyć oraz wrażliwości człowieka;
4. Chociaż osadzone w egzystencjalnym konkrety, są w istocie odkryciem jego pozasytuacyjnego, „symboliczno-metaforycznego” wymiaru;
5. Są stymulatorem procesów uczenia się, poszukiwania i odkrywania siebie.

Opisane przez Fricka doświadczenia sprawiają, iż nie tylko reagujemy, ale „odpowiadamy” na otaczające nas środowisko, nie tyle zachowujemy się, ile „działamy”, nie tyle naśladujemy, ile tworzymy swoje role, dokonujemy przeobrażeń swojego „środowiska wewnętrznego” i nadajemy mu własne znaczenie. Na bazie takich właśnie dyspozycji, łączących doświadczenia indywidualne z ponadindywidualnym uniwersum symbolicznego świata kultury, dokonuje się „wybicie” z rutynowo powtarzanych czynności, otwierają się nowe „kanały percepcji” i powstają nowe formy kultury³⁸. Problem leży jednak w tym, abyśmy potrafili je dostrzec i nie usunęli z pola naszych analiz.

Zrozumienie dynamiki przewartościowań odejść musi od homeostatycznego, reaktywnego i adaptacyjnego modelu procesów kulturowych. Umożliwi to także uchwycenie intencjonalnego charakteru działań ludzkich, które nie tylko wynikają „z czegoś”, ale kierują się „ku czemuś”. To właśnie ukierunkowanie tworzy i nadaje im specyficzny sens, który poza tym ukierunkowaniem może być całkowicie niezrozumiały, alogiczny i nieracjonalny³⁹. Realność tego czegoś nie wynika wprost z istniejących uwarunkowań – może być inspirowana treściami specyficznie symbolicznymi obecnymi w uniwersum kultury, w jakim uczestniczymy indywidualnie i zbiorowo, w oddali od sytuacyjnego, a nawet biograficznego „rytu” nas samych i naszego środowiska.

³⁶ *Social Psychology of Identity and the Self Concept*, red. G.M. Breakwell. Surrey University Press, London 1992. L. Korporowicz, *Logotwórcze dynamizmy kultury. Analiza porównawcza*. „Studia Socjologiczne” 1989, nr 3(114). V. Frankl, *Homo patiens*. Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1984.

³⁷ W. Frick, *The Symbolic Growth Experience: Paradigm of Humanistic – Existential Learning Theory*. „Journal of Humanistic Psychology” 1990, Vol. 30, No. 1.

³⁸ H. Romanowska-Łakomy, *Psychologia doświadczeń duchowych*. Eneteia. Wydawnictwo Psychologii i Kultury, Warszawa 1996.

³⁹ E. Hałas, *Symbole w interakcji*. Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.

5. Zakończenie

Istnieje wiele form uproszczonego postrzegania kultury, a pośrednio także i człowieka. Niektóre z nich z pewnością obecne są w samych naukach o kulturze, choć one także nie istnieją w społecznej i cywilizacyjnej próżni. Być może każdy rodzaj refleksji obarczony jest pewnym rodzajem jednostronności, sprofilowania i uproszczenia. Uproszczenia w społecznych analizach kultury, o których traktuje niniejszy tekst, stanowią jednak szczególny rodzaj eliminacji tego, co w postrzeganiu kultury nie może ulec zatraceniu – chodzi o fakt, iż stanowi ona coś więcej niż system zautomatyzowanych nawyków, przystosowania i homeostazy, coś więcej niż agregat funkcji, komponentów i aspektów; kultura nie jest ujednoliconym konglomeratem równorzędnych sobie mechanizmów, a w końcu pozbawionych znaczenia i sensu procesów ewolucji.

Poznawanie kultury jest tak trudne jak poznawanie człowieka. Ma ona wiele obrazów i jawi się nam na wiele różnych sposobów. Z pewnością nie jest to jej wadą i nie musimy obawiać się, że kiedyś wyczerpią się nam pomysły jej definiowania, rozumienia i doświadczania. Redukcja tego typu zabiegów będzie redukcją naszego człowieczeństwa. Dlatego świadomość uproszczeń, jakich dokonujemy przy analizie kultury i przy sposobie jej pojmowania, jest rodzajem zobowiązania do ustawicznego otwierania tego, co z różnych powodów musimy zamykać, ograniczać i konkretyzować. Nie jest to więc jedynie zawodowy wymóg weryfikacji wiarygodności i poprawności stosowanych metod, ale w równym stopniu poszukiwanie tego, czego jeszcze o sobie nie wiemy, co może być ukrytym dynamizmem rozwoju, co pokazywać może człowieka pełniejszego.

CZĘŚĆ TRZECIA

**MODELOWANIE TOŻSAMOŚCI.
OD REPRODUKCJI DO PROJEKTU**

Komunikacja jako rzeczywistość interakcyjna człowieka

Zarówno w potocznym, jak i naukowym postrzeganiu rzeczywistości ujmuje się często komunikację społeczną jako coś, co jest jedynie dopełnieniem realnych działań, które funkcjonują od niej w sposób niezależny, są realnie istniejącą, prawdziwą warstwą świata. Komunikacja w tak nigdzie do końca niewyrażonym przekonaniu jedynie towarzyszy prawdziwym bytom, będąc co najwyżej funkcjonalnym elementem ich relacji. Nauki społeczne, a szczególnie nauki o kulturze podkreślają jednak w wielu swych ugruntowanych już teoriach, czego najlepszym przykładem są koncepcje interakcjonizmu społecznego lub współczesnych odmian socjologii kultury, iż komunikacja sama w sobie jest równie realnym przejawem rzeczywistości, o istotnej mocy nie tylko jej odzwierciedlania, ale i przetwarzania, odkrywania, a w końcu i stwarzania.

Obserwacja ta opiera się na przyjęciu oczywistego założenia, iż działania komunikacyjne są formą interakcji społecznych, których wymiar symboliczny stanowi o istotnych komponentach mentalnych, emocjonalnych i aksjologicznych, i jako taki jest bezpośrednio doświadczaną rzeczywistością. Doświadczenia komunikacyjne są więc w pełnym tego słowa znaczeniu komponentem rzeczywistości i mogą być przedmiotem konstytuującym jej jakość, przyjazny lub wrogi charakter, mogą pobudzać lub hamować innego typu działania, otwierać lub zamykać na innych ludzi, motywować lub demobilizować w rozwoju, tworzyć lub niszczyć więzi społeczne, a także inspirować lub zniechęcać do postaw poszukujących, innowacyjnych, a często także twórczych. Wiedza o formach, charakterze i potencjale, jaki tkwi w komunikacji jako interakcji społecznej, może istotnie modelować warunki, ale i cele środowiska człowieka, sytuacji pracowniczych, organizacyjnych, określać style relacji międzyludzkich, międzygrupowych i międzykulturowych. Z tych to powodów mówić można o świadomym projektowaniu działań i form komunikacji, które nastawione będzie na tworzenie specyficznie ludzkiej rzeczywistości w postaci kultury symbolicznej zorientowanej na eksplorowanie jej cech pozytywnych i redukcjonowanie negatywnych, przy rozpoznaniu całego zakresu kulturowej ich różnorodności.

Samo komunikowanie, jako rodzaj działania i rzeczywistości interakcyjnej, nie zastąpi oczywiście innego typu rzeczywistości, która ma inny charakter ontyczny i która stanowi często podstawę, motyw lub cel interakcji. Stąd też tak rozległy zakres przyjmuje dziś aksjologia komunikacji, która wyraźnie wskazuje na leżące u jej źródeł wartości, takie jak sam człowiek, podzielane przez niego emocje i uczucia, byty o charakterze ponadindywidualnym, jak naród, małe ojczyzny i małe grupy, ale także wartości realizowane w trakcie samego procesu komunikowania. Zintegrowanie tego,

co wyrasta poza nim samym i co może być tworzone w czasie jego trwania daje olbrzymie możliwości innowacji społecznych, stymulowania leżących w ludziach możliwości, organizowania przyjaznego środowiska pracy, eliminowania destrukcyjnych konfliktów, zawiązywania więzi społecznych, poszukiwania nowych form ekspresji.

Uważne przyjrzenie się *socjotwórczym* cechom komunikacji, a więc tym, które generują w sposób niejako autonomiczny realność społeczną interakcji ludzkich, jest szczególnie istotne w dobie cywilizacyjnego i kulturowego narastania znaczenia procesów komunikacyjnych, tak zwanej medializacji kultury, intensyfikacji przejawów „społeczeństwa sieciowego”, które bazuje na ustawicznym odkrywaniu nowych funkcji i konsekwencji komunikacji elektronicznej, czego przejawem jest zjawisko określone jako „netokracja”. Socjotwórcze znaczenie komunikacji w społeczeństwie współczesnym widoczne jest, gdy posłużymy się kategoriami komunikacji powierzchniowej i głębokiej, tworzącymi krańce analitycznie wyodrębnionego kontinuum interakcji symbolicznych, a następnie gdy skrzyżujemy je z innym kontinuum, które tworzą przejawy komunikacji mechanicznej i organicznej. Każde z tych kontinuum pokazuje niezależnie, co dzieje się z procesem, treścią i formą ludzkiego zaangażowania w działania komunikacyjne, jakie stwarzają one zagrożenia i możliwości, jak moderują relacje społeczne i jakie preferują osobowości.

Charakterystyka **powierzchniowych i głębokich** form komunikacji może być dokonana poprzez opis istotnych dla nich opozycji.

Po pierwsze: bardzo istotny wpływ na przebieg, ale i rezultaty procesu interakcyjnego ma wstępna definicja sytuacji komunikacyjnej, jej celu i wzajemnego postrzegania. W przypadku powierzchniowych form komunikacji partnerzy komunikacji, podmioty procesu, postrzegają się zasadniczo poprzez **skonwencjonalizowane wymogi ról społecznych**. One określają „gramatykę” systemu wzajemnych odniesień i przywoływanych znaczeń, one określają też granice ich płynności. Wizerunek samej sytuacji, jak i siebie nawzajem wniesiony jest z zewnątrz i nie ma potrzeby jego konstruowania w zależności od dynamiki interakcji. Oczekiwania komunikacyjne mieszczą się w tym, co wiemy o wymogach ról, nikt nie nastawia się na ich redefiniowanie, a tym bardziej na przełamywanie. Dużą rolę przywiązuje się wówczas do samych zachowań komunikacyjnych, sposobu i form ich realizacji, ponieważ muszą się one zmieścić w formalnej lub tylko konwencjonalnej strukturze roli i przez nią są odczytywane. Stwarza to wiele ograniczeń, o których trzeba pamiętać, gdy interpretujemy ich znaczenie. Wiele treści mogło bowiem nie zmieścić się w istniejących wymogach ról albo być przywołanych niezależnie od rzeczywistych intencji konkretnych osób. W ten właśnie sposób możemy się mylić, odczytując czyjeś gesty i słowa, relacje i działania, które „aż tyle” nie znaczą, lub które znaczą coś znacznie więcej, niż przypisują im to fragmenty roli. Skonwencjonalizowane wymogi ról społecznych konwencjonalizują nie tylko zachowania, ale i znaczenia. Trudno w takich sytuacjach oczekiwać na ich innowacje – są one raczej pozamykane w przewidywalnych i na różny sposób „bezpiecznych” konfiguracjach.

Odwoływanie się do wymogów ról społecznych i konwencji komunikacyjnych nieść może z sobą wiele elementów języka symboli sytuacyjnych, gotowych wizerunków postaci. W pewnych konfiguracjach przywoływane są stare, choć nieade-

kwatne już znaczenia i elementy roli, w innych zredukowane są pełne wyzwania nowości. Z punktu widzenia bardzo złożonych, modernizowanych ról, jakie spełniać muszą członkowie wielu współczesnych organizacji, ale i uczestnicy codziennego życia społecznego, konwencjonalizacja znaczeń i zachowań dać może poczucie wzajemnej przewidywalności, ale w dynamice zmian i wymogów realnych sytuacji życiowych nie zapewnia już ani stabilizacji, ani bezpieczeństwa, nie pozwala też na rzeczywiste ich rozumienie. W konsekwencji wiele problemów nie może znaleźć swego rozwiązania. Powierzchność tego typu komunikacji jest swoistym zaklinaniem rzeczywistości, a sama komunikacja jest tym bardziej dysfunkcyjna, im bardziej złożona i dynamiczna jest rzeczywistość.

Wiele powierzchownych form komunikacji trwać może jako behawioralny *habitus* pomimo zmiany ich sensu w całokształcie działań komunikacyjnych. Ma to istotne znaczenie w rozumieniu zmian kulturowych, jakie dokonują się w wielu społecznościach pod wpływem nowych warunków życia, w wyniku zmian obyczajowości, postępującego zróżnicowania systemów wartości, narastającej wielokulturowości czy też zmian tożsamości kulturowej jednostek i grup. Powierzchność komunikacji jest w tej sytuacji utratą jej istotnej funkcji lub też upowszechnieniem mylących wręcz konotacji, za którymi nie stoją już dawne treści, emocje i nade wszystko cele.

Postrzeżenie uczestników komunikacji poprzez skonwencjonalizowane wymogi ról społecznych zawsze budziło obawy o autentyczność rzeczywistych motywów komunikowania, o stopień dopasowania do narzucanych kanonów, które zasłaniają jedynie pustkę rzeczywistych przeżyć, a raczej ich braku, ale także nieprzyjemne, instrumentalne, wykalkulowane, lub też zwyczajnie obojętne „zaplecze” prawdziwych postaw. Tak właśnie powierzchowne są wyreżyserowane zachowania obsługi klientów, uśmiechy prezenterów medialnych, wystylizowane gesty pracodawców i pracobiorców, wizerunki polityków i funkcjonariuszy publicznych.

Odmienny rodzaj relacji, a także i komunikacji dokonuje się wówczas, gdy jego uczestnicy postrzegają się nie tyle poprzez skonwencjonalizowane wymogi ról, ile poprzez **intencje** swoich działań. Ich odczytywanie wymaga często znacznego dystansu zarówno do bezpośrednio obserwowalnych zachowań, jak i formalnych aspektów roli. Tworzone w ten sposób **głębokie** formy komunikacji odwołują się mogą nie tylko do przeszłych lub obecnych odniesień i kanonów procesu komunikacji. Otwiera się jego wymiar perspektywny. Nadaje on tym działaniom nieobecny „na powierzchni” dynamizm i orientuje ku celom projektowanym, do wyobrażenia zakładanego przez innych ludzi sensu zarówno części, jak i całości wzajemnych oddziaływań. Intencjonalny charakter tego doświadczenia angażuje empatię, zdolności rozumienia, imaginację, wspomnianą już wyobraźnię i współodczuwanie wspólnie podzielanych doznań, znaczeń i wartości. Ich uchwycenie nie jest proste, tak jak artikulacja intencji wynikających z całościowego ich skonfigurowania, zespolenia i powiązania. Każde z owych znaczeń może bowiem z osobna wyrażać coś i zmierzać do czegoś partykularnego. Intencje, poprzez które postrzegamy nie tylko uczestników, ale i cele komunikacji, pozwalają jednak na odszukiwanie istotnych dla nich znaczeń, na tworzenie formuły dopowiadania i dopełniania, korygowania, a przede wszystkim wzajemnego odnajdywania w labiryncie możliwych interpretacji i sensów.

W kulturze społeczeństw współczesnych głębokie formy komunikowania przeżywają ogromny kryzys ze względu na rozbitcie więzi społecznych, formalizację i instrumentalizację wymogów ról, rozbitcie wielu wspólnot i wspólnotowości w organizacji życia zbiorowego, indywidualizację stylu życia, narastającą wielokulturowość o zróżnicowanych systemach wartości i historycznych odniesień. Głęboka forma komunikacji jest jednocześnie z tych samych przyczyn ogromną potrzebą zagubionego i osamotnionego często człowieka, który chce zrozumieć i chce być rozumiany nie tylko w jego potrzebach o charakterze socjalnym i materialnym, politycznym i obywatelskim, ale także mentalnym i duchowym, wspólnotowym i osobowym.

Po drugie: powierzchniowe formy komunikacji odwołują się, ze względu na swoją sytuacyjną funkcjonalność, do stosunkowo zamkniętych, jednoznacznych, dookreślonych i partykularnych w swej treści znaczeń. Charakteryzuje je **interpretacyjne ograniczenie i jednopoziomowość** przywoływanych odniesień. Efektem tak powstałego ograniczenia jest sprowadzenie procesu komunikacyjnego co najwyżej do funkcji aktywizujących, ale nie inspirujących. Bardzo trudno przekazać w ten sposób skumulowane sensory doświadczeń, odkrywać i komponować różne możliwości ich odczytywania oraz dystansować się do doraźnych zastosowań. Z tego też powodu powierzchniowe formy komunikacji eksplorują raczej skonkretyzowane obrazy i treści, unikają wieloznaczności i pytań, poszukiwania i redefiniowania znaczeń. Być może dlatego właśnie takie formy komunikowania są tak bardzo preferowane przez współczesne media, które posługują się skondensowanymi i szybko konstruowanymi komunikatami, sekwencjami znaczeń dającymi się szybko i możliwie jednoznacznie odczytać. Sekwencje te muszą być na tyle łatwe zarówno w sposobie kompozycji i przekazu, aby można je było łatwo zdekomponować, powielić w jeszcze prostszej i szybszej formie.

O ile więc podstawową „substancją” powierzchniowych form komunikacji jest raczej prosty, czytelny, konwencjonalny i łatwo dekodowalny semantycznie, aksjologicznie i składniowo komunikat, obraz czy wizerunek przywoływanej rzeczywistości, o tyle głębokie formy komunikacji odwołują się do wielopoziomowych w swej znaczeniowej architekturze, wieloznacznych i czasami nigdy do końca nie wyeksplorowanych **symboli**. Taka forma komunikacji wykazuje się komunikacyjną otwartością. Świat niekoniecznie jest wówczas taki, jakim go widać, a zachowania nie muszą być efektem „nacisków” bieżącej sytuacji. Ich sens może się odsłaniać, ale i ukrywać w dynamice doświadczeń i dalekich powiązań. Co istotne, powtarzanie znaczeń czy też ich sekwencji nie jest w tym przypadku obarczone ryzykiem ich wyczerpania lub choćby uszczuplenia, co tak bardzo zagraża atrakcyjności „produktów” komunikacji związanej z grą emocji, doraźnych konstelacji wydarzeń, a więc co określa powierzchniową właśnie dynamikę interakcji. Komunikacja głęboka daje najwięcej szans na innowacje nie tylko w warstwie odkrywanych znaczeń, ale ich zestawień, możliwości przeniesienia, rekompozycji i ustawicznego wydobywania treści z poziomów przysłoniętych interpretacją czasu i chwili. Jest ona szansą uczenia się, poznawania siebie i innych, docierania do wartości rdzennych, które definiowane są w sposób przekraczający partykularyzm konkretnego kontekstu, miejsca i ludzi.

Po trzecie: powierzchwne formy komunikacji przejawiają się nie tylko w formie spetryfikowanych konwencji, ale także w adekwatnej w stosunku do doraźnych potrzeb **zmienności** upodobań, zachowań i działań komunikacyjnych, w ambiwalencji wartości i postaw. To właśnie w zmienności, partykularności, sytuacyjnym uprofilowaniu potrzeb i intencji odnajduje swoją logikę powierzchwna forma komunikacji. Uznanie „sztywności” konwencji wtedy, gdy nie jest ona adekwatna i funkcjonalna, szybka jej zmiana, rekompozycja, a nawet kontestacja, to symptomy „racjonalności” powierzchwnych form komunikowania. W ten sposób tak realizowana komunikacja do niczego nie zobowiązuje, nie zmusza do wysiłku analitycznych interpretacji. Nie jest też podstawą żadnych trwałych identyfikacji, nie może być odniesieniem procesów tworzenia czy poszukiwania tożsamości. W dobie krótkich, syntetycznych i funkcjonalnych informacji, które nie skłaniają do zagłębiania się w ich ukryte znaczenia, i dotyczą tylko wydzielonych sfer rzeczywistości, powierzchwna forma komunikacji nie sprzyja autooglądowi człowieka, jest przeniesieniem rzeczowości i instrumentalizmu relacji społecznych w sferę osobowości i życia wewnętrznego.

Dlatego powierzchwne formy komunikacji nie wspierają rozwoju procesów personalizacji, nie tworzą form duchowego wsparcia i integracji, nie wzmacniają tak potrzebnych we współczesnych czasach form egzystencjalnego bezpieczeństwa. Nie jest to także możliwe z powodu znacznej „odległości” powierzchwnych form komunikacji od „ośrodków” lub „osi”, które w przestrzeni jaźni i dialogu wewnętrznego warunkują rozwój doświadczeń integrujących, które – choć trudne do jednoznacznego określenia – odgrywają istotną rolę w wypełnianiu procesu komunikacyjnego realną treścią i uwewnętrznionym systemem znaczeń.

Brak doświadczeń integrujących w realiach życia społecznego społeczeństwa współczesnego, to znaczy społeczeństwa zaawansowanej modernizacji, w znacznej mierze powodowany jest rozprzestrzenianiem się powierzchwnych form komunikowania. Anektują one w agresywny często sposób przestrzeń komunikacji społecznej i prywatnej, publicznej, ale i intymnej, wypierają formy czasochłonne, wymagające większej koncentracji, energii i przygotowania. Bez nich nie jest możliwe wspomniane tworzenie wszystkich typów tożsamości, które opierają się na regule przetwarzania i integrowania, selekcji i wartościowania, pomimo różnorodności spotykanych treści i doświadczeń, pomimo ciągłej ewolucji ich odniesień i hierarchii. Jeśli interakcja symboliczna w procesie komunikacyjnym stanowi pewien model interakcji wewnętrznych, to jej zmienny, sytuacyjny i doraźny charakter, jaki preferowany jest przez współczesne media, nie umożliwi także ich kumulowania, zachowania reguły ciągłości. Rekompozycja – medialna zasada poszukiwania nowych doznań i form przekazu w informacyjnym szumie codzienności – nie przekłada się na skuteczność odnajdywania tożsamości kulturowej tak grup, jak i jednostek. Zamiast tożsamości reżyserujemy więc inscenizacje wizerunków, ciągle zmiennych i poddawanych presjom rynku, wypracowujemy style prezentacji siebie i trendy mody, taki lub inny sposób życia, rodzaj kariery lub projekt roli.

Element projektowania, jaki towarzyszy kulturze i komunikacji współczesnej i jaki charakteryzuje ją w sposób może bardziej zasadniczy niż wiele innych, tyleż wspiera, co osłabia wiele konstytutywnych cech komunikacji. Projektowanie zakła-

da konieczność twórczego podejścia zarówno do form, jak i do treści, celu i funkcji komunikowania. Od tej strony patrząc, jest to wzmocnienie potencjalnych możliwości interakcji, wymiany symbolicznej oraz nakreślenia nowych jej możliwości. Projektowanie jest jednak w jednakowym stopniu wprowadzeniem świadomości względności, relatywizmu, dowolności i zmienności komponowanych elementów, a więc świadomością „gry”, arbitralności, jaka tkwi w konstruowanej według własnego projektu rzeczywistości. W tej właśnie postawie gotowości do przemieszczania, zmiany i wspomnianego rekonstruowania tego, co w coraz większym zakresie może być przedmiotem projektowania, tkwi istotna powierzchowność stosunku także do tego, co znaczące, co może być objęte obszarem komunikowania jako swoistego animowania, czy wręcz nawet zabawy lub też „sztuki wywierania wpływu”, zgodnie z partykularnie przyjętymi założeniami. Projektowanie, w tym także projektowanie komunikacji, jest w tej sytuacji odwoływaniem się jedynie do zmiennych „parametrów”, które należy właściwie ustawić, wymodelować i zinterpretować. Nie mają one jednak swoich stałych, nieredukowalnych funkcji. Są one „produktem” wizji projektanta i efektem konkretnej, sytuacyjnej często konfiguracji. Powierzchowność tak doświadczanej komunikacji w środowisku pracy, życia publicznego, swoistego dla współczesnych organizacji zarządzania sferą „public relations”, ale także w obszarze kultury medialnej, głęboko przenikającej w sferę życia prywatnego, a nawet religijnego, stanowi istotne zagrożenie kultury ponowoczesnej.

Rzeczywistą siłą ośrodków integracji wewnętrznej są te formy komunikacji, które odwołują się do **trwałych**, choć nie zawsze jawnych cech osobowości, do wartości zakorzenionych i skumulowanych, które egzystują pomimo zmienności innych. Dynamika głębokich form komunikacji może ujawniać swą realność również wtedy, gdy wygasły lub zanikły powierzchniowe formy komunikowania w postaci codziennych nawyków i praktyk związanych z bezpośrednim uczestnictwem w środowisku konkretnej kultury, w praktyce jej codzienności. Ich nieobecność w sytuacji długotrwałego oddalenia i adaptacji w realiach innych kultur, charakterystyczna dla środowisk migracyjnych, nie musi oznaczać bardziej fundamentalnych, choć nie zawsze jawnych struktur osobowości społecznej ukształtowanej we wcześniejszych interakcjach i głębokich procesach socjalizacji. Dlatego też tak łatwo o istotne pomyłki w badaniu zmian tożsamości kulturowej migrantów, którzy utracili behawioralne komponenty dawnych identyfikacji. Identyfikacje to wszak nie tożsamości, które nie składają się z ich sumy, które nie przekładają się na wagę funkcjonalnego znaczenia zachowań. Głębokie formy komunikowania odwołują się więc do **rdzennych** struktur osobowości, zapewniających poczucie ciągłości osoby i grupy w zmienności doświadczeń i sytuacji. Umiejętność dotarcia do tego typu form komunikowania może okazać się kluczem w rozwiązywaniu wielu konfliktów, w działaniach o charakterze mediacyjnym, jest też warunkiem porozumienia w działaniach obliczonych na osiągnięcie celów odległych, wymagających umotywowania i pokonywania trudności.

Po czwarte: powierzchniowe formy komunikacji cechują się **rozproszaniem** i **eklektyzmem** przywoływanych znaczeń, tematów i wątków. W znacznej części wynika to z omówionej już zmienności, partykularności i doraźnego charakteru tego rodzaju potrzeb komunikacyjnych. Rozproszenie tematyczne jest wzmocnione przez

dynamikę współczesnych środków i strategii medialnych, dla których atrakcyjność przekazu konstruowana jest na wzorec scenariusza akcji, często sensacji, a przede wszystkim zasady „łatwe, lekkie i przyjemne”. Taka jest formuła kultury masowej, w której w większości funkcjonuje najbardziej popularna część mediów. Rozproszenie powierzchniowych form komunikacji jest tak duże, iż stwarza ono bardzo poważne problemy socjalizacyjne, w tym wychowawcze, z racji braku wsparcia wysiłków edukacyjnych zmierzających do obrony przed chaosem aksjologicznym i szerzej – kulturowym – w społeczeństwach ponowoczesnych. Procesy globalizacyjne, demokracja życia społecznego i kultury, pluralizacja, ale i komercjalizacja przekazu dawno już odsunęły groźbę unifikacji kulturowej, jaka wydawała się zagrożeniem kulturowym w latach siedemdziesiątych XX wieku, zamieniając ją na zagrożenie swoistego „braku reguł”. Atrakcyjność, komunikatywność, syntetyczność i redukcja czasu koncentracji w biegu codzienności atomizują spektrum informacyjne przeciętnego człowieka, nie dając mu często szansy na dłuższe zatrzymanie uwagi, pogłębienie refleksji w dziedzinie, która nie jest przedmiotem wąskiej specjalizacji wykonywanego zawodu i roli.

Rozbieżność pomiędzy zaawansowaniem eksperckich analiz i powierzchownością, w tym także eklektycznym rozproszeniem wiedzy dostarczanej przez codzienne media staje się powodem wielu napięć pomiędzy wizerunkiem problemów społecznych, gospodarczych czy politycznych, jaki mają specjaliści i wszyscy inni, którzy bazują na medialnie spreparowanych obrazach. Różnorodność środków medialnych i propagowanych przez nie wizerunków rzeczywistości jest w krajach względnej nawet demokracji i urynkowania gospodarki tak duża, iż wywołuje powszechne dość zagubienie, poczucie nieładu, a nawet wyobcowania jednostek lub całych grup. W mnogości sprzecznych często opinii i stanowisk, fragmentarycznej wiedzy i marketingowych zabiegów nie mogą bowiem odnaleźć spójnych zasad interpretacji i wyjaśnienia obserwowanych wydarzeń i procesów. Powierzchniowość komunikacji spowodowana natłokiem półprawd i przedstawionych wątków wywołuje „zaśmiecenie” przestrzeni informacyjnej, w której trudno się poruszać, w której dochodzi do ustawicznych kolizji i bardzo doraźnych rozstrzygnięć. Sytuacja ta przejawia się bardzo spektakularnie przy każdej kampanii wyborczej, konflikcie politycznym, ale także w czasie głośnych wydarzeń społecznych, które animują zainteresowanie mediów i opinii publicznej.

Głębokie formy komunikacji, i to zarówno w sferze publicznej, jak i małych grup, a także w świecie zindywidualizowanego dyskursu konkretnych osób wykazują zdecydowaną **koncentrację** zainteresowań, ogniskowanie wątków, wzajemne dopełniania obrazów rzeczywistości. Ta forma komunikacji charakteryzuje dyskurs wyraźnie wyodrębnionych grup zawodowych lub grup zainteresowań. W formie rozwiniętej wykazuje się daleko posuniętą hermetycznością języka i ograniczeniem do wyselekcjonowanych uczestników, co także ma swoje społeczne konsekwencje swoistego zamknięcia, a nawet wyalienowania. Jest przedmiotem poważnego wysiłku i zabiegów z obszaru *pedagogiki komunikowania* ukształtowanie takiego rodzaju kompetencji komunikacyjnych, które pokonają zarówno rozproszenie, jak i wyizolowanie treści wchodzących w obszar komunikowania. Nauczenie koncentrowania się

i metodycznego wyboru treści w uniwersum symbolicznym, jaki dostępny jest i jaki atakuje często uczestnika współczesnej kultury medialnej, jest nie tylko warunkiem zdobycia rzetelnej wiedzy, ale i wypracowania spójnych kodów komunikacyjnych, które opierają się na identyfikowalnej regule wyboru w chaosie treści i wartości, odniesień i znaczeń. Reguła koncentracji jest jednocześnie metodą obrony, ale i wypracowania tożsamości konkretnych obszarów kultury symbolicznej, zagrożonych atrofą komunikacyjnego bezładu i manipulacji.

Jeśli zebrać cechy charakteryzujące wymienione do tej pory powierzchniowe i głębokie formy komunikowania, to wyraźnie widać, jak dopełniają się wzajemnie, tworząc typy interakcji, ale i interpretacji, jak organizują semantykę wielu działań i praktyk społecznych o komunikacyjnym znaczeniu, a w końcu, jak konstytuują związane z nimi typy tożsamości.

Komunikacja powierzchniowa jest więc zorientowana na postrzeganie partnerów komunikacji głównie poprzez skonwencjonalizowane role, wykazuje interpretacyjne ograniczenie i jednopoziomowość znaczeń o jednoznacznym, „zamkniętym” charakterze, apeluje do zmiennych i na ogół jawnych cech osobowości, jest przywoływaniem rozproszonych i eklektycznych treści o trudnej do określenia regule wyboru.

Komunikacja głęboka jest nastawiona na postrzeganie uczestników procesu zasadniczo poprzez ich intencje, a więc w zorientowaniu na osiągnięte cele, odwołuje się do pełnych w treści znaczeń, otwartych na interpretacje symboli, bazuje na trwałych cechach osobowości, które zdolne są do wypracowania zbiorowych i indywidualnych tożsamości, w swej dynamice preferuje koncentrację przywoływanych treści, przysposobionych w ten sposób do zogniskowanej analizy.

Ze względu na podkreślany fakt, iż komunikowanie jest formą interakcji społecznej, istnieje jeszcze inny sposób i inne kryterium, do którego warto się odwołać, analizując socjotwórczy charakter stwarzanej przez nią rzeczywistości. Kryterium to, podobnie jak poprzednie, tworzy continuum, którego krańce określić można z jednej strony jako **mechaniczną**, z drugiej jako **organiczną** formę komunikacji. Obie formy charakteryzuje:

1) **Niesymetryczność** interakcji, nastawienie na jednokierunkowe oddziaływanie, przekazywanie i przede wszystkim transmisja treści – to typowe znamiona komunikacji mechanicznej. Nawet jeśli odbiór tego typu treści wymaga percepcyjnej i poznawczej aktywności, interakcja ma tu charakter umowny, nie prowadzi do żadnych form dialogiczności, nie daje możliwości zwrotnego przekazu informacji, ale i wrażeń. Taka forma komunikacji jest rezultatem nie tylko pewnych rozwiązań technicznych, które przy współczesnym poziomie zaawansowania nie muszą już być tak bardzo pozbawione możliwości przekazu zwrotnego, ale i organizacyjnych, wynikających z modelu kultury organizacyjnej. Niesymetryczność komunikacji charakteryzuje autorytarne typy stosunków społecznych lub też takie, które Basil Bernstein określił „pozycjonalnym systemem ról społecznych”. Zasadniczym elementem określającym przebieg dyskursu jest pozycja społeczna, często formalna, uczestników komunikacji, wyznaczająca kierunki i siłę zależności, a wraz z zależnością kierunki przepływu informacji, wykładni interpretacyjnej konkretnych treści i nakaz respektowania przekazywanych znaczeń.

Niesymetryczność komunikacji mechanicznej przejawia się w ogromnych dysproporcjach pomiędzy wszechobecnością i inwazyjnością mediów, infrastrukturalnym naciskiem komunikacji masowej a zredukowaną pozycją jednostki, która jeśli nawet ma techniczne możliwości wyrażenia siebie, nie ma wpływu na realność funkcjonowania ogromnej maszynierii mediów. One same dopasowują się do oczekiwań opinii i gustów społecznych tylko wtedy, gdy opinie te są już wystarczająco masowe, gdy przekładają się na wymiary komercyjne. Niesymetryczność tego typu komunikacji przejawia się nie tylko zresztą niesymetrycznością pozycji jednostki i mas, osoby i organizacji, ale także niemożnością podjęcia i wyrażenia polemiki z poglądami manifestującymi realną „władzę mediów”.

Przeciwieństwem niesymetryczności jest **zwrotność** interakcji, która dopiero wtedy staje się właściwą inter-akcją, nastawieniem na **wzajemność**, **wymianę** i **powiązanie**. Takie cechy charakteryzują organiczną formę komunikacji, która sprawia, że nie jest ona ani jedynie akcją, ani reakcją. Zwrotność tej formy komunikowania stwarza szansę pełniejszego rozwoju doświadczeń, tworzenia więzi tak międzyosobowych, jak i międzygrupowych, korekty i negocjowania obrazu świata, zachowań i wartości. Komunikacja staje się wówczas istotnym czynnikiem integracji społecznej, doświadczeniem, które nabiera własnego znaczenia, redukuje wiele konfliktów z racji większej wzajemnej przewidywalności jej uczestników, wspólnego definiowania rzeczywistości, a także stwarzania możliwości dialogicznego stosunku do własnych ról. Stymulując ten typ komunikacji, animować można podobny typ interakcji, dlatego znajomość funkcji, cech i sposobu wdrażania komunikacji organicznej wspierać może wysiłki planistów społecznych, terapeutów, pedagogów, ale i administratorów, ludzi zajmujących się kierowaniem „potencjałem społecznym”, restrukturyzacją i organizacją pracy, szkoleniem personelu, przygotowywaniem zespołów zadaniowych. Socjotwórczy charakter komunikacji organicznej ma też szczególne znaczenie w środowiskach wielokulturowych, w których trudność budowania wspólnoty, czy choćby tylko społeczności jest szczególnie utrudniona, a potrzeba odnajdywania wspólnego kodu – szczególnie paląca. To właśnie w tego typu środowiskach świadome kształtowanie form komunikacyjnych może przynieść wiele pozytywnych efektów. Komunikacja międzykulturowa jest w istocie poszukiwaniem zwrotności i wzajemności, zrozumienia i dialogiczności.

2) Niesymetryczność komunikacji mechanicznej powiązana jest z jej **użytecznością**, a więc **instrumentalnym** traktowaniem treści, motywacji i ról komunikacyjnych. W podobny sposób traktowane są same cele komunikacji, które prowadzić mają do względnie wymiernych, „rzeczowych”, pragmatycznych rezultatów. Treści, role, metody i przebieg interakcji oceniane są z punktu widzenia ich skuteczności, efektywności, stopnia realizacji wpływu lub też funkcjonalności w stosunku do konkretnych potrzeb, jakie komunikacja ma zaspokoić. Ludzie, ich kompetencje i działania są uprzedmiotowionymi komponentami procesu, który traktowany jest jako rodzaj interakcyjnej technologii. Działania komunikacyjne są usprawiedliwione o tyle, o ile są koniecznym instrumentem w realizacji wyraźnie zdefiniowanych zadań.

Ze względu na specyficzne, autonomiczne funkcje kultury symbolicznej, a to znaczy ze względu na rolę, jaką ludzie przypisują do tworzonych przez siebie znaczeń,

komunikowanie jako interakcja i związane z nią emocje, przeżycia oraz wartości nie zawsze mają wyłącznie utylitarny charakter. W wielu sytuacjach, które stanowią o jej formie organicznej, ujawnia ona swój wymiar **autoteliczny**, a więc ten, który ujawnia się jako cel istotny sam w sobie i dla siebie, i który angażuje wiele niezwykle ważkich postaw, związanych z nimi ról i treści. Komunikowanie podejmowane jest wówczas nie tyle ze względu na socjotechniczne, ile na socjotwórcze potrzeby, wyrażające pragnienie nawiązania, podtrzymania lub rozwoju stosunków międzyludzkich, postrzeganych jako wartości wysoce nieinstrumentalne. Ten właśnie autotelizm doświadczeń interakcyjnych charakteryzuje organiczną formę komunikacji, spełniając w ten sposób wiele funkcji integracyjnych, terapeutycznych, wychowawczych. Atrakcyjność uczestniczenia w tego typu działaniach stanowi jedno z fundamentalnych, ludzkich doświadczeń, którego znaczenie z łatwością manifestuje się w każdym okresie historii kultury i w sposób świadomy planowane jest jako wiodące w epoce ponowoczesnej. Komunikowanie angażuje bowiem ponadczasową pasję tworzenia, poszukiwania form wyrazu, ale i odzewu, interpretacji i swoistej gry w obszarze uniwersum symbolicznego, jest silnie związane z dynamiką tworzenia tożsamości, traktowanej jako uniwersalna potrzeba człowieka. Na tej potrzebie wyrastają ekspresje o charakterze artystycznym, ale i mistycznym, wspólnotowym i etnicznym.

3) Z niesymetryczności i utylitaryzmu mechanicznej formy komunikowania wynika kolejna jej cecha, jaką jest jej **funkcjonalna fragmentaryczność**, która wynika z koncentracji na realizacji bardzo konkretnie określonego, rzeczowego, wkomponowanego w instytucjonalne realia zadania. Funkcjonalność jest konsekwencją sprawności, gotowości do możliwie szybkiego wykonania wyznaczonego celu. Jej skutkiem jest jednak wyspecyfikowanie zakresu, form, odniesień i obszaru wykorzystywanych znaczeń, częstokroć wyizolowanie konkretnie przywołanych treści, które wyabstrahowane z kontekstu odnoszą się do wycinka ludzkiej aktywności. Z funkcjonalnością i fragmentarycznością tej formy komunikacji wiąże się także profilowanie charakteryzujących ją interakcji, które wykazują się znaczną fragmentarycznością i aspektowością angażowanej osobowości. Te fragmenty osobowości aktywizują się we wzajemnym oderwaniu, partykularności powiązań i zależności, jednostronnym wykorzystaniu możliwości, a więc w sytuacji wysokiego poziomu **zredukowania** potencjału rozwojowego, ale także wykształconych już kompetencji. Mechaniczność procesu komunikowania przejawia się w zrytualizowaniu automatycznie powielanych zachowań, wykształconych na użytek powtarzanych zastosowań, które nie wymagają znaczących interpretacji, a jedynie reprodukcji sytuacyjnych kodów przypisanych do równie powtarzalnych zachowań. Konsekwencją zbyt silnej pozycji mechanicznych form komunikacji na skutek ich rytualizacji lub zbyt restryktywnego egzekwowania jest całkowita niemal nieadekwatność w sytuacji zmian społecznych lub przekształceń funkcjonalnych w odniesieniu do konkretnych ról czy instytucji. Komunikacja ta nie jest w stanie zaspokoić nowych potrzeb interakcyjnych, ale także nie może wspomóc rekonstrukcji tych fragmentów osobowości, które wymagają przenikania i wzajemnego dopełnienia. Funkcjonalna fragmentaryczność okazać się może czymś zupełnie dysfunkcyjnym, związanym zbyt ograniczonym kodem,

konfliktem subkodów i partykularyzmem znaczeń. Taki los dzielą żargony języka zawodowego, doktryn politycznych, które okazały się trwałe tylko w swoim czasie, lub też teorii naukowych zbudowanych na zbyt wąskim widzeniu problemów. Współczesne języki pełne są funkcjonalnego fragmentaryzmu, wynikającego z inwazyjnego wręcz rozwoju technokratycznej kultury wielu dziedzin życia o zaawansowanym wyspecjalizowaniu. Przełamanie ubocznych konsekwencji takich językowych programów interakcji będzie o tyle trudne, o ile technologie wyznaczać będą standardy życia i pracy, organizacji i stylu życia.

Organiczne formy komunikacji przywołują znaczenia w ich wzajemnych powiązaniach, relacjach, w **całościach**; jeżeli są wyodrębnione – ujmowane są też w sposób **kontekstualny**, co pozwala mówić o **integralności** tej formy komunikowania. W sensie interakcyjnym nie ogranicza się ona do fragmentarycznych wymogów ról, a więc jako „działanie” odwołuje się i angażuje różne aspekty i wymiary osobowości, różne też stymuluje zdolności, kompetencje oraz typy wrażliwości. **Holistyczne** cechy komunikacji organicznej przejawiają się we współczesnych strategiach motywacyjnych rozwijanych w obszarze edukacji, ale także szkolenia i tworzenia zespołów zadaniowych, w różnorodnych szkołach socjo- i psychoterapeutycznych, w sytuacjach adaptacji do nowych warunków pracy i życia migrantów, ludzi przeżywających zmianę tożsamości społecznej. W komunikacji tego typu znacznie bardziej eksponowana jest osobowa strona interakcji, indywidualne cechy jej uczestników, jak również sam fakt ich istnienia jako istotnego wymiaru, który określa nie tylko jej przebieg, ale i cel, relacje do innych form aktywności. Człowiek jawi się w niej jako organiczna całość spleciona systemem relacji z innymi ludźmi, wytworami i wartościami ich kultury. Tak „działająca” komunikacja jest pomostem pomiędzy różnymi doświadczeniami tej samej osoby, różnych osób i grup, zapewnia ich przekaz, moderowanie i dialog.

4) Komunikacja mechaniczna, która jest niesymetryczna, utylitarna, wycinkowa i oderwana od kontekstu interakcji traktuje człowieka jako **przedmiot** i jako **obiekt** oddziaływania. Jest ona daleka od zadawania mu pytań, wsłuchiwanie się w preferencje i upodobania, funkcjonuje prawie jak technologia, która zagwarantować ma przekaz i swoistą „obróbkę ludzkiego materiału”. Stąd traktowanie komunikacji jako wyspecjalizowanej umiejętności postępowania z klientem, kształtowania opinii publicznej, reklamowej perswazji, marketingu politycznego, kampanii propagandowej czy też komponentu relacji społecznych w określonym segmencie rynku. Wiedza o człowieku, jaką mieć muszą specjaliści, to wiedza o percepcji, szybkości reagowania, „mechanice” skojarzeń, szybkości zapamiętywania. Ta swoista „inżynieria” obiektu ma wymierne cele, jest dokładnie wykalkulowana, sprawdzana i porównywana – stąd też parametry, w które wkomponowana jest komunikacja. Ilustrują one pomiarowe umiejętności specjalistów, skuteczność i zasięg oddziaływania, jej koncentrację i rozproszenie. Badamy wówczas stopień wpływu, zachowania wewnętrzne, jak i sam poziom uwewnętrznienia. Ostatecznym celem komunikacji jest wyraźnie określony lub prognozowany charakter „obiektu”. Człowiek jest tu jedynie projektem modelowanym zgodnie z potrzebami nadawcy i według reguł, na które nie ma wpływu.

Organiczna forma komunikacji odnosi się do człowieka jako do **wartości**, a więc nie jako do obiektu, projektu czy celu, który staje się instrumentem w realizacji innych jeszcze celów. On sam jest wyznacznikiem jej sensu i określa jej cele; to człowiek nadaje kierunek dynamice interakcji, w której komunikacja jest głównym czynnikiem o charakterze regulacyjnym, choć nie motywacyjnym, bo to człowiek właśnie jest źródłem jej prawomocności i inspiracji. Gdy człowiek jest wartością, a nie obiektem, staje się podmiotem przekazu, a co za tym idzie, kryterium oceny, treści i sposobu komunikacji. Przyjęcie tego założenia implikuje rozumienie jej funkcji, jak też metod wdrażania, daje miejsce na obronę przed współczesnymi technikami zaawansowanego i nie zawsze świadomego oddziaływania. Obowiązujące współcześnie strategie zarządzania popularyzują techniki „wywierania wpływu”, gospodarowania „zasobami ludzkimi” i modelowania „kultury organizacyjnej”, poprzez które skutecznie propagowane są technokratyczne wizje komunikacji, dominacji struktur i zadań, kalkulacje pomiaru skuteczności i funkcjonalności.

5) W dobie ogromnego tempa zmian cywilizacyjnych zasadniczego znaczenia nabierają umiejętności uczenia się, poziom kreatywności w poszukiwaniu rozwiązań dysfunkcji komunikacyjnych, ale także nowych kodów i znaczeń. Jednokierunkowość, utylitaryzm i wycinkowość mechanicznej formy komunikacji sprawia, iż odwołuje się ona do gotowych, sprawdzonych, skutecznych, ale w znaczący sposób „zautomatyzowanych” działań i interakcji. Wszelkie niepewności, wieloznaczności, interpretacyjna niejasność czy niekonwencjonalność stają się elementem wysoce nieprzyjawnym, odbieranym niechętnie, jeśli nie wrogo, eliminują bowiem ważną dla tego typu komunikacji przewidywalność. Owo „zautomatyzowanie” komunikacji daje istotne poczucie stabilizacji, ale nie rozwiązuje jej problemów i nie jest w stanie zaspokoić nowych potrzeb, szczególnie w środowiskach wielokulturowych, wielopokoleniowych, w sytuacji zderzenia różnych tradycji obyczajowych i instytucjonalnych. Zasadniczym celem i strategią tak uprawianej komunikacji jest **kontrola i opanowanie** rzeczywistości, zarówno wtedy, gdy ma być ona **powielona**, jak również wtedy, gdy ma być zmieniona, ale według dokładnie określonego schematu. Pojawiające się tutaj ograniczenie rzutuje na motywacje do działań innowacyjnych, zniechęca do poszukiwania form wymykających się kontroli ze względu na obawę o możliwe konsekwencje, dezaprobatę, czy w rezultacie różnorodne sposoby wykluczenia.

Odmienne cechy, a przede wszystkim możliwości komunikacji niezbędne są wówczas, gdy ma ona wygenerować nowe style interakcji, odnaleźć znaczenia, które są dopiero wypracowywane, lub które nie były do tej pory obecne, gdy sama w sobie ma być czynnikiem stymulowania postaw twórczych, gdy motywować ma do rozwoju, stawiania pytań, ale i poszukiwania na nie odpowiedzi. Organiczna forma komunikacji skłania bowiem nie tyle do reprodukcji, definiowania i panowania, ile do **redefiniowania** w procesie stałej wymiany, **wzajemnego uczenia się**, i odpowiada na dziejące się transformacje. Umiejętność ta, związana z kształtowaniem postaw otwartych, coraz częściej okazuje się bardziej skuteczną formą podejmowania wymogów współczesnej rzeczywistości, nawet jeśli jest to redefiniowanie przeszłości, niż stare i owiane legendą strategie rozwoju indywidualnego i organizacyjnego oparte na systematyczności i konsekwencji, specjalizacji i optymalizacji działań.

Przedstawione powierzchwne i głębowe formy komunikacji, jak również te mechaniczne i organiczne nie stanowią klasyfikacji rozłącznych. Interesujące ich dopełnienie uzyskujemy poprzez zabieg skrzyżowania, który ujawnia wiele nowych aspektów istotnych tak badawczo, jak i z praktycznego punktu widzenia.

Powierzchwne formy komunikacji wykazują jeszcze bardziej swe konwencjonalne, rutynowe i doraźne cechy, gdy spojrzymy na nie poprzez uylitaryzm i wycinkowość mechanicznych typów interakcji. Takie są najczęściej codzienne, przelotne i nastawione na bieżące cele rodzaje komunikowania. Ich swoiste „zautomatyzowanie” jest funkcjonalne poprzez niską problemowość powtarzanych sytuacji, prostych zadań i powielanych schematów percepcji, emocji i wartościowania. Rzeczowość wzajemnego traktowania ludzi jest w tych sytuacjach czymś niemal naturalnym, ponieważ wiąże się z pełnieniem konkretnych ról i nastawiona jest na realizację równie konkretnych zadań. Problemy i dysfunkcje zaczynają się natomiast wtedy, gdy dotychczasowa rutyna przestaje już wystarczać i gdy instrumentalizm relacji nie pozwala dojrzeć istotniejszych wartości, wzajemnych ich powiązań i potrzeby zmiany.

Inne cechy komunikacji powierzchwnej ujawnia jej wersja organiczna. Wintegrowanie w szersze sieci interakcji nie przełamuje jednak doraźnych potrzeb ich „wzajemności”. Negocjacje, zwrotność i uspołecznienie wypracowanych znaczeń mają w dalszym ciągu swój sytuacyjny charakter; nie angażują one w sposób trwały, stwarzają możliwości różnorodnych „gier” interakcyjnych, podatne są na zmiany kontekstu i nie są w stanie motywować do rozwoju. Takie doraźne przyjaźnie i grupy związane z zaprojektowanymi często sytuacjami obserwujemy w środowiskach pracowniczych, które poddane zostały wspomnianym zabiegom gospodarowania „zasobami ludzkimi”, technikami tworzenia grup zadaniowych bądź też stowarzyszania konsumentów. Komunikacja jest w tym przypadku pełna sytuacyjnie generowanych pojęć typu „warsztaty integracyjne”, „program lojalnościowy” dla konsumentów i klientów, „koordynator środowiska”.

Głębokie formy komunikacji nie są same w sobie gwarancją rozwoju, twórczości i integracji osobowości. Głęboka, ale mechaniczna forma komunikacji odwoływać się może do otwartych i wieloznacznych systemów znaczeniowych, traktowanych jednak w sposób niezwykle instrumentalny, mnożący uprzedzenia, wrogość i działający w celach wyraźnie zredukowanych, stanowiących wręcz obiekt manipulacji. Partnerzy komunikacji, którzy doskonale rozpoznają swe intencje, ukryte emocje i zakorzenione głęboko stereotypy nie muszą mieć zbieżnych zamiarów. Nadużycia, jakie mogą popełniać specjaliści od komunikacji, którzy wykorzystują swą wiedzę o głębowych strukturach znaczeń, mogą nigdy nie być wykryte, choć ich konsekwencje w dobie kultury masowej, jawnego i ukrytego marketingu mogą mieć bardzo szeroki zasięg.

Organiczne formy komunikowania są głębokie, prawdziwie twórcze i otwierające, uczące i inspirujące. Docierają one do utrwalonych i centralnych cech osobowości. Różnorodność i otwarty charakter przywołanych znaczeń daje możliwość ich wielokierunkowej adaptacji nastawionych na rozwój stosunków wzajemności. Organiczność tej formy komunikacji sprawia, iż scala ona różne jej wymiary, wzajemnie je dopełnia, integruje i poszerza tym samym pola możliwego dialogu.

Wszystkie wymienione niniejszym formy i dynamizmy komunikacji potwierdzają, jak bardzo sprawcze mogą być one w stosunku do realnych stosunków społecznych, jak mogą rozbijać lub tworzyć konkretne typy więzi pomiędzy ludźmi, grupami lub kulturami. Niezależnie od wszystkich innych czynników komunikacja stwarzać może rzeczywistość ludzką, a nie tylko jej towarzyszyć lub ją odzwierciedlać. Oddziałując lub wybierając konkretne formy komunikacji, w sposób świadomy oddziaływać możemy na kształt rzeczywistości ludzkiej w różnych jej obszarach, na możliwości rozwojowe tak jednostek, jak i instytucji, na preferowane przez nie wartości, na kulturę symboliczną współczesności, w której komunikacja jest jednym z podstawowych wymiarów jej istnienia.

Osobowość interaktywna w dobie interakcji kultur

Metafora „globalnej wioski”, popularna szczególnie w publicystyce społecznej lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku, przyczynia się obecnie do utrzymywania jednego z największych nieporozumień w pojmowaniu napięć i wyzwań kultury współczesnej ostatnich 10, a nawet 20 lat. Transfer technologii i umiędzynarodowienie działalności gospodarczej powoduje – w praktyce – przepływ ludzi, z właściwymi im zachowaniami i wierzeniami, obyczajami, oczekiwaniami, i w konsekwencji – kulturami.

Oznacza to, że wiele procesów standaryzacji i unifikacji kulturowej generuje – niejako paradoksalnie, ale zgodnie z logiką ich przebiegu – swoje własne „kontrprocesy”, zaprzeczenia i „kontrtendencje”, które wiodą do rozbitcia ich dotychczasowych konsekwencji, a przynajmniej nowego ich usytuowania na horyzoncie zjawisk współczesności. Wytwarza się w ten sposób nowe oblicze rzeczywistości kulturowej naszych czasów. Kształtują ją napięcia pomiędzy „równoległe” współwystępującymi procesami.

1. Kontrtendencje współczesnych procesów globalizacji

unifikacja	vs.	dywersyfikacja
deterytorializacja	vs.	reterytorializacja
homogenizacja	vs.	hybrydyzacja
transkulturowanie	vs.	inkulturowanie
dezintegracja	vs.	reintegracja
dekontekstualizacja	vs.	rekontekstualizacja
asymilacja	vs.	akulturowanie (uczenie się i mediacje kulturowe)

Wymienione niniejszym napięcia i paradoksalne częstokroć efekty współczesnych procesów globalizacji powodują, iż coraz częściej i w coraz większym stopniu staje się ona „organizacją różnorodności” niż postępującym procesem unifikacji¹.

¹ J. Lull, *Media, Communication, Culture. A Global Approach*. Polity Press, Cambridge 1995. A. Appadurai, *Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy* w: M. Featherstone (red.), *Global Culture: National Globalization and Modernity*. Sage, London 1990. Z. Bauman, *Wieloznaczna nowoczesność i nowoczesna wieloznaczność*. PWN, Warszawa 1995. B. Reimer, *Postmodern Structure of Feeling: Values and Life-styles in the Postmodern Age* w: J.R. Gibbins (red.), *Contemporary Political*

Właśnie dlatego kultura współczesna może być, jak nigdy dotąd, rozpatrywana jako dynamiczny system interakcji wartości, symboli oraz różnorodnych wizji świata. Interakcje te prowadzą do wielu bardzo istotnych konsekwencji:

– wzrastającej roli wielowymiarowej i wielopoziomowej komunikacji, definiowanej właśnie jako różnorodne procesy interakcji, ze szczególną rolą komunikacji międzykulturowej²,

– potrzeby nowych form kulturowej i osobowej tożsamości wraz z umiejętnością jej wyboru w świecie wielości norm, sprzecznych postaw i standardów życiowych³, nowego postrzegania relacji pomiędzy socjalizacją, indywidualizacją a personalizacją, z większą wrażliwością na problemy personalizacji zarówno procesów socjalizacji, jak i indywidualizacji oraz umiejętnej socjalizacji procesów indywidualizacji⁴.

Wszystkie wyróżnione sprzeczności oraz interakcje, jak równie różnorodne ich konsekwencje współlistnieją na poziomie indywidualnym i społecznym, przy całej umowności tak czynionego działu. Koncepcja „osoby społecznej”, jaką proponuje Znaniecki, jest niezwykle inspirującą propozycją rozumienia ich wzajemnego przenikania oraz wpływu na dynamizmy tworzenia cech osobowych. W rozdziale XVII swojej książki *The Social Person Humanistically Considered*, zatytułowanym *The Formation of Social Person*, Znaniecki pisze:

„Jednostka, która próbuje odnaleźć «siebie» jako niepowtarzalną całość opozycji do wszystkiego, co należy do świata, dojść musi do nieuchronnego wniosku, że jako taka nie posiada w tym sensie żadnego empirycznego bytu (...). Jeżeli więc jednostka usiłuje wytyczyć linię pomiędzy własną osobowością a światem znajdującym się gdzieś zewnątrz, którego doświadcza i na który stara się wpłynąć, jeżeli stara się włączyć w swoją osobowość pewną empiryczną jego treść, wyłączając jego resztę, zawsze stwierdzić musi, iż rzeczywistość, którą przyjmuje, należy w pewnym wymiarze do jej świata zewnętrznego, a to, co jest zewnętrzne, należy z kolei w pewnej mierze do tego, co jest wewnątrz (...). Co więcej, w obcowaniu jednostki z jej światem kultury niemal na każdym kroku okazuje się, iż niemożliwością jest wyseparowanie tego, co do niej «należy» i «nie należy»”⁵.

Culture in a Postmodern Age. Sage, London 1990. J.B. Thompson, *Tradition and Self in a Mediated World* w: P. Heels, S. Lash, P. Morris (red.). *Detraditionalization*. Blackwell, Oxford 1966.

² F.L. Casmir, *Intercultural Communication Revisited: Conceptualization, Paragigm Building and Methodological Approaches*. „Communication Yearbook”, 12, red. J.A. Anderson. Sage, Newbury Park, London, New Delhi 1980. J. Smolicz, *Meaning and Values in Cross-Cultural Contacts*. „Ethnicity and Racial Studies. An International Journal of Ethnic, Cultural and Race Relations” 1983, (6), nr 3. D.T. Goldberg, *Multiculturalism. A critical reader*. Blackwell, Oxford 1994. H. Bull, A. Watson, *The Expansion of International Society*. Calrendon Press, Oxford 1984. M.H. Posser, *The Cultural Dialog*. Houghton Mifflin, Boston 1978. C. Ward, *The Prediction of Psychological and Sociological Adjustment during Cross-Cultural Transactions*. „The International Journal of Intercultural Relations” 1990, nr 14.

³ H.J. Hermans, H.J. Kempen, *The Dialogical Self. Meaning as Movement*. Academic Press, Inc., London 1993. H.J. Hermans, *The Person as Co-Investigator in Self-Research. Valuation Theory*. „European Journal of Personality” 1991, nr 1.

⁴ K. Deaux, *Personality Identity and Socializing Self* w: G.M. Breakwell (red.), *Social Psychology of Identity and the Self Concept*. Surrey University Press, London 1992.

⁵ F. Znaniecki, *The Social Person Humanistically Considered*, rozdział pracy: *The Formation of Social Person*, maszynopis w: Znaniecki's Archives at the Bielefeld University 904 [4590].

Ze słów Znanieckiego wynika, że wszystkie procesy powodujące zakłócenie kulturowej ciągłości oraz jej różnicowanie, sprzeczności, a także znoszące się tendencje stają się częścią naszej współczesnej osobowości kulturowej, „należą” w pewnym zakresie do naszego życia „wewnętrznego” i kształtują procesy komunikacji „wewnętrznej”. Również dynamizmy socjalizacji, które zakorzenione w rozległej sferze interakcji kulturowych przenikają do „wnętrza” jednostki, czyniąc jej osobowość coraz bardziej uwikłaną w świat tajemnych oddziaływań, zderzeń, spotkań oraz nieuniknionych wyborów.

Krótko mówiąc, osobowość rozumiana humanistycznie nie jest kwestią rzeczywistości wyróżnionej i odseparowanej od świata „zewnątrznego”: osobowość istnieje, i to w sposób dynamiczny, wewnątrz tego świata, a świat ów, przynajmniej jego część, jest dynamicznie w nią włączany. Jest to możliwe dlatego, że każdy obiekt, którego jednostka doświadcza, jako podmiot zostaje wprowadzony w jej świat wartości i powiązany z innymi obiektami jej zainteresowań, bez umniejszania jego przynależności do innych systemów zewnętrznych. W ten sposób każdy system, który jednostka odtwarza, staje się częścią jej własnej sfery działania, istniejąc jednocześnie jako element struktur ponadindywidualnych.

Bardzo podobny dynamizm wzajemnego oddziaływania pomiędzy makro- i mikroprocesami współcześnie rozumianej globalizacji opisuje Anthony Giddens w swojej książce *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Wskazuje on na mentalne komponenty procesów globalizacji i podkreśla psychokulturowe cechy zaawansowanych społeczeństw przemysłowych lub poprzemysłowych, które kształtują cechy osobowości człowieka współczesnego⁶.

1. Separacja czasu i przestrzeni, traktowanych jako odrębne czynniki rzeczywistości, opisujące ją bez konieczności wzajemnego odniesienia.
2. Mechanizmy „odcieleśnienia” rzeczywistości (*disembodying mechanisms*), jak operacje monetarne, analizy komputerowe, relacje pomiędzy organizacjami a jednostkami ponad kontekstem konkretnych miejsc i kultur.
3. Instytucjonalne i indywidualne procesy kontroli i rewizji danych, które wszystko czynią przedmiotem ustawicznej weryfikacji, racjonalizacji i optymalizacji w świetle nowych odkryć oraz szerszego dostępu do informacji.

Wymienione cechy współczesnych procesów globalizacji znajdują swoje miejsce nie tylko w instytucjonalnym i formalnym wymiarze rzeczywistości, lecz także głęboko wnikają w rdzeń osobowości, coraz częściej postrzeganej jako rodzaj otwartego, oczekującego na kreacje i zaangażowanie projektu. Jego realizacja, zarówno w zachodnich, ponowoczesnych, jak i we wschodnich, pokomunistycznych społeczeństwach staje się wielkim wyzwaniem wiążącym indywidualne i społeczne wymiary dokonujących się zmian.

Przykład polskich transformacji społecznych dokonujących się w ciągu ostatnich lat pokazuje, iż zmaganie się z pluralizmem wartości oraz demokratyzacja kulturowa przeistaczają się dla wielu osób w rodzaj chaosu kulturowego po okresie minionej

⁶ A. Giddens, *The Consequences of Modernity*. University Press, Stanford 1990. Idem, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Polity Press, Cambridge 1991.

unifikacji oraz powodują wiele społecznych i indywidualnych kryzysów. Jednocześnie dokonująca się w tym samym czasie liberalizacja systemu wartości prowadzi bardzo wyraźnie do rozbudzenia potrzeby ich reintegracji. Prowadząca do tego droga wymaga jednak całkiem nowych umiejętności i postaw, które bardzo trudno osiągnąć, a nawet wypracować, kierując się wyłącznie schematami, nie ucząc się nowych form komunikacji, nie zagłębiając się w rzeczywisty sens naszych działań, nie dokonując wyborów.

Niektóre dynamizmy oraz osobowościowe konsekwencje dylematów kultury współczesności ilustruje przedstawiony w dalszej części tekstu schemat.

Koncepcja „osoby społecznej” przyczynia się do oświetlenia trzech wzajemnie powiązanych aspektów procesów dezintegracyjnych i reintegracyjnych kultury, których analiza wydaje się mieć fundamentalne wręcz znaczenie w zrozumieniu wyzwań współczesnego modelu osobowości dialogicznej oraz dynamizmów jej tworzenia. Na dwa z nich wskazuje następujący cytat:

„Osobowość pojmowana humanistycznie jest tym, co faktycznie czyni z niej aktywnie kreującą ją podmiot, finalnym produktem jego doświadczeń i działań, ale surowiec, z którego została zrobiona, nie jest subiektywnym stanem lub procesem przeciwstawionym obiektywnej rzeczywistości: jest ona obiektywną wartością samą w sobie, która komponuje nasz ludzki świat oraz nasze skuteczne działania takimi, jakimi one są, oraz w sposób obiektywny łączy, zmienia, tworzy i burzy wartości. Możemy opisać to, mówiąc (...), że osobowość jest empirycznym zjawiskiem kulturowym, dynamiczną organizacją wartości i działań współlistniejącą i stykającą się z innymi rodzajami organizacji, angażującymi te same wartości i działania”⁷.

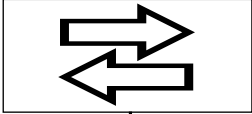
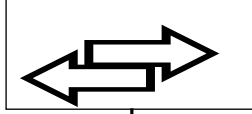
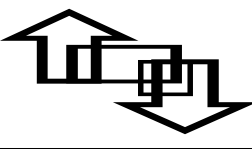
Pierwszy ze wspomnianych aspektów odwołuje się do dynamicznego charakteru osobowości, która „łączy, zmienia, tworzy i burzy” wartości. Oznacza to, że osobowość, szczególnie w świecie intensywnych interakcji kulturowych i międzykulturowych, może być źródłem istotnych zdolności transformacyjnych, które są konieczne w procesie redefinicji starych identyfikacji, ról i ich konfiguracji, ale z drugiej strony koniecznych w kreowaniu nowych konstelacji ról oraz związanych z nimi znaczeń, w „dynamicznej organizacji wartości i działań kulturowych”.

Drugi aspekt podkreśla, że dynamiczna i interaktywna osobowość jest „obiektywną wartością samą w sobie”, „obiektywnym zjawiskiem kulturowym”. Możemy więc wnioskować, iż zjawisko to nie może być zredukowane do innych zjawisk, obiektów lub procesów, i że powinno⁸ być badane w adekwatny i właściwy sobie sposób, a jego istnienie może mieć wpływ na rzeczywistość kulturową tak samo jak istnienie wszystkich innych zjawisk.

⁷ F. Znaniecki, *The Social Person...*, op.cit., 905 [4591].

⁸ Zob. też E. Hałas, *Znaczenia i wartości społeczne. O socjologii Floriana Znanieckiego*. Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991.

Schemat 1. Dynamizmy kultury współczesnej w procesie kształtowania osobowości dialogicznej

Czynniki społeczne	Dynamizmy interakcyjne	Konsekwencje w dziedzinie kultury i osobowości
Współczesne procesy <i>globalizacji</i>		Sprzeczności, kontrtendencje, napięcia pomiędzy unifikacją a różnicowaniem systemów wartości
Intensyfikacja <i>komunikacji</i> oraz <i>inter-akcji</i> kulturowych	↓ <i>dekontekstualizacja</i>	Wzrost różnorodności kulturowej oraz potrzeba <i>kompetencji międzykulturowej</i>
Dylematy podzielonej tożsamości	 ↓ <i>dekompozycja</i>	Potrzeba nowych form kulturowej i osobowej tożsamości
		

Źródło: opracowanie własne – L.K.

Trzeci aspekt eksponuje problem wewnętrznych interakcji wewnątrzdynamicznej struktury osobowości, co jest szczególnie interesujące, gdy pytamy o możliwości przezwyciężenia dylematów zielonej lub rozbitej tożsamości oraz o szanse na jej reintegrację i rozwój. W cytowanej już pracy Znanieckiego czytamy:

„Nazywając osobowość dynamiczną „organizacją” wartości i działań kulturowych, nie zamierzaliśmy potwierdzić, iż musi być ona jednolitym systemem o zwartości implikowanej przez ten właśnie termin. W jednakowym stopniu nie chcemy jednak zaprzeczać takiej możliwości. Jest to problem do rozwiązania poprzez indukcyjnie zaprojektowane badania”⁹.

⁹ F. Znaniecki, *The Social Person...*, op.cit., 905 [4591].

Ostatnie zdanie wyraźnie stwierdza, iż problem spójności bądź też rozbitcia struktur osobowości, pojawiający się w procesie tworzenia wielości jej realnych typów, które obejmują bardzo zróżnicowane ludzkie doświadczenia, jest zadaniem dla szczegółowych studiów empirycznych i nie powinien być rozwiązywany *a priori*.

W istocie rzeczy zarówno osobowość dialogiczna, jak i spotkania międzykulturowe nie są oczywistą i jedyną konsekwencją różnorodności kulturowej, która prowadzi do zachowań wzajemnie otwartych i nastawionych na negocjacje. Istnieje wiele przykładów, których nowe formy socjalizacji wielokulturowej prowadzą do różnych form dezintegracji, a sam fakt istnienia wielu kultur rodzi postawy obronne lub agresywne. Właśnie dlatego współczesne formy kulturowej i osobowej tożsamości, nie gubiąc swoich podstawowych funkcji, nie powinny być traktowane w terminach zamkniętych i spetryfikowanych struktur, ale raczej jako otwarte orientacje, dające szansę na dynamiczne auto-transformacje¹⁰, które „łączą, zmieniają, tworzą i burzą”, które nade wszystko poszukują, wybierają i rozumiejąco interpretują systemy nowych wartości i identyfikacji¹¹.

Wskazane przez Znanieckiego umiejętności stanowią prawdziwe wyzwanie, tkwiące w tworzeniu takich form komunikacji, które autentyczną, opartą na wzajemności inter-akcję, odróżnioną od pasywnej i raczej jednostronnej re-akcji. Amerykański socjolog i autor wielu prac w dziedzinie komunikacji międzykulturowej, które w licznych swych fragmentach wykazują wiele cech wspólnych z koncepcjami Znanieckiego, Fred Casmir, wskazał kilka niezbędnych elementów zawartych w postawie koniecznej, jego zdaniem, w czasach interakcji kultur – są to: płynność poznawcza, wrażliwość kulturowa, świadomość odmienności wartości kulturowych, empatyczne rozumienie, innowacyjność.

Wymienione elementy postaw odwołują do takich cech „organizacji działań i wartości kulturowych”, które czynią, według Casmira, proces komunikacji, podobnie jak w koncepcji Znanieckiego:

- otwartym, z pobudzonym potencjałem stałego rozwoju,
- zdolnym do przekraczania dotychczasowych swoich granic – odpowiadającym na nowe potrzeby i transformacje,
- zorientowanym na przyszłość¹².

Dochodzimy w ten sposób do przekształcenia reaktywnej, skostniałej albo rozbitej osobowości w dynamiczny proces samowybierania i rozwoju, który w zmieniającym się i coraz bardziej różnorodnym świecie spotykających się kultur staje się niezbędną oraz w pełni twórczą i realną wartością.

¹⁰ Por. także L. Korporowicz, *Osobowość i komunikacja w społeczeństwie transformacji*. Oficyna Naukowa, Warszawa 1996.

¹¹ J.O. Lyons, *The Invention of the Self*. Southern Illinois University Press, Carbondale 1978. H.J. Hermans, *The Person as Co-Investigator in Self-Research. Valuation Theory*. „European Journal of Personality” 1991 nr 1.

¹² F.L. Casmir, *Intercultural Communication Revisited: Conceptualization, Paradigm Building and Methodological Approaches*. „Communication Yearbook”, 12, red. J.A. Anderson. Sage Publ., Newbury Park, London, New Delhi 1989, s. 295.

Komunikacja symboliczna w rozwoju tożsamości kulturowej

Tożsamość kulturowa, obok innych rodzajów tożsamości, stała się niemal centralnym obiektem analiz przedstawicieli wszystkich nauk humanistycznych w dobie narastających procesów globalizacji, wielokulturowości, w czasach niebywałego rozwoju środków i form komunikacji społecznej. Być może analizy te pozostałyby przedmiotem specjalistycznych debat, gdyby nie realne doświadczenia całych narodów, grup etnicznych, ale także konkretnych środowisk i osób uwikłanych w intensywne interakcje spotykających się, a czasami zderzających się kultur, odmiennych wzorów działania, mentalności i przede wszystkim wartości. Kula ziemiska, napędzana procesami ogólnoświatowych powiązań i przepływów, kręci się jakby szybciej, mieszając wszystko, co zdołało na niej zaistnieć i wcielić się w świat instytucji, ludzkich doświadczeń, wierzeń i przekonań. Tożsamość kulturowa stała się więc problemem nie tyle nowym, co istotnym w wymiarze nigdy do tej spory niespotykanym¹³. Człowiek zapędzony w świat rzeczy, technicznych i społecznych rewolucji, nowych odkryć i warunków życia natknął się na samego siebie, swą własną przedmiotowość i podmiotowość z racji pytań, na które bez niego samego nie ma już odpowiedzi. Nie dają ich ani teorie skutecznego i optymalnego działania, ani technologie przetwarzania informacji, strategie adaptacji psychicznych i unikania zagrożeń. Pytanie o tożsamość stało się wyzwaniem nie tylko ekonomicznego, organizacyjnego i technologicznego wzrostu – stało się pytaniem o ludzką kondycję godnego życia w warunkach wiary, iż wszystko niemal daje się zaprojektować, stało się pytaniem o pozainstrumentalne wartości cywilizacji i doświadczenie człowieka, który także stoi przed wyzwaniem, ale i odpowiedzialnością projektowania siebie samego¹⁴.

Tożsamość kulturowa jest odniesieniem człowieka do zintegrowanej całości, w jakiej jego byt osobowy spotyka się z bieżącym i historycznym doświadczeniem środowiska społecznego i grupy, którą uważa za własną, a jej dorobek – za przedmiot jego identyfikacji, troski i odpowiedzialności. Tożsamość kulturowa jest szczególnym rodzajem zapośredniczenia, w którym „ja” spotyka się z „my”, a w intencje własnych wyborów wkomponowane są wartości i doświadczenia ponadindywidualne, które mają jednak wyraźnie ukonstytuowany zakres odniesień, wartościowań

¹³ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002. *Modernity and Identity*, red. S. Lash, J. Friedman. Blackwell, Oxford 1992.

¹⁴ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*. Wydawnictwo Znak, Kraków 2005.

i emocji¹⁵. Zmienność współczesnego życia każe nam pytać, na ile zakres ten jest stabilny, a odniesienia wyraźne? Jak głęboko wnikają one w osobowość? Jaka jest dynamika ich narodzin, a następnie trwania? Czy tożsamość kulturowa może ulec zmianie? Jak wiąże się z dynamiką doświadczania siebie, najbliższych, celów życiowych, zbiorowych przeżyć grupy odniesienia?¹⁶ Czy może ulec przewartościowaniu? Innymi słowy, coraz bardziej interesuje nas dzisiaj nie tyle bierne przekazywanie, i jak powiedziałby to Durkheim, „mechaniczne” dziedziczenie tożsamości. Coraz rzadziej transmitowana jest ona w ten właśnie sposób. Współczesnych badaczy, ale także wychowawców i praktyków życia społecznego interesuje odpowiedź na pytanie, jak się ona „organicznie” – nawiązując ponownie do Durheima – tworzy, transformuje, rozwija? Czy formy i treści tożsamości kulturowej zmieniają sposób swego istnienia w wielokulturowych, otwartych, ale i poszukujących swoich suwerennych praw społecznościach narodowych epoki zaawansowanej nowoczesności? Czy przekraczające granice państwowe w ponowoczesnych społeczeństwach medialnych globalne treści kultury symbolicznej oderwały się od swoich etnicznych korzeni? Czy funkcje tożsamości kulturowej nie ulegają współcześnie gwałtownej polaryzacji pomiędzy umacnianiem fundamentalizmu a propagowaniem liberalizmu? Pojawiają się także zupełnie nowe pytania: w jaki sposób komunikacja symboliczna w epoce rewolucji informacyjnej społeczeństwa wiedzy umacnia, a w jaki sposób degraduje tożsamość kulturową społeczeństw, jak określa to Peter Drucker, pokapitalistycznych? Czy zmieniające się i narastające funkcje komunikacji symbolicznej w dobie gwałtownego rozwoju różnorodnych systemów komunikacji rozwijają czy niszczą osobowość kulturową, zdolną jedynie do podążania za rynkową instrukcją zachowań i cyfrową technologią myślenia?¹⁷ Czy rzeczywistość komunikacyjna współczesnej cywilizacji medialnej kształtuje nowe typy tożsamości kulturowej, a te, które już istnieją – określają charakter tej komunikacji?¹⁸ Te i wiele innych pytań stanowić będą obszary badawcze współczesnych nauk o kulturze i komunikowaniu, nauk społecznych oraz ich zastosowań.

Perspektywy analizy tożsamości kulturowej: ujęcie syntetyczne

Z punktu widzenia potrzeb niniejszego tekstu ogromną różnorodność ujmowania problematyki tożsamości kulturowej pogrupować można w kilka podstawowych perspektyw:

1. **Perspektywa behawioralna**, w której tożsamość jest *konfiguracją zachowań*. Za protagonistów tego typu pojmowania tożsamości uznać można twórców szkoły

¹⁵ A. Elliot, *Koncepcje „Ja”*. Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007. P.L. Hammack, *Narrative and the Cultural Psychology of Identity*. „Personality and Social Psychology Review” 2008, vol. 12.

¹⁶ M. Mead, *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.

¹⁷ *Konstruowanie jaźni i społeczeństwa. Europejskie warianty interakcjonizmu symbolicznego*, red. E. Hałas, K.T. Konecki. Wydawnictwo Scholar, Warszawa 2005.

¹⁸ T. Goban-Klas, *Cywilizacja medialna*. Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 2005.

psychokulturalizmu amerykańskiego, a jednym z najbardziej wyrazistych przedstawicieli – Ralphi Lintona¹⁹. Konfiguracja jest z pewnością czymś więcej niż prostą sumą zachowań; wyraża ona istotne relacje, nadaje mniej lub bardziej centralne znaczenia swym elementom i nie daje się zredukować do identyfikacji tylko z jednym z nich. Perspektywa behawioralna koncentruje się jednak zasadniczo na tym, co uchwytne w bezpośrednio dostępnej obserwacji, co przechodzi w nawyk, co staje się niemal automatyzmem percepcji, odruchów i skojarzeń. Unika w ten sposób analiz aksjologicznych związanych z ogromną skalą przewartościowań, jakie dokonują się we współczesnej kulturze i które związane są z dylematami w sferze najistotniejszych wyborów.

2. **Perspektywa substancjalna** poszukuje *kanonu konstytutywnych doświadczeń*, które tworzą jednocześnie podstawową strukturę osobowości. Tożsamość jest w tej perspektywie typem doświadczania siebie i swojej biografii, typem doświadczenia pojmowanego niemal jak „substancja” ułożona w specyficzny kanon, który jest odniesieniem dla innych doświadczeń i poprzez który tworzy się wizję siebie, zarówno indywidualną, jak i zbiorową, wizję innych grup, ich historii, dokonań i miejsc w przeszłym i obecnym świecie. Istotnym źródłem tego typu konstytutywnych i kanonicznych doświadczeń są procesy historyczne oraz konkretny kształt biografii społecznej, która znajduje swoje nazwy, werbalne stygmaty odnoszące do doświadczeń konkretnych środowisk, ciągu wydarzeń lub podzielanego wizerunku grupy, np. powstaniec warszawski czy pokolenie „Solidarności”²⁰.

3. **Perspektywa procesualna** akcentuje proces tworzenia tożsamości w aktach dokonywanych wyborów, zmian w najistotniejszych życiowych odniesieniach, transformacjach systemu wartości, postaw i przekonań. W ujęciu procesualnym tożsamość to stale poddawany korekcie rezultat *dynamizmu formowania samookreśleń i identyfikacji*, poprzez który trwa ciągle zmaganie się człowieka z potrzebą poczucia ciągłości siebie jako osoby, ale także podejmującej nowe wyzwania, aktywnej i zdolnej do samorealizacji osobowości. To właśnie perspektywa procesualna ujmuje formowanie tożsamości, tak jak to opisuje Zbigniew Bokszański, na osi pomiędzy kontynuacją a zmianą, konformizmem a buntem, strukturą a dynamizmem²¹.

4. **Perspektywa interaktywna** jest w istocie ściśle powiązana z perspektywą procesualną, akcentując w dynamice konstruowania tożsamości efekt wzajemnego oddziaływania osób, ale także wszystkiego, co postrzegamy jako istotne, a więc systemów wartości, znaczących treści, dokonywanych wyborów. Tożsamość interaktywna to owoc dialogu, korygowania i wymiany tego, co wchodzi w procesy komunikacji i co jest przedmiotem percepcji, wartościowania, naznaczania²². W omawianym

¹⁹ Krytyczne omówienie koncepcji tożsamości u R. Lintona w pracy: L. Korporowicz, *Osobowość i komunikacja w społeczeństwie transformacji*. Instytut Kultury, Warszawa 1996.

²⁰ Por. K. Wróblewska-Pawlak, *Język – Tożsamość – Imigracja*. Uniwersytet Warszawski, Warszawa 2004. I. Machaj, *Spoleczno-kulturowe konteksty tożsamości mieszkańców wschodniego i zachodniego pogranicza Polski*. Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005. *Biografia a tożsamość*, red. I. Szlachcicowa. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2003.

²¹ Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.

²² E. Hałas, *Interakcjonizm symboliczny*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.

ujęciu tożsamość wymaga postawy aktywnej, otwartej, zdolnej do współlistnienia i uczenia się nowych treści włączanych w obszar własnych doświadczeń i deklaracji, w przestrzeń rdzennych wartości swojego życia, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym.

5. Wszystkie wymienione ujęcia, choć w różnym stopniu, spotykają się na gruncie **perspektywy rozwojowej**, która poszukuje konstytutywnych doświadczeń, procesów ich personalizacji, zasad komponowania w znaczące samookreślenia i odniesienia, która „projektuje” i „konstruuje” zakładane cele i dokonywane wybory. Perspektywa rozwojowa nie unika analizy przewartościowań, załamań i odkryć, rezygnacji i fascynacji. To właśnie ona odpowiada na największe wyzwania świata współczesnego²³ – one określają jej znaczenie i wysuwają ją na plan pierwszy. Pośród wielu z nich niektóre w sposób szczególny związane są ze zmianami roli, ale i charakteru kultury symbolicznej. Są to:

Narastająca wielokulturowość współczesnych społeczeństw, a także i znacznie mniejszych grup. Wielość otaczających nas kultur w naturalny sposób rodzi doświadczanie różnic kulturowych, uświadamia fenomen ich istnienia, ale nade wszystko prowokuje pytanie o tożsamość kulturową, która ukryta była w głównym nurcie codziennych aktywności i związanych z nimi znaczeń. Wielokulturowość przynosi nasilenie interakcji, potrzebę komunikowania i dookreślenia sensu wielu życiowych dróg, aktywności, a nawet prostych zachowań, które urosnąć mogą do rangi symboli, stać się znakami rozpoznawczymi całych ich konfiguracji oraz ich mentalnych i aksjologicznych korelatów²⁴. W sytuacji, gdy wielość kultur wymusza relacje *międzykulturowe*, tożsamość odwołująca się wyłącznie do jednej z nich ulec musi albo znaczącemu ugruntowaniu, albo otworzyć się na świadomą wymianę i ubogacenie w relacji do innych. W obu przypadkach możliwa jest zarówno destrukcja, skostnienie lub rozmycie tożsamości, albo też jej transformacja o charakterze rozwojowym.

Pluralizm wzorów kultury, wartości i postaw sprawia, iż to, co było do tej pory oczywistym komponentem „naturalnego” środowiska, stałym elementem konfiguracji zachowań, codziennym lub niekwestionowanym doświadczeniem życia, gotowym w swym społecznym i generacyjnym przekazie wzorem wyborów i samookreśleń czy dokładnie ustalonym sposobem interakcji z „obcymi” – staje się przedmiotem refleksyjnej obserwacji, zamysłu, a nawet przewartościowania. Pojawiające się w takich sytuacjach pytania inspirują, a czasem wymuszają wręcz postrzeżenie lub analizę respektowanych znaczeń, ich różnice, jak i sposoby przywołania²⁵. Niewidoczne staje się widoczne, rytualne staje się znaczące, bo rozpoznane w swych

²³ L. Korporowicz, *Typy uproszczeń w społecznych analizach kultury w: Granice współczesności. Przemiany kulturowe w Polsce ostatniej dekady*, red. T. Kowalewski, M. Jacyno, S. Łodziński. Polskie Towarzystwo Socjologiczne, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2003.

²⁴ T. Paleczny, *Interpersonalne stosunki międzykulturowe*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007. J. Mikułowski Pomorski, *Jak Narody porozumiewają się z sobą w komunikacji międzykulturowej i komunikowaniu medialnym*. Universitas, Kraków 2007. *Dylematy wielokulturowości*, red. W. Kalaga. Universitas, Kraków 2007.

²⁵ L. Korporowicz, *Indywidualizm i kolektywizm w relacjach międzykulturowych w: Jednostka i społeczeństwo w Azji Wschodniej*, red. A. Jelonek. Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2007. *Tożsamość*

treściach; codzienne staje się „częste”, ale niekoniecznie już normalne, a ceremonialne jest sensem rozpoznawalnych treści. Z rozwojowego punktu widzenia ujawniła się świadomość kryteriów postrzegania i wartościowania, odtwarzania lub zmiany, rekonstrukcji lub zaniechania, wspólnego i różnego, świadomość poszerzonego uniwersum kultury symbolicznej²⁶.

Funkcjonalizm i fragmentaryzacja ról społecznych jest konsekwencją komplikowania się struktur społecznych, w których procesy specjalizacji zawodowych, ich postępującej profesjonalizacji, ujętej w liczne wymogi formalne, rzutują na analogiczne podziały ról nieformalnych, a w końcu uwewnętrzniają się w strukturze osobowości, równie podzielonej i poddanej presji funkcjonalnym koniecznościom cywilizacji technicznej i związanemu z nią stylowi życia. Partykularny i często utilitarny charakter wyspecjalizowanych ról prowadzi do ich licznych sprzeczności, w których wymogi jednej z ról przeczą wymogom innych, rodząc silne dylematy, napięcia, a nawet patologie. W sytuacji wielu cząstkowych identyfikacji powstaje istotna trudność ich scalenia, a więc zintegrowania na poziomie względnie jednolitej tożsamości, która jest czymś więcej od ich sumy, ale także od ich wycinkowych adaptacji, fragmentarycznych uzgodnień i synchronizacji²⁷. Potrzeba odnalezienia ośrodka centralnego tak rozchwianych struktur jest wielkim wołaniem o rozwojową perspektywę tworzenia i doświadczania tożsamości, która w sytuacji wielości, a nawet sprzeczności wzorów, wielu redukcji kulturowych, będących wynikiem podporządkowania wymogom technologii oraz prawom urynkowania wielu działań społecznych i komunikacyjnych, staje się najlepszym sposobem odnalezienia siebie, ale także wspólnoty na różnych jej wymiarach.

Zagubienie osobowego wymiaru kultury jest niemal konsekwencją wspomnianego już funkcjonalizmu i fragmentaryzacji ról społecznych. Poszukiwanie centrum integracji osobowości nie może jednak zastąpić zasadniczo odmiennego potencjału do nadawania mu wartości przekraczającej przedmiotowy charakter partykularnych identyfikacji i stanowiącej autoteliczny rodzaj odniesienia w tworzeniu jakiegokolwiek typu tożsamości. Relatywne, podporządkowane zmiennej argumentacji, sterowane zewnątrznie „modele tożsamości” dopominają się pytań o to, co nieredukowalne, co stanowi o doświadczeniu dla człowieka konstytutywnym, wyróżniającym i niezamienialnym. Poszukiwanie w tym kierunku zmierzających odpowiedzi znajdujemy w rozwojowym rozumieniu tożsamości, i to ono może wnieść w horyzont kulturowych wartości człowieka współczesnego umiejętność przekraczania wielorakich redukcji i ukrytego często urzeczowienia²⁸.

Akceleracja i chaotyczność zmian społecznych powoduje utratę znaczenia stabilności już nie tylko tożsamości, ale nawet partykularnych identyfikacji. W środo-

bez granic. Współczesne wyzwania, red. E. Budakowska. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2005. *Multiculturalism. A Critical Reader*, red. D.T. Goldberg. Blackwell, Oxford 1994.

²⁶ G. Mathews, *Supermarket kultury*. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2005.

²⁷ J. Mikułowski Pomorski, *Więź społeczna w warunkach fragmentaryzacji w: Kultura – Media – Społeczeństwo*, red. D. Wadowski. Wydawnictwo KUL, Lublin 2007. L. Korporowicz, *Komunikacja jako rzeczywistość interakcyjna człowieka w: ibidem*.

²⁸ L. Dyczewski, *Rodzina twórcą i przekazicielem kultury*. Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2003.

wisku konkurujących organizacji zabiegających o maksymalizację zdolności reagowania na zmienne wymogi rynku oraz częstszej praktyce czasowo powoływanych grup zadaniowych przywiązanie do ustalonych wzorców myślenia i wartościowania okazuje się hamulcem efektywności i innowacyjności działań. Potrzeba poczucia ciągłości staje się z punktu widzenia wymienionych kryteriów tyleż istotna, co ograniczająca. Rodzi się więc poważny problem racjonalności zmian kulturowych, których kryterium oceny nie może zawierać się wyłącznie w efektywności funkcjonowania, w różnych formach środowiskowej adaptacji, konkurencyjności czy nawet społecznej akceptowalności. Kryterium to musi być znacząco uzupełnione o zdolność do refleksyjnej odpowiedzi na wyzwania zmian społecznych poprzez odwołanie do selektywnych, nieprzypadkowych i pełnych sensu zasad wyboru²⁹. W jakiej części jest to jedynie zmiana, a w jakiej korekta i kontynuacja dotychczasowych strategii działania jest sprawą wizji ich celu, a przez to właśnie kryterium, pytaniem o dynamikę rozwoju.

Hybrydyzacja kultury jest konsekwencją swobody przepływu treści i wytworów kultury, które przenikając granice regionów, państw i kontynentów, łączą się w „wielogłowe” organizmy o różnych postaciach, pochodzeniu i rodzaju przywoływanych identyfikacji. Ich mnogość w eklektycznym kotle wielokulturowych mieszanek nie zawsze tworzy z nich struktury dojrzałych i spójnych tożsamości, a często wręcz przeciwnie – doprowadza do niszczących napięć i osłabienia każdej z hybrydalnych głów. Odpowiadające im systemy wartości tracą na wyrazistości, zawieszają reguły swego uzasadnienia, a dialog kultur przeistacza się w konieczne współlistnienie pomiędzy wrogością a obojętnością, dominacją a zagubieniem. Odpowiedzią na stan kulturowego rozproszenia i wewnętrznych sprzeczności jest poszukiwanie wątków przewodnich, wspólnych inspiracji i znaczących przesileń, wydarzeń krytycznych, które przewartościowują schematy codziennej i złudnej często racjonalizacji, które otwierają na sens łączenia, ale i eliminacji, sens synergii, ale i profilowania, na dynamikę rozwojowego przekształcania rozproszonych doświadczeń³⁰.

Potrzeba ontologicznego bezpieczeństwa wynika z powszechnej relatywizacji wartości kulturowych, świadomości różnorodności wizji świata i stylów życia, ale także z odizolowania zintegrowanych do tej pory komponentów świata realnego, a przede wszystkim samego człowieka, jego działania, miejsca tej realizacji, czasu i kontekstu, które w społeczeństwie sieci stanowią tylko element szerszego projektu o regulowanych parametrach, których znaczenie zależy od przywołanych współrzędnych i branych pod uwagę relacji. Potrzeba poczucia realności doświadczeń stanowić zaczyna potrzebę egzystencjalną, szczególnie silnie odczuwaną w multiplikowanych światach realności wirtualnych, symulacjach tego, co możliwe, symulacjach wkomponowanych w quasi-realność rzeczywistości jedynie „reprezentowanej” przez sygnały zastępcze, oderwane od innych, komponowane w konfiguracje laboratoryjne,

²⁹ J. Koziński, *Transgresja i kultura*. Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 2002.

³⁰ L. Dyczewski, *Miejsce i funkcje wartości w kulturze w: Kultura w kręgu wartości*, red. L. Dyczewski OFMConv. Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001. H. Hermans, H. Kempen, *The Dialogical Self. Meaning as Movement*. Academic Press, Inc., London 1993. T. Kobierzycki, *Osoba. Dylematy rozwoju. Studium metakliniczne*. Wydawnictwo „Pomorze”, Bydgoszcz 1989.

choć poddawane natychmiast upowszechnieniu, a nawet swoistemu uprzemysłowieniu, jak podróże w elektronicznych światach komputerowej wyobraźni spotykanych w multimedialnych salonach współczesnych kin lub kupowanych w pudełku do konsumpcji w zaciszu kina domowego³¹. Powstająca w tych warunkach tożsamość inaczej zdefiniować musi osie swej ontologicznej, egzystencjalnej i osobowej krystalizacji, inaczej określić granice swej kulturowej przestrzeni. Przenika ona i przepływa przez dawno już pokonane bariery. Z tym większą siłą poszukuje realności swego sensu, wzorca kultury symbolicznej, zasady komponującej treści uznawane za istotne, przeżywane, własne, w mniejszym stopniu ich behawioralne korelaty, materialne wypełnienia zaprojektowanych form.

Taka postawa nie jest możliwa poza rozwojową perspektywą traktowania tożsamości, w której coraz mniej gotowych przekazów i kulturowych wzorców odtwarzania, a coraz więcej wewnętrznej pracy świadomości. Rozwojowe ujęcie tożsamości, a w jeszcze większym stopniu rzeczywisty rozwój samej tożsamości przełamują braki każdego innego jej modelu, sposobu konstruowania, rozumienia i odczuwania.

Modele behawioralne zatracają *intencjonalne, prospektywne, teleologiczne aspekty tożsamości*, gubią nadawane zachowaniom znaczenia, projektowany sens ich realizacji, dynamikę woli jego wypełnienia. Zachowania i tworzące się z nich konfiguracje ulegają nawet zmianom, podlegają dynamice mniej lub bardziej wymuszanych przeobrażeń, ale nie przypisuje się im wizji, celów lub pożądanych interpretacji.

Modele substancjalne gubią *dynamikę formowania tożsamości, zmian, jakim ulegają kanoniczne dla niej doświadczenia w procesach aksjologicznych i semiotycznych przewartościowań*. Analizowane doświadczenia nie wychodzą poza ustalony kanon, choć w społeczeństwie szybkich zmian kanony konstytutywnych doświadczeń tożsamości wielokrotnie ulec mogą poważnej przebudowie lub wręcz znaczącej *dekanonizacji*, rozpadając się na wiele doświadczeń aktualizowanych w różnych sferach życia. Nie muszą one tworzyć jednolitej, stabilnej całości; „stają się” w dokonywanych wyborach, adaptacjach i projektach.

Modele procesualne, choć ukazują dynamikę dokonujących się w strukturze tożsamości zmian, nie wyjaśniają ich zakresu, pozostawiają doświadczającego ich człowieka w *samotności relatywnych ocen*, chwiejności spekulatywnych dywagacji, zamęcie odkrywanych kryteriów, w dystansie do motywów przyjmowanych strategii. Perspektywa procesualna jest zaledwie przygotowaniem do analizy tożsamości zespolonej z poszukiwaniem jej *sensu*, a więc także *kierunku* ważnych dla nas procesów. Jakakolwiek analiza funkcjonowania kultury symbolicznej oraz opartej na niej komunikacji, jaka dokonuje się w tożsamości, która abstrahować będzie od leżących u ich podstaw celów i wartości, nie uchwyci ich prawdy doświadczanej i deklarowanej, wyobrażanej i projektowanej, a więc istotnej części człowieka i człowieczeństwa, najbardziej kreatywnych, logotwórczych dynamizmów kultury.

Modele interakcyjne tożsamości kulturowej nazbyt często ignorują „zewnątrzsterowny” charakter interakcji nastawionej na współgranie, czasami adaptację oraz nie zawsze autentyczną chęć partnerstwa. Są one znacznie bardziej nastawione na ele-

³¹ J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*. Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2005.

menty rozwojowe procesu tworzenia tożsamości niż na behawioralne, substancjalne czy nawet procesualne, podobnie jednak jak te ostatnie oddalają pytanie o kierunek i cel interakcji na rzecz pytania o samą możliwość i warunki wzajemności, warunki rozpoznawania świata innych ludzi i wchodzenia w otwarte z nimi relacje.

Nowa rola komunikacji symbolicznej w społeczeństwach akceleracji informacyjnych przepływów

Aby zrozumieć fenomen rozwoju i zmian tożsamości kulturowej w społeczeństwach cywilizacji medialnej, konieczne jest odwołanie się do niezwykle istotnych dynamizmów, jakie stwarzane są w wyniku możliwości szybkiego, zwielokrotnionego i przekraczającego wiele granic przekazu, a przede wszystkim „produkcji” wielozakresowych informacji, które stają się następnie częścią globalnych przepływów. Charakterystyka społeczeństwa „sieci” znacząco odbiega od pierwszych generacji społeczeństw informacyjnych. Początkowo koncentrowały się one na zmianie roli informacji, nadając jej status zasadniczego „zasobu” określającego szanse rozwoju gospodarczego i społecznego, ale informacji istniejących jeszcze w sposób mało skoordynowany, wytwarzany i wykorzystywany w każdej instytucji z osobna, partykularnie, sytuacyjnie, często niepowtarzalnie, dostępnej poprzez zbiurokratyzowane i kontrolowane procedury. Dopiero powstanie globalnych, łatwo dostępnych i zintegrowanych „sieci” zasobów oraz ich przepływów spowodowało zupełnie nowy, rewolucyjny „efekt iloczynowy”, efekt łączenia i synergii zasobów informacyjnych³². Można go porównać jedynie do reakcji łańcuchowej w dynamice procesów nuklearnych. Możliwości sieci są tak dalece nieredukowalne do możliwości konkretnego jej fragmentu, jak możliwości dowolnie pojętej struktury do tworzących ją elementów.

Kluczowa wartość sieci, jaką jest dynamika przepływów informacji, powoduje jednak ogromny wzrost znaczenia interakcji wewnątrz sieci, a więc procesów komunikacyjnych, szczególnie komunikacji symbolicznej, co ma znaczący wpływ zarówno na dynamikę tworzenia, jak i treść tożsamości kulturowych w obrębie „usieciowionych” społeczności. Rosnąca rola komunikacji symbolicznej wynika z następujących faktów:

- **Ilościowy i jakościowy rozwój środków komunikacji symbolicznej.** Umożliwia to znaczący wzrost dostępu do technicznych nośników treści kultury. Stają się one coraz bardziej powszechne, wchodzą w różnorodne konfiguracje swego zastosowania, łącząc różne źródła, sposoby przetwarzania i przekazu, a co najważniejsze – stają się elementem infosfery jako środowiska kulturowego określającego możliwe sposoby zasilania tożsamości kulturowej w nowe treści i odniesienia³³.

³² J. van Dijk, *The Network Society*. Sage Publ., London 2006. Ch. May, *The Information Society, A sceptical view*. Polity, London 2003. M. Castells, *Spoleczeństwo sieci*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007. Idem, *Galaktyka internetu*. Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2003.

³³ A. Mattelart, *Spoleczeństwo informacji*, tłum. J. Mikułowski Pomorski. Universitas, Kraków 2004. K. Wiktorowicz, *Europejski model społeczeństwa informacyjnego. Polityczna strategia Unii*

- **Zwielokrotnienie zasobów kultury symbolicznej i związanych z nią form partycypacji.** Przyrost informacji, ale także różnorodnych ich konfiguracji prowadzi w konsekwencji do wzrostu wiedzy, stymuluje konieczność umiejętnej w niej partycypacji, kompetencji komunikacyjnych oraz umiejętności rozpoznawania wielorakich ich obszarów, sposobów dekodowania bogatej symboliki i wkomponowania jej w zakres tożsamości³⁴.
- **Powstanie zupełnie nowych form patologii tożsamości wirtualnych.** Zwracają one uwagę na wynaturzenia zapośredniczonych rodzajów komunikowania, które nie są w stanie zweryfikować prawdziwości cech tworzących tożsamości zaledwie projektowane, osobowe odróżnić od przedmiotowych, deklarowane od posiadanych, wyobrażanych od realizowanych, wybieranych od narzucanych, preferowanych od koniecznych³⁵.
- **Zwiększenie znaczenia efektywnych form komunikacji międzykulturowej.** Społeczeństwa sieci są z natury transgraniczne, przenoszą różne wzory komunikowania ponad granicami kultur, ujawniając ich zakorzenienie, odmienne funkcje i używane systemy znaczeń. Są one często przyczyną „doświadczeń granicznych”, które rozpoznają zarówno same granice, ale i wyznaczają transkulturowe sposoby ich przekraczania na gruncie nowo konstruowanej symboliki, nowych projektów tożsamości oraz nowych możliwości wzajemnego uczenia się, odkrywania i ubogacania³⁶.

Wszystkie wymienione przyczyny znaczącego wzrostu funkcjonalnego znaczenia, ale i szerzej pojętego rozwoju komunikacji symbolicznej bardziej niż kiedykolwiek eksponują jej cechy konstytutywne, jakże ważne w dynamice tworzenia i re-kompozycji współczesnych tożsamości kulturowych. Te cechy, to:

- **Transgresyjność sytuacji „tu i teraz”,** a więc wszystko to, co różnicuje istotę funkcjonowania i doświadczania symbolu od temporalnego i zakorzenionego w doraźnych uwikłaniach sygnału. Komunikacja symboliczna stanowi więc osnowę nie tylko społeczeństwa informacyjnego i społeczeństwa wiedzy, ale stanowi też o ich dalszych przekształceniach, cokolwiek one wygenerują jako kolejną fazę ich istnienia. Powstające na ich bazie formy tożsamości kulturowych będą więc coraz bardziej oderwane od konkretnych miejsc, rzeczy, a nawet ludzi, będą coraz mniej „mimetyczne”, naśladowcze i odtwórcze. Jest sprawą uważnej obserwacji, a także i refleksji, jak bardzo stać się mogą wyalienowane, oderwane od wartości osobowych, poddane technologicznym zabiegom światów symulowanych.

Europejskiej w kontekście globalnych problemów wieku informacji. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2005.

³⁴ S. Jaskuła, L. Korporowicz, *Wychowanie do informacji: Wyzwania i nadzieje.* „Pedagogika Społeczna” 2008, nr 1(27).

³⁵ M. Truszkowska, J. Wójtowski, *Społeczeństwo informacyjne, pytania o tożsamość, wiedzę i edukację.* Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2008.

³⁶ J. Nikitorowicz, *Kreowanie tożsamości dziecka. Wyzwania edukacji międzykulturowej.* Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2003. D. Matsumoto, L. Juang, *Psychologia międzykulturowa.* Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2007. A. Duszak, *Tekst, dyskurs, komunikacja międzykulturowa.* Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998. *Komunikacja międzykulturowa. Zbliżenia i impresje.* Instytut Kultury, Warszawa 1995.

- **Poszerzanie granic uniwersum symbolicznego** tak w wymiarze jednostki, jak i społeczności, grup, a nawet narodów. Poszerzanie granic wynika nie tylko z właściwego dla „sieci” procesu jej **deterytorializacji**, a więc istotnego uwolnienia się od ograniczeń lokalizacyjnych uczestników „sieci” i jej zasobów, co sprawia, iż możemy z niego korzystać w sposób mobilny, albo też odwrotnie, otwierając konkretne miejsce w przestrzeni społecznej na ludzi i treści oddalone. Owo poszerzenie to przede wszystkim przekroczenie granic doświadczenia osobistego, ale i partykularnego doświadczenia grup naszej społecznej przynależności. W społeczeństwie informacyjnym doświadczenie to zyskuje nowe znaczenie, ubogaca się o treści skumulowane, przetworzone, odnalezione poza znanymi nam granicami czasu, przestrzeni, dotychczasowego postrzegania i rozumienia wytworu innych kultur³⁷. Przekraczanie granic uniwersum symbolicznego jest poszerzaniem granic naszego człowieczeństwa, pojmowania siebie i relacji ze światem, granic naszej wyobraźni. Społeczeństwo sieci zawiera więc w sobie elementy zbieżne z naturą kulturowego rozwoju człowieka w części charakteryzującej procesy jego kulturalizacji, choć nie gwarantuje to ich osobowego, zintegrowanego rozwoju.
- **Możliwość abstrahowania, czyli dekompozycji i rekompozycji cech rzeczywistości**, poprzez którą człowiek uzyskał umiejętność analizy zdyktansowanego, teoretycznego oglądu świata rzeczy, działań i procesów, w tym także samego siebie. Dzięki tym umiejętnościom powstała nie tylko nauka, ale i sztuka, filozofia oraz wszelkie nauki stosowane, które już od czasu rewolucji modernistycznych spopularyzowały gwałtowny rozwój systemów myślenia i działania refleksyjnego, krytycznego i projektującego w nieznaną do tej pory skalę. Komunikacja symboliczna stała się w ten sposób kluczowym instrumentem analitycznej dekompozycji rzeczywistości, gloryfikując kartezjański sposób widzenia i myślenia, rozbijając także tożsamość kulturową na płynne identyfikacje dopominające się przywrócenia statusu zintegrowanej całości, o której przypomniano sobie w czasie ponowoczesnych poszukiwań i rekompozycji. Konstytutywne cechy komunikacji symbolicznej czynią z niej bowiem w równej mierze narzędzie analizy i syntezy znaczeń, i co jest bezpośrednią tego konsekwencją – atomizacji, jak i wiązania poszczególnych aspektów tożsamości, z tym że w refleksyjny, często świadomie wybierany i projektowany sposób. Bez komunikacji symbolicznej nie byłoby jednak przekazu i dzielenia się tożsamością, rozpoznawania tego, co indywidualne i wspólnotowe, poszukiwania jej granic i wartości rdzennych.
- **Tworzenie warunków do uczestniczenia w systemach semiotycznych i aksjologicznych o charakterze wirtualnym, przestrzennie i społecznie oddalonych, znaczeniowo zwielokrotnionych.** Zasoby znaczeń, jakie przywołują współczesna kultura i współczesne systemy komunikowania, jak nigdy w historii ludzkości nie przemieszczały się i nie były dostępne w sposób tak łatwo osiągalny dla tak wielkich rzesz ich odbiorców, uwolnionych od przestrzennej lokalizacji i spo-

³⁷ *Edukacja dla społeczeństwa wiedzy*, red. M. Kozielska. Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2007.

lecnych podziałów. Komunikacja symboliczna, abstrahująca od „tu i teraz”, w istocie swej predysponowana jest do przenoszenia i abstrahowania znaczeń, ich rekonfiguracji i projektowania w nowych realiach i kontekstach. Uczestniczenie w systemach oddalonych, wyspecyfikowanych, znaczeniowo wyabstrahowanych i wymieszanych rodzi wszak zarówno wyzwania, jak i wypreparowanie tożsamości kulturowych według zbyt jednowymiarowego klucza, który nie łączy, a separuje doświadczenia kulturowe pozamykane w rynkowe „segmenty”, kluby i interakcyjne nisze. Coraz trudniej znaleźć ich wspólny mianownik, poza technologią przetwarzania i przekazu. Utrudnia to, wbrew pozorom, komunikację międzykulturową, która nie jest obliczona na standaryzację, ale na ubogacanie kodów, uczenie się i rozumienie różnic. Dlatego, wbrew pozorom, różnorodność kulturowa nie musi, niejako automatycznie, sprzyjać komunikacji międzykulturowej, jak i budować poczucia tożsamości kulturowej. W obu przypadkach wymagany jest bowiem głębszy wgląd w świat znaczeń podzielanych, poznawanych i przekazywanych, zarówno gdy dokonuje się to bezpośrednio, jak i pośrednio, w medialnych systemach komunikowania.

Ambiwalentne cechy komunikacji symbolicznej w formowaniu tożsamości kulturowej

Wskazane procesy dość wyraźnie pokazują, iż samo istnienie fenomenu komunikacji symbolicznej nie musi gwarantować kształtowania się, a jeszcze bardziej rozwoju tożsamości człowieka, w tym tożsamości kulturowej. Komunikacja symboliczna jest warunkiem koniecznym, ale nie jedynym wszystkiego tego, co konieczne jest do autorefleksji, rozpoznawania społecznych i indywidualnych reguł wyboru treści konfigurowanych w znaczące struktury, przewartościowania i procesy osobowe. To one prowadzą do świadomego rozpoznawania i tworzenia wspólnot kulturowych, stymulowania osobowości poszukujących osi symbolicznych integracji³⁸. Trzeba więc jeszcze raz wyraźnie podkreślić, iż komunikacja symboliczna może prowadzić tyleż do rozwoju, co do destrukcji tożsamości człowieka, może rozbijać świat jego znaczeń, hamować procesy selekcji i uwewnętrznienia wartości. Aby spojrzeć na tę ambiwalencję, odwołajmy się do wymienionych już, konstytutywnych cech komunikacji symbolicznej jako obszarów, na których rozgrywa się współczesny dramat człowieka medialnego, widzącego dalej i szerzej, więcej i intensywniej, ale wielokrotnie zbyt płytko i jednowymiarowo, chaotycznie i doraźnie, instrumentalnie i partykularnie. Aby dokonać tej analizy, zadajmy kilka wynikających z tych cech pytań:

- *Czy każda transgresja partykularnego „tu i teraz” wzbogaca i integruje regułę kulturowego samookreślenia?* Oderwanie od sytuacyjnego ograniczenia i doraźnych bodźców chwili, jakie cechuje prawdziwie ludzkie formy komunikowania

³⁸ A. Kłosowska, *Kultury narodowe u korzeni*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005. J. Smolicz, *Wartości rdzenne a tożsamość kulturowa* w: idem, *Współkultury Australii*. Oficyna Naukowa, Warszawa 1999.

i umożliwia zaistnienie kultury, realizować może bardzo instrumentalne cele działania społecznego, redukować osobowy jego wymiar, nakierowany nie tyle na poszerzanie, a nawet pomnażanie, ile na jakościowe przetwarzanie, ubogacanie i przekraczanie jego przedmiotowości. Dopiero wówczas tożsamość kulturowa jest czymś więcej niż sumą fragmentarycznych identyfikacji i zyskuje osobowe atrybuty integralnie pojętego rozwoju, a nie tylko wzrostu i zakresowego poszerzenia. Każde wyjście poza ograniczenie osobistych, ale też i środowiskowych uwarunkowań oraz wejście w przestrzeń poszerzonych, zakresowo bezgranicznych niemal odniesień zawiera w sobie tę dwojaką możliwość.

- *Czy każde pomnożenie zawartości symbolicznego uniwersum zakodowane w zasobach niespotykanej pojemności, powielanych i przekazywanych w postaci elektronicznych form komunikowania, wiąże się z doskonaleniem sposobów ich wykorzystania, bardziej kompetentnych, wrażliwych i pogłębionych form ich zapoznania? Czy formy te przełożą się na refleksyjną ocenę ich treści, wybranych i wkomponowanych w konfigurację konkretnej tożsamości? Zwielokrotnianie zasobów treści kultury symbolicznej, które obrastają w swoje warianty i wersje, mniej lub bardziej przenikające się nawzajem i wystawione masowym odbiorcom jako element nowoczesnej oferty handlowej, staje się tyleż środowiskiem wyboru, co i chaosu, eklektycznych zbitek i informacyjnego szumu. Komunikacja symboliczna w warunkach urynkowienia i masowości dóbr kultury uzyskuje funkcję kształtowania tożsamości konsumenta i reprezentanta rynkowego „segmentu”. Tożsamość kulturowa jest przez nią bardziej urabiana niż kształtowana i choć sama komunikacja staje się coraz bardziej interaktywna, znacznie częściej steruje niż inspiruje, bardziej ogarnia, niż wyzwala samoświadomą tożsamość.*
- *Czy zdolności abstrahowania i rekompozycji cech rzeczywistości, które nadają komunikacji symbolicznej możliwości kształtowania postaw analitycznych i twórczych, rozbijają bądź tworzą nowe wzorce tożsamości kulturowych? Dekompozycja obrazu świata, konkretnych jego obszarów to z jednej strony warunek świadomego konfigurowania i zespolenia najcenniejszych jego wartości i znaczeń, wyjętych niejako z mieszanki doświadczeń potocznych i codziennych, z drugiej jednak – niebezpieczeństwo zatowizowanego, rozsypanego i pozbawionego wartości rdzennych wzorca osobowości. Komunikacja symboliczna wspomagać może oba te procesy, znane z doświadczenia kulturowego komercyjnych społeczeństw masowych, w których różnorodność procesów integracji i dezintegracji konkretnych tradycji, wątków i środowisk kulturowych staje się coraz silniejsza i nie przekłada się na umiejętności rozwoju, a nie tylko rozbudowy tożsamości. Rozwój bowiem to proces o charakterze zdecydowanie jakościowym, selektywnym, pełnym hierarchizacji i przetwarzania; to proces interaktywny i wewnętrznie wielopoziomowy, który korzysta z bardzo różnych zasobów kultury symbolicznej i związanych z nimi umiejętności uczestniczenia. W uczestniczeniu tym wypracowuje własne zasady transformacji dóbr i doświadczeń.*
- *Czy rozszerzenie granic uniwersum symbolicznego w dobie globalizacji przepływów informacyjnych, i co za tym idzie, intensyfikacji uczestnictwa w systemach przestrzennie i społecznie oddalonych nie wykorzenia z doświadczeń zdobywa-*

nych w grupach i środowiskach małych ojczyzn? Czy wartości kulturowe obywateli globalnego społeczeństwa sieci nie depersonalizują wspólnot powstałych w małych społecznościach, w konkretnym kontekście i dla realizacji konkretnego zadania? Jest z pewnością sprawą doświadczeń najbliższej przyszłości określić nie zarówno zalet, jak i zagrożeń tzw. osobowości zmedializowanej, osobowości projektowanej poprzez wyobrażane zaledwie wartości w ciągle rozwijanej sieci.

Komunikacja symboliczna – jak wynika z przywołanych choćby ambiwalencji – może mieć niekoniernie stymulujące, kreatywne znaczenie w procesach formowania tożsamości kulturowej nawet wtedy, gdy będzie ona pojmowana dość dynamicznie, jako uświadomiona reguła samookreślenia i autotransformacji. Ambiwalencje te nasilają się w warunkach strukturalnego wzrostu i funkcjonalnego rozwoju społeczeństw sieci, a to znaczy zaawansowania globalnych społeczeństw informacyjnych i umacniających się społeczeństw wiedzy. Jeśli wymienić choćby niektóre z ich cech, łatwo wskazać na ich konsekwencje w dziedzinie formowania tożsamości kulturowej.

Jak wynika z charakterystyki przedstawionej w tabeli 1, tożsamość kulturowa w warunkach współczesnych cywilizacji medialnych oraz szybkich zmian społecznych, w narastaniu zjawisk wielokulturowości zmienia swoje oblicze z zamkniętej i stygmatyzującej struktury na dynamiczny, interaktywny, choć poszukujący swoich wartości rdzennych, osadzony w strukturze osobowości proces.

Komunikacja symboliczna, której znaczenie w społeczeństwach informacyjnych oraz społeczeństwach wiedzy ciągle rośnie, odgrywa wszak rolę niejednoznaczną i nie zawsze wspomaga autentyczny rozwój procesu formowania tożsamości, który jest czymś znacznie więcej niż tylko poszerzaniem różnorodnych form identyfikacji. Ta niejednoznaczność wynika z przerostu funkcji poszerzania i zwielokrotniania uczestnictwa w równie poszerzających się zasobach współczesnej kultury symbolicznej nad funkcjami ich przetwarzania i wkomponowywania w strukturę osobowości, a następnie tożsamości, zarówno indywidualnej, osobowej, jak i kulturowej. Zainteresowanie i wspomaganie komunikacji symbolicznej w rozwoju tożsamości kulturowej jest wielkim zadaniem i wyzwaniem epoki narastającej wielokulturowości, kooperacji oraz edukacji międzykulturowej, i to nie tylko w skali kultur narodowych³⁹. Wbrew pozorom procesy globalizacji nie rozmywają, a zwracają uwagę i eksponują różnorodność kulturową, jak i potrzebę radzenia sobie z tym faktem w wymiarze psychologicznym, społecznym i organizacyjnym. Umiejętne rozpoznanie, kształtowanie i społeczne „zagospodarowanie” tożsamości kulturowej osób i grup przynosi efekty synergii kulturowej na różnych płaszczyznach, niweluje dysfunkcje zróżnicowań kulturowych, wskazując na możliwości ich wykorzystania. Wszystko to jednak nie

³⁹ *Drogi i bezdroża kultury chrześcijańskiej Europy*, red. U. Cierniak, ks. J. Grabowski. WSP w Częstochowie, Instytut Teologiczny w Częstochowie, Częstochowa 2003. *Dziedzictwo chrześcijańskiego wschodu i zachodu*, red. U. Cierniak, ks. J. Grabowski. WSP w Częstochowie, Instytut Teologiczny w Częstochowie, Częstochowa 2006. F. Braudel, *Gramatyka cywilizacji*. Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.

Tabela 1. Tożsamość kulturowa w społeczeństwie wiedzy

Wyłaniające się cechy społeczeństwa wiedzy:	Odpowiadające im cechy procesów formowania tożsamości kulturowych:
A. Cechy technologiczne:	
Wysoki poziom użycia zaawansowanych technologii informacyjno-komunikacyjnych, w których pozyskane informacje niemal natychmiast stają się elementem komunikacyjnych przekazów.	Użycie elektronicznych technologii informacyjno-komunikacyjnych jest jednym z podstawowych instrumentów wchodzenia w świat uniwersum symbolicznego i jednocześnie regułą wykluczenia tych, którzy umiejętności tej nie posiadają, a więc tych, których tożsamość kształtuje się poza istotnymi treściami kultury współczesnej.
Szeroki dostęp i ustawiczne aktualizowanie zasobów informacyjnych w wyniku rosnącej swobody sieciowego przepływu informacji.	Ustawiczne i szybkie poszerzanie zakresu pola dokonywanych wyborów, selekcji i identyfikacji, mylonych często z bardziej syntetycznymi formami tożsamości.
Postępujące możliwości opanowania nadmiaru i chaosu informacji poprzez technologiczne warunki ich przetwarzania, selekcji i porządkowania.	Wzrastająca rola uświadomionych reguł przetwarzania informacji i zasobów symbolicznych kultury, jako generatora procesu formowania tożsamości z narastającymi równoległe problemami formowania samych reguł.
B. Cechy strukturalne:	
Relacjonalne sposoby tworzenia wiedzy ogarniającej wiele perspektyw i zmiennych, ich konteksty, „wiązanie spraw”, „identyfikację sprzężeń”.	Narasta wielowymiarowy, złożony i wielofunkcyjny charakter procesu formowania tożsamości na styku i pomiędzy różnymi kulturami, nie bez istotnych konfliktów różnego typu tożsamości.
Coraz szersze stosowanie wiedzy w procesach podejmowania decyzji poprzez modelowanie, prognozowanie, symulowanie i projektowanie rzeczywistości.	Rosnąca rola procesów świadomego projektowania tożsamości.
Dynamizowanie oglądu rzeczywistości, problemów i rozwiązań ujmowanych prospektywnie, rozwojowo, nastawionych na racjonalizowanie zmian i projektowanie transformacji.	Traktowanie tożsamości jako integralnego elementu rozwoju osobowego człowieka.
Poszukiwanie synergii procesów, łączenia zasobów, animowanie wartości dodanych.	Traktowanie i przeżywanie tożsamości kulturowej jako dialogu wewnętrznego, grupowego i środowiskowego, który zespala doświadczenia znaczące, kreujące, który wychodzi poza negatywne konsekwencje stygmatyzacji społecznych.

C. Cechy interakcyjne:	
Decentralizacja ośrodków tworzenia i upowszechniania wiedzy powiązana z procesem decentralizacji władzy i uczestniczenia w poziomych systemach komunikacji.	Rosnąca rola tożsamości kulturowej jako przewodnika i integratora rdzennych wartości konkretnej kultury w zdecentralizowanych systemach środowisk wielonarodowych.
Medialne zapośredniczenie procesów przekazu i selekcji wiedzy.	Rosnąca rola medialnych form komunikowania w każdej fazie procesu formowania tożsamości.
Międzykulturowa i transkulturowa perspektywa wartościowania procesu tworzenia, dzielenia się i stosowania wiedzy.	Rosnące znaczenie komunikacji międzykulturowej w redefiniowaniu wizerunku grup i animowaniu procesu uczenia się jako niezbywalnego elementu w procesie formowania tożsamości ⁴⁰ .

Źródło: opracowanie własne – L.K.

dzieje się poza kompetencjami komunikacyjnymi i konkretną praktyką komunikacji symbolicznej, która w wielu sytuacjach okazuje się istotnym czynnikiem sprawczym, moderującym, a czasami wręcz decydującym o rzeczywistym charakterze i możliwościach rozwojowych procesu formowania tożsamości kulturowej człowieka.

⁴⁰ F.W. Lusting, J. Koester, *Intercultural Competence. Interpersonal Communication Across Cultures*. Pearson, London 2006.

CZĘŚĆ CZWARTA

KULTURY W INTERAKCJI.

POSZERZANIE UNIWERSUM ZNACZEŃ

Tożsamość w przestrzeni międzykulturowej

Znaki i zawarte w nich znaczenie nie istnieją bez więzi pomiędzy ludźmi... poprzez wzajemny osobowy kontakt uaktywnia się ich znaczenie, nabierają nowego znaczenia i są realizowane we wciąż nowych wytworach. (...)

Tam, gdzie brakuje więzi międzyosobowej, kultura nie ma szans rozwoju.

Leon Dyczewski¹

Motto niniejszego rozdziału jednoznacznie wskazuje na ostateczną instancję wszelkich relacji wewnątrz kultury, poprzez kulturę, ale i między kulturami. Osoba ludzka i relacje pomiędzy osobami jako najcenniejszymi oraz najbardziej fundamentalnymi bytami i wartościami ludzkiego świata są punktem wyjścia i punktem dojścia każdej kultury, nawet wtedy, a może przede wszystkim wtedy, gdy ulegają rozmyciu w różnego rodzaju zapośredniczeniach, *quasi-bytach* formalnych i zbiorowych, symbolicznych i wirtualnych².

To osobowy i nieredukowalny w tym wymiarze charakter kultury stwarza z niej coś odmiennego od systemu zachowań i reakcji, co nadaje *studium kulturowym* coś więcej, niż dać może zoologia społeczna oraz inne nauki behawioralne³. Okrojenie człowieka do zachowań i emocji, nawyków i ich konfiguracji, a nawet do istoty o szczególnej adaptatywnej racjonalności działań nie pozwala zrozumieć jego najbardziej specyficznych uzdolnień i wyborów, tworzenia i doświadczania ich sensu. Studia kulturowe, które oderwą się od tych aksjomatów w kierunku analizy ich artefaktów, złożonych systemów o własnej logice i poziomie abstrakcji, choć ważne i odkrywczе, nigdy nie mogą zastąpić ich życiodajnych źródeł, jakie tkwią w tajemnicy *godności, wolności i odpowiedzialności* człowieka, bez względu na typ tworzonej i przeżywanej przez niego kultury, bez względu na to, jak bardzo jest ona zindywidualizowana lub kolektywna, jak bardzo wiele wymaga. Dość paradoksalnie, to właśnie kolektywne kultury Wschodu podnoszą wartość godności działania człowieka i nakładają na niego silne systemy norm, których uwewnętrznienie nie jest często znane uczestnikom liberalnych kultur Zachodu.

Znaki i zawarte w nich znaczenia, jak twierdzi Dyczewski, muszą więc być odczytywane, rozumiane i przeżywane – nie jest to możliwe poza podmiotem ludzkim

¹ L. Dyczewski, *Miejsce i funkcje wartości w kulturze w: Kultura w kręgu wartości*, red. L. Dyczewski OFMConv. Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 29.

² M. Krapiec, *Człowiek jako osoba*. Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005.

³ Ch. Barker, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.

– i dopiero wówczas mogą stać się przedmiotem wymiany. Relacje międzyludzkie nie mogą istnieć bez ludzi, tak jak relacje międzykulturowe bez kultur, ale to „osobowy kontakt uaktywnia ich znaczenie”, a nawet coś więcej, można tworzyć nowe znaczenia i realizować je w nowych wytworach. Wszystko to należy także przenieść na relacje międzykulturowe po to, aby zrozumieć i nie zagubić w nich na poziomie analiz systemów i struktur tego, co wzbudzi w ich uczestnikach fundamentalne doświadczenia siebie i drugiego człowieka, co wyrazi się w bezpośrednim spojrzeniu, gestach i empatii, tak prostych, jak i złożonych uczuć, aktów wartościowania lub też lęku i upokorzenia. Ale to nie systemy i nie „wzory zachowań” są upokarzane i zaleźnione, mają dobrą lub złą wolę, wyrażają nadzieję lub pesymizm. Tym właśnie kultura różni się od systemów gospodarczych, militarnych i politycznych, iż zawsze musi odnaleźć sposób translacji i zetknięcia z fundamentalnym doświadczeniem człowieka, które nie znajduje swego miejsca w anonimowych strukturach instytucji i zależności, abstrakcji i wielorakiego skumulowania⁴.

Współcześnie istnieje ogromna potrzeba rewitalizacji studiów kulturowych, które po zdobyczach behawioryzmu, funkcjonalizmu, strukturalizmu i pansemiotyzmu, po odkryciu realności zbiorowych o znacznym stopniu zdepersonalizowania, odkrywają *realność ludzkiego doświadczenia jako wartości*, także w relacjach grupowych, kulturowych, ale i międzykulturowych. Współczesna socjologia i antropologia skłonne są „zatopić” je w ponadindywidualnej logice konwencjonalnych nawyków, spetryfikowanych relacji, zdepersonalizowanych znaczeń, zbiorowych mentalności, stosunków władzy i interesów. Tymczasem to zderzające się kultury, a konkretniej systemy pokazują konieczność odnalezienia drogi do odmiennych doświadczeń oraz związanych z nimi znaczeń, jakie wychodzą naprzeciw sobie w nakładających się obszarach poszczególnych kultur i czynią z tak powstałych obszarów poszerzającą się *przestrzeń międzykulturową*. To one sprawiają, że narasta podobieństwo studiów kulturowych i międzykulturowych, które wnoszą istotne problemy przewartościowań, transgresji, dekontekstualizacji i rekontekstualizacji znaczeń, komunikacji i uczenia się, otwierania, ale i zamykania na zmiany, hybrydyzację wzorów kultury o istotnych konsekwencjach mentalnych, tworzenie kulturowych synergii, a w końcu podzielonych osobowości. Wszystko to sprawia, iż inaczej przebiega tworzenie, a często i zmiana *tożsamości kulturowych*, które nie są przecież zlepkiem wrażeń i pokawałkowanych elementów świata, ale które tworzą się na bazie coraz bardziej własnych, refleksyjnych i pełnych trudnego wyboru decyzji, preferencji, często dostosowań i przywołanych tu doświadczeń.

Studia międzykulturowe stają się więc z konieczności studiami inter-akcji ich podmiotów, ale co zasługuje na uwagę i podjęcie, rozumiejącą analizą inter-akcji tego, co Jerzy Smolicz określał *osobowymi systemami kultury*⁵, a znacznie wcześniej, choć z podobną intencją Florian Znaniecki, inter-akcją uczestniczących w tych pro-

⁴ L. Korporowicz, *Kultura godnością człowieka w: Nauczanie Jana Pawła II a współczesna aksjologia pedagogiczna*. Instytut Jana Pawła II w Warszawie, Warszawa 2008.

⁵ J. Smolicz, *Wartości rdzenne a tożsamość kulturowa w: idem, Współkultury Australii*. Oficyna Naukowa, Warszawa 1999.

cesach *osób społecznych*⁶, co jeszcze bardziej studia te personalizuje i prowadzi do poszukiwania znaczących źródeł tworzących je doświadczeń oraz ich sensu, transformacji i twórczego wkomponowania w realne wyzwania współczesnego życia. Tak rozumiane studia międzykulturowe byłyby projektem rozumiejącej, jak już to określono, *analizy znaczących dla znajdującego się w przestrzeni międzykulturowej człowieka doświadczeń w kontekście zmieniających się sposobów jego uczestnictwa w kulturze*⁷. Ich istotną cechą byłoby rozpatrywanie istniejących relacji, a szczególnie dokonujących się zmian, aksjologicznych przepływów, uczenia się i transgresji z punktu widzenia *logotwórczych dynamizmów kultury*⁸, a więc procesów odnajdywania, podzielania, ale i projektowania ważkich życiowo wartości, związanych z nimi intencji i celów, których sens jest przedmiotem kulturowego dyskursu i refleksji, konstrukcji, ale i dekonstrukcji, wszystkiego, co czyni z nich intencjonalnie ważne obszary odniesień.

Od eksplozji do implozji przestrzeni kulturowych współczesności

Poszerzanie przestrzeni kulturowych w swoistej dla społeczeństw informacyjnych *eksplozji* informacji, treści i wiedzy, ale także wzorów kulturowych i wartości cechuje się kilkoma istotnymi dla rzeczywistości kulturowej współczesnego człowieka procesami. Są to:

a) **Gwałtowne przyspieszenie, skumulowanie, ale i zderzenie treści przekazu.**

Nagromadzenie przekazywanych treści wspomaganych nowoczesnymi technologiami informacyjno-komunikacyjnymi osiąga poziom wymykający się uporządkowanej percepcji i przetworzeniu. Wysłane treści powracają niczym odbita fala do świadomości i nieświadomości nadawcy, powodując często znaczącą ich destrukcję, pozbawioną elementów znaczących fragmentaryzację, zacierając kontury ich konfiguracji. Akceleracja przekazu postępuje w dwóch, a nie w jednym kierunku. Ze względu na „sieciovą” powiązanie istotnych „węzłów” obiegu treści, ich nadawca jest odbiorcą, obserwatorem – uczestnikiem, a podmiot – przedmiotem⁹. Implozja osiąga osobowości i najgłębszych struktur mentalnych człowieka, czyniąc z nich z jednej strony obiekt manipulacji i sterowania, z drugiej strony ujawniając ich znaczenie. To one stają się punktem zainteresowania pracodawców, szkoleniowców, ośrodków władzy i systemów edukacyjnych, pozyskują swoich analityków, planistów i strategów zatrudnionych przez korporacje medialne i partie polityczne.

⁶ F. Znaniecki, *Education and Social Change*, red. E. Hałas. Peter Lang, Frankfurt am Main 1998.

⁷ H.J.M. Hermans, H.J.G. Kempen, *The Dialogical Self. Meaning as Movement*. Academic Press, Inc., Boston 1993. L. Korporowicz, *Osobowość i komunikacja w społeczeństwie transformacji*. Instytut Kultury, Instytut Socjologii UW, Warszawa 1996. Idem, *Formowanie osobowości w komunikacji wewnątrz-kulturowej i międzykulturowej*. „Kultura i Społeczeństwo” 1991, nr 4.

⁸ L. Korporowicz, *Logotwórcze dynamizmy kultury*. „Studia Socjologiczne” 1989, nr 3.

⁹ J. van Dijk, *The Network Society*. Sage Publ., London 2006. T. Goban-Klas, *Cywilizacja medialna*. WSIP Warszawa 2005. J. Urry, *Socjologia mobilności*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.

b) ***Nakładanie się przestrzeni i przyrastanie przestrzeni międzykulturowych.***

Naturalną konsekwencją powiększania jest nakładanie się na siebie przestrzeni kulturowych, co prowadzi w efekcie do coraz szybszego powstawania przestrzeni międzykulturowych. W istocie już niemal nie istnieją obszary, które w mniejszym lub większym stopniu nie byłyby międzykulturowe, choć nie należy ich mylić z bardziej statycznymi przestrzeniami wielokulturowymi¹⁰. Przestrzenie międzykulturowe powstają na równych obszarach rzeczywistości społecznej i są w znaczącej mierze paradoksalnym efektem procesów globalizacji, które nie prowadzą w jednakowej mierze do unifikacji i dywersyfikacji kulturowej. Jest to prosta konsekwencja przemieszczania wytworów, informacji, wzorów i ludzi, która musi doprowadzać do ich *wymieszania*. Podobnie jak w przypadku osobowości, stawia to w centrum zainteresowania studiów kulturowych problem *tożsamości osobowych i kulturowych*, poddawanych podobnym procesom nakładania się i przenikania, marginalizacji i wręcz odwrotnie, społecznego wypiętrzenia, niczym ukrytych pokładów kulturowego trzęsienia ziemi¹¹.

c) ***Interakcja jako konsekwencja mobilności.***

Przemieszczające się treści muszą wejść w intensywne relacje, których jest tym więcej, im więcej treści i im więcej przemieszczeń. Generowanie przestrzeni międzykulturowej jest więc narastającym procesem wzmagania interakcji wraz ze wszystkimi ich konsekwencjami. Aby je zrozumieć, nie wystarcza już obserwować zjawiska wielości kultur, tak jak dla polityki i edukacji międzykulturowej nie wystarczy już koncepcja wielokulturowości. Sam fakt ich istnienia w bliskim nawet kontakcie nie opisuje modelu ich relacji, nakładania się, wymiany, konfliktów, ale i synergii, uczenia się i zmiany, dynamiki oddziaływania i współgrania wartości¹². Mobilność w przestrzeni fizycznej staje się mobilnością w przestrzeni kulturowej, semiotycznej i aksjologicznej. W niej również dokonuje się wzmożona *inter-akcja*, jako symbol i zarazem wyzwanie współczesności. To wielki także paradygmat studiów tak kulturowych, jak i międzykulturowych, który określać powinien ich społeczną i teoretyczną przydatność¹³. Nie wyczerpuje się ona bowiem w istniejących teoriach zmiany społecznej, która wbrew pozorom nie określa reguł i kierunków dynamiki owych

¹⁰ J. Mikułowski Pomorski, *Jak narody porozumiewają się z sobą w komunikacji międzykulturowej i komunikowaniu medialnym*. Universitas, Kraków 2007. *Dylematy wielokulturowości*, red. W. Kalaga. Universitas, Kraków 2007. M.W. Lusting, J. Koester, *Interpersonal Competence*. Pearson, New York 2006. *Komunikacja międzykulturowa. Zbliżenia i impresje*, red. A. Kapciak, L. Korporowicz, A. Tyszką. Instytut Kultury, Instytut Socjologii UW, Warszawa 1995.

¹¹ T. Paleczny, *Interpersonalne stosunki międzykulturowe*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.

¹² L. Korporowicz, *Komunikacja jako rzeczywistość interakcyjna człowieka w: Kultura – Media – Społeczeństwo*, red. D. Wadowski. Wydawnictwo KUL, Lublin 2007. Idem, *Osobowość interaktywna w dobie interakcji kultur w: Teoria socjologiczna Floriana Znanieckiego a wyzwania XXI wieku*, red. E. Hałas. Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999.

¹³ D. Matsumoto, L. Juang, *Psychologia międzykulturowa*. Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2007. Z.W. Dudek, A. Pankalla, *Psychologia kultury. Doświadczenia graniczne i transkulturowe*. Eneteia – Wydawnictwo Psychologii i Kultury, Warszawa 2008. H. Mamzer, *Poczucie bezpieczeństwa ontologicznego. Uwarunkowania społeczno-kulturowe*. Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2008.

zmian, nie podejmuje problematyki podmiotowości, wagi kultury symbolicznej i jej wewnętrznych odniesień, znajdujących swój aksjologiczny wymiar w obszarze doświadczeń człowieka¹⁴. Mobilność w przestrzeni i mobilność samych przestrzeni związana jest z *mobilnością znaczeń*, doświadczeń i procesem ich usensowniania w ciągłym, wzajemnym oddziaływaniu.

d) ***Przeźreź jako metafora.***

Znamieniem współczesnych przemieszczeń, szczególnie w dobie rozwoju przestrzeni wirtualnej, jest *odcieleśnianie przestrzeni, komunikacji i interakcji*. Przestrzeń przestaje być wyznaczana fizyczną odległością jej równie fizycznych elementów. Staje się raczej *relacją znaczeń*, które lokalizują się tyleż w obiektach, co w sygnałach, przekazach i interakcjach. Opis tak pojętej przestrzeni w klasycznych kategoriach staje się wręcz niemożliwy, a sama przestrzeń zyskuje nowe swe oblicze, które ma charakter całkowicie metaforyczny. Jej zrozumienie i analiza wymaga nowej teorii względności, która uchwyci jednoczesność kilku równolegle istniejących światów, procesów i zdarzeń, a których realny sens zależy od obiektu odniesienia. Ta wielość rzeczywistości też staje się realnością. Z powodu ich wielości i względności to człowiek w godności i realności swojej osoby stać się musi najistotniejszym z punktów odniesienia, który daje jednocześnie wiele możliwości przekraczania i pokonywania istniejących granic, ich fizyczności i statyczności, integrując jednocześnie i wyznaczając sens pozostałym. Odcieśnienie przestrzeni podkreśla jednak wagę umiejętności symbolizowania, ale porządkowania jednocześnie i upodmiotowienia ludzkiej jaźni jako kolejnego wyzwania w studiach międzykulturowych¹⁵. Odcieśniona przestrzeń inaczej wyznacza swe miejsce w samookreśleniu, samopoznaniu i rozwoju człowieka.

e) ***Odcieśniona tożsamość.***

W istocie zawsze jest ona czymś z gruntu nie-fizycznym i mającym swe głęboko wewnętrzne konotacje. Wiele komponentów tożsamości ma jednak swoje zewnętrzne korelaty, które pozwalają na partykularne, cząstkowe i fragmentaryczne identyfikacje. W przypadku tożsamości w przestrzeni wirtualnej i międzykulturowej korelaty te tracą swoje jednoznaczne przypisania i formy, same także ulegają de-rerytorializacji, de-kompozycji i de-kontekstualizacji. Powoduje to, iż same znaczenia stają się głównym nośnikiem ich funkcji i bardziej wymagającym zadaniem osobowej jaźni człowieka w jego życiowych odniesieniach, mniej środowiskowych i funkcjonalnych przypisaniach¹⁶. *Tożsamość odcieśniona* staje się w mniejszym stopniu przypisaniem do klasy obiektów, a w większym – zorientowaniem na wypracowanie ich wewnętrznego znaczenia, które staje się przedmiotem tyleż własnych, co wspólnotowych uzgodnień i projektów. Przestrzeń międzykulturowa wyznacza

¹⁴ P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*. Wydawnictwo Znak, Kraków 2005. Z. Bokszański, *Indywidualizm a zmiana społeczna*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007. W. Kuligowski, *Antropologia współczesności. Wiele światów, jedno miejsce*. Universitas, Kraków 2007.

¹⁵ J. Nikitorowicz, *Edukacja regionalna i międzykulturowa*. Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009.

¹⁶ L. Korporowicz, *Komunikacja symboliczna w rozwoju tożsamości kulturowej w: Tożsamość polska w odmiennych kontekstach*. Wydawnictwo KUL, Lublin 2009.

tożsamości zupełnie nowe zadania, jakie pojawiają się w oderwaniu od ustalonych kodów komunikacji i wartościowania, a które w jeszcze większym stopniu wymagają zapelnienia powstałych w nowym świecie „pustych miejsc” i niedookreśleń, a więc świadomej aktywizacji tego, co uwrażliwia na potencjał, co modeluje, ale i poszukuje dialogiczną jaźń reguły samookreślenia¹⁷.

Poważne konsekwencje mobilności znaczeń

Jak już wspomniałem wcześniej, procesy globalizacji i charakteryzująca je akceleracja mobilności znaczeń, jakie przenoszone są wraz z przekazami treści kultury, ale także działalnością gospodarczą, polityczną, militarną i polityczną współczesnego świata, powodują wiele istotnych konsekwencji. Stwarzają one nowe warunki formowania tożsamości ze względu na nowe jakości, ale nade wszystko powodują rozwój przestrzeni międzykulturowej. Konsekwencje te wymuszają także przewartościowanie warstwy metodologicznej wielu studiów i badań kulturowych, które uwzględnić muszą nowe dynamizmy, leżące w samej rzeczywistości kultury, takie jak:

- a) **Spontaniczne procesy atomizacji kultur.** Powodują one rozpad całości kulturowych na wiele słabo powiązanych części, wielość partykularnych identyfikacji, chaos informacyjny i komunikacyjny, w którym procesy komunikacyjne przestają spełniać funkcję integracyjną. Eskalacja technologii informacyjno-komunikacyjnych nie idzie bowiem w parze z eskalacją zintegrowanych kodów, a wręcz przeciwnie – powoduje poczucie zaniku kulturowego centrum, stwarza poziome sieci komunikacji, dekomponuje kultury tradycyjne i związane z nimi hierarchie wartości.
- b) **Utrata ciągłości transmisji kulturowych.** Przerwy w procesie reprodukcji kulturowych wyzwalają co prawda wiele kreatywnych sił i możliwości, ale powodują też rozmycie kompetencji komunikacyjnych i kulturowych istotnych dla przekazu i rewitalizacji struktur tożsamości. Pomimo bowiem faktu, iż struktury te są w znaczący sposób odmienne, umiejętność odczytania znaczeń ich komponentów, wydobycie leżących w nich aksjologicznych i semiotycznych możliwości wynika często z ich głębokich, historycznych korzeni, które wkomponowane są następnie w biografie i trajektorie życia konkretnych osób i grup, środowisk i wspólnot. Wbrew pozorom są one istotne w przestrzeni międzykulturowej, która nie jest przestrzenią historycznie pustą i bez nawarstwionych często znaczeń. Umiejętność ich odczytywania daje przestrzeń ich interpretacji, poszerza arsenal dostępnych wartości i jest rodzajem *międzykulturowego kapitału*.
- c) **Pogłębiającą się rozbieżność pomiędzy różnymi typami struktur o charakterze kulturotwórczym, technologicznym, politycznym i gospodarczym.** Utrudnia to tworzenie spójnych strategii budowania tożsamości, które rozbijają się

¹⁷ S. Jaskuła, L. Korporowicz, *Wychowawcze wyzwania społeczeństwa informacyjnego w: Jaka informacja*, red. L. Dyczewski. Wydawnictwo KUL, Lublin 2009. M. Golka, *Bariery w komunikowaniu i społeczeństwo (dez)informacyjne*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.

o „niewspółmierne skale wartości”, brak ich przekładalności i partykularyzację kompetencji kulturowych zatopionych w odmiennych światach, przywołaniach i kulturotwórczych intencjach. W przestrzeni międzykulturowej podziały te nie są czymś zadziwiającym, wyznaczają po prostu granice typu kultur, ale nawet w takiej sytuacji tożsamość kulturowa posiadać musi „mosty” przenoszące składniki integracji, wzorzec konfiguracji sensownych całości, które ogarniają dające się konfigurować, a więc spotykać z sobą wartości.

Nasilająca się *międzykulturowa mobilność znaczeń*, którą ułatwiają ich technologiczne nośniki oraz realne zmiany w strukturze społecznej większości społeczeństw, powoduje rosnącą wagę kilku fundamentalnych dla współczesnej cywilizacji technicznej, a więc także medialnej, pytań:

Po pierwsze: *jak możliwa jest tożsamość w przestrzeni międzykulturowej w warunkach akceleracji zmian i przemieszczeń, bez jej wyobcowania, a więc bez partykularnego indywidualizmu i podporządkowania doraźnym adaptacjom?*

Po drugie: *jak możliwe jest uczestniczenie w uniwersum kultury symbolicznej w sytuacji jej postępującej wirtualizacji, a więc narastających zjawisk jej „odcieleśniania”, które zacierają nie tylko granice przestrzenne, ale także tradycyjną realność więzi i wspólnot kulturowych?*

Po trzecie: *jak zmieniać się będą funkcje komunikacji jako interakcyjnej „nowej realności” niby-plemion w stanie ciągłej konstrukcji swych wartości i tożsamości?*

Odpowiedź na to pytanie uwzględniać powinna trzy niezwykłe komponenty tożsamości jako koniecznej struktury, ale w jeszcze większym stopniu dynamizmu o charakterze integracyjnym w wymiarze osobowym i kulturowym.

Pierwszy z komponentów, szczególnie trudny do kultuwowania, ale istotny w relacjach międzykulturowych, to **umiejętność rozpoznania dziedzictwa kulturowego**, a więc, paradoksalnie w stosunku do tempa zmian społecznych, zasada koniecznej ciągłości. Dziedzictwo kulturowe jest bowiem wspomnianym już arsenałem możliwych „rozwiązań”, ale także obszarem koniecznych odniesień, poza którymi nie jest możliwe rozpoznawanie ani siebie, ani innych, a więc kierunku i treści wymiany, zmian i intencjonalnych konstrukcji. Dziedzictwo nie jest tu traktowane jako reguła reprodukcji, ale odpowiedź na pytanie o konieczny „budulec” tożsamości w obszarze przemieszczeń, odcieleśnienia i mobilności. *Komunikowanie dziedzictwa* tak wewnątrz, jak i pomiędzy kulturami jest sprawdzianem zdolności rewitalizacji potencjału rozwojowego w warunkach, w jakich jest on szczególnie konieczny i sprawczy.

Drugi z komponentów to **umiejętności inter-akcyjne**, które stanowić będą o zasadzie wymiany w postrzeganiu, doświadczaniu i projektowaniu tożsamości właśnie w procesach rekompozycji jej wartości, ale i funkcji. Znaczenie tego komponentu będzie rosło w miarę rozwoju przestrzeni międzykulturowej i stanie się jedną z kluczowych kompetencji społecznych człowieka przyszłości. Zdecyduje ona także o zakresie jego uczestnictwa w przestrzeni informacyjnej i komunikacyjnej, w szeregu możliwości pochodnych, jak i zdolności współpracy i kooperacji, innowacyjności i empatii, przewodzenia i motywowania, pokonywania sytuacji trudnych i projektowania swojej drogi życia.

Trzeci komponent wynika z zasady przemiany, z której wyrasta **umiejętność wielopoziomowego rozwoju**. Daje ona możliwość jakościowego przetworzenia wartości, procesów i działań z poziomów o mniejszej ich złożoności i większym partykularyzmie funkcji na poziomy o większej złożoności, szerszym zakresie funkcji i większej zdolności do transgresji, ukierunkowania i działania ponad partykularnym kontekstem ich realizacji.

Zakończenie

Tożsamość w przestrzeni międzykulturowej to w dobie współczesnej cywilizacji medialnej i narastających procesach globalizacji zagadnienie o ogromnym znaczeniu kulturowym, ale także psychologicznym, edukacyjnym i politycznym. Ze względu na nakładające się przestrzenie poszczególnych kultur i intensywny proces ich interakcji, tożsamość przestaje być regułą ich reprodukcji, a przejmuje funkcje integrujące osobowy, podmiotowy wymiar człowieka w realiach mobilności treści i wzorów kultury. Odcieśnienie przestrzeni powoduje odcieśnienie jej korelatów, w których znaczenia nabiera umiejętność transgresji fizycznych parametrów jej istnienia, a więc uczestnictwo w symbolicznym uniwersum interakcji, spotkań i wymiany, uczestnictwo w wirtualnym często świecie relacji. Tożsamość kulturowa staje się w tych warunkach imperatywem osobowego wymiaru kultury, który mówi o przypisanym mu wymiarze godności, wolności i odpowiedzialności, wartościach koniecznej uwagi studiów kulturowych świata mobilnych przestrzeni.

Komunikacja międzykulturowa jako transgresja

Wstęp

Zainteresowanie procesami zmian społecznych, przeobrażeniami tożsamości, kulturową i mentalną odpowiedzią człowieka współczesnego na potrzebę rekonstrukcji i przewartościowania wielu reprodukowanych do tej pory struktur społecznych spowodowało duże zainteresowanie różnorodnymi formami *transgresji*, czyli działań polegających na świadomym przekraczaniu tego, kim jesteśmy i co posiadamy, na przekraczaniu dotychczasowych granic materialnych, społecznych i symbolicznych, na świadomym wychodzeniu poza dotychczasowe standardy i struktury, granice i sposoby funkcjonowania, ale i poza systemy znanych doświadczeń, wartości, metod i sposobów komunikowania¹⁸.

Działania transgresyjne, choć opisywane zasadniczo przez psychologów, nie przejawiają się jednak wyłącznie w aktywności jednostek, nie rozgrywają się wyłącznie w obszarze ich życia wewnętrznego, w strukturach i dynamizmach ich osobowości. Obecność działań transgresyjnych wyraźnie widać w działaniach interpersonalnych, zespołowych, szczególnie w sytuacjach kryzysowych, ale także innowacyjnych, które wymagają zmiany dotychczasowych sposobów działania i myślenia, zmiany postaw, a nawet systemów wartości. Istnieją więc uzasadnione powody, aby mówić o *transgresjach kulturowych*, które daleko wychodzą poza rzeczywistość poszczególnych osób. Dotyczą one także utartych wzorów relacji pomiędzy poszczególnymi kulturami, tego, co dzieje się na ich pograniczu, w tym, co charakteryzowało ich dotychczasowe praktyki i ideologie oddziaływania. W ten właśnie sposób zagadnienie transgresji dotyczy w coraz większym stopniu, choć nie jest ono niczym nowym, komunikacji międzykulturowej, która z natury rzeczy wyjść musi poza granice respektowanych kodów, konwencji, wyobrażeń i praktyk.

Komunikacja międzykulturowa, którą intensyfikuje coraz rozleglejszy proces globalizacji, odpowiada na wyzwania równie szybko rosnącej dywersyfikacji przestrzeni symbolicznej, której „powiększenie” wymusza przekraczanie wielu granic, tak przestrzennych, jak i mentalnych, kulturowych i środowiskowych. Charakteryzujące je transgresje stanowią wszak złożony, wielowymiarowy proces, wymagają wielu niepospolitych umiejętności. Część z nich ma charakter twórczy, wspierać może dialog, współpracę i koegzystencję kultur, część z nich tworzy nowe konfiguracje znaczeń, nowe formy interakcji, a część ma charakter przypadkowy, arbitralny, wy-

¹⁸ Por. J. Koziński, *Transgresja i kultura*. Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 2002. Idem, *Spółczesność transgresyjna. Szansa i ryzyko*. Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 2004.

muszony dominacją sytuacji lub interesami „super struktur” o ekonomicznym lub wręcz geopolitycznym charakterze. Taki rodzaj przekraczania granic tracić może na symetrii, wzajemności i oddala się od synergetycznego efektu komunikacji międzykulturowej. Cywilizacja medialna przyspiesza i stwarza warunki do wszelkich form komunikacyjnych transgresji, tych twórczych i tych destrukcyjnych, choć często trudno je odróżnić ze względu na różnorodność możliwych kryteriów oceny, szybkie zmiany ich kierunków oraz brak usystematyzowanych i pogłębionych analiz tych procesów¹⁹. Niniejszy tekst pragnie zasygnalizować ich potrzebę i wskazać na takie możliwości.

Narastająca mobilność treści, znaczeń i tożsamości

Transgresje kulturowe nie powstają jedynie z czysto autotelicznych potrzeb odkrywania, tworzenia i zabawy. W realnej rzeczywistości przeplatają się bardzo różne motywy ludzkich działań wkomponowanych w równie złożone konfiguracje potrzeb o charakterze zarówno zachowawczym, jak i innowacyjnym. Obrona i zachowanie wielu treści kultury wymagają niejednokrotnie strategii bardzo twórczych, zaadaptowanych do zmieniających się warunków zewnętrznych, podejmujących także trud redefiniowania wielu rdzennych wartości konkretnej kultury, nowego odczytywania ich sensu, a więc wychodzenia poza wiele respektowanych do tej pory i funkcjonalnych granic. To swoiste rekonfigurowanie i przemieszczanie się wartości i znaczeń wynika z wielu kontekstualnych cech „cywilizacji przemieszczeń”. Są to:

Postępująca wielokulturowość współczesnych społeczeństw i społeczności²⁰. Wielość otaczających nas kultur w naturalny sposób rodzi doświadczanie różnic kulturowych, uświadamia fenomen ich istnienia, ale nade wszystko prowokuje pytanie o tożsamość kulturową, która ukryta była w głównym nurcie codziennych aktywności i związanych z nimi znaczeń. Wielokulturowość przynosi nasilenie interakcji, potrzebę komunikowania i dookreślenia sensu wielu życiowych dróg, aktywności, a nawet prostych zachowań, które zmieniają swe konfiguracje, oraz ich mentalne i aksjologiczne korelaty²¹. W sytuacji, gdy wielość kultur wymusza relacje *międzykulturowe*, tożsamość odwołująca się wyłącznie do jednej z nich ulec musi albo znaczącemu ugruntowaniu, za cenę zastopowania dynamizmów rozwoju, albo otworzyć się na świadomą wymianę i ubogacenie w relacji do innych. W obu przypadkach

¹⁹ W.J. Burszta, *Międzykulturowość – znanie czasów* w: *Kultura Współczesna*, 2(56)/2008. Idem, *Od wielokulturowości do międzykulturowości*, ibidem. L.Korporowicz, *Od konfliktu do spotkania kultur, czyli tożsamość jako reguła autotransformacji* w: *Komunikacja międzykulturowa*, red. A. Kapciak, L. Korporowicz, A. Tyszka. Instytut Kultury, Warszawa 1995.

²⁰ *Dylematy wielokulturowości*, red. W. Kalaga. Universitas, Kraków 2007. *Multiculturalism. A Critical Reader*, red. D.T. Goldberg. Blackwell, Oxford 1994.

²¹ T. Paleczny, *Interpersonalne stosunki międzykulturowe*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007. J. Mikułowski Pomorski, *Jak narody porozumiewają się z sobą w komunikacji międzykulturowej i komunikowaniu medialnym*. Universitas, Kraków 2007.

możliwa jest zarówno destrukcja, skostnienie lub rozmycie tożsamości, albo też jej transformacja o charakterze rozwojowym.

Pluralizm wzorów kultury, wartości i postaw sprawia, iż to, co było do tej pory oczywistym komponentem „naturalnego” środowiska, stałym elementem konfiguracji zachowań, codziennym lub niekwestionowanym doświadczeniem życia, gotowym w swym społecznym i generacyjnym przekazie wzorem wyborów i samookreśleń oraz dokładnie ustalonym sposobem interakcji z „obcymi”, staje się przedmiotem refleksyjnej obserwacji, zamysłu, a nawet przewartościowania. Pojawiające się w takich sytuacjach pytania inspirują, a czasem wymuszają wręcz postrzeganie czy analizę respektowanych znaczeń, ich różnice oraz sposoby przywołania²². Niewidoczne staje się widoczne, rytualne – znaczące, bo rozpoznane i odczytane w swych treściach, codzienne staje się „częste”, ale niekoniecznie już tak oczywiste, a ceremonialne staje się zauważalnym przekazem treści. Z rozwojowego punktu widzenia ujawniła się świadomość kryteriów postrzegania i wartościowania, odtwarzania lub zmiany, rekonstrukcji lub zaniechania, wspólnego i różnego, świadomość poszerzonego uniwersum kultury symbolicznej²³.

Formalizacja i specjalizacja ról społecznych jest konsekwencją komplikowania się struktur społecznych, w których procesy specjalizacji zawodowych, ich postępującej profesjonalizacji ujętej w liczne wymogi formalne rzutują na analogiczne podziały ról nieformalnych, a w końcu uwewnętrzniają się w strukturze osobowości, równie podzielonej i poddanej presji funkcjonalnym koniecznościom cywilizacji technicznej i związanemu z nią stylowi życia. Partykularny i często utylitarny charakter wyspecjalizowanych ról prowadzi do ich licznych sprzeczności, w których wymogi jednej z ról przeczą wymogom innych, rodząc silne dylematy, napięcia, a nawet patologie. W sytuacji wielu cząstkowych identyfikacji powstaje istotna trudność ich scalenia, a więc zintegrowania na poziomie względnie jednolitej tożsamości, która jest czymś więcej nie tylko od ich sumy, ale także od ich wycinkowych adaptacji, fragmentarycznych uzgodnień i synchronizacji²⁴. Potrzeba odnalezienia *ośrodka centralnego* tak rozchwianych struktur jest wielkim wołaniem o rozwojową perspektywę tworzenia i doświadczania tożsamości, jako fundamentu komunikacji z innymi ludźmi oraz odniesienia do innych kultur. W sytuacji wielości, a nawet sprzeczności wzorów, wielu redukcji kulturowych, będących wynikiem podporządkowania wymogom technologii oraz prawom urynkowania działań społecznych i komunikacyjnych, rozwojowo traktowana tożsamość staje się najlepszym sposobem odnalezienia siebie i wspólnoty w różnych jej wymiarach. Fragmentaryzacja

²² L. Korporowicz, *Indywidualizm i kolektywizm w relacjach międzykulturowych w: Jednostka i społeczeństwo w Azji Wschodniej*, red. A. Jelonek. Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2007. *Tożsamość bez granic. Współczesne wyzwania*, red. E. Budakowska. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2005.

²³ G. Mathews, *Supermarket kultury*. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2005.

²⁴ J. Mikułowski Pomorski, *Więź społeczna w warunkach fragmentaryzacji w: Kultura – Media – Społeczeństwo*, red. D. Wadowski. Wydawnictwo KUL, Lublin 2007. Ibidem, *Komunikacja jako rzeczywistość interakcyjna człowieka w: Kultura – Media – Społeczeństwo*, red. D. Wadowski. Wydawnictwo KUL, Lublin 2007.

ról społecznych może w pewnych warunkach umożliwiać skuteczne poszukiwanie wspólnego pola komunikacji międzykulturowej bez narażania się na ingerencję pól konfliktowych, ale w dalszej perspektywie, która wyizoluje ten obszar doświadczeń z szerzej pojętych całości kulturowych, stanie się niczym nieznaczącą, wyalienowaną interakcją. Z tych to powodów funkcjonalizm i fragmentaryzacja ról społecznych stanowią z jednej strony pomoc, ale z drugiej – niebezpieczeństwa zagubienia komunikacji międzykulturowej na peryferiach interakcji kultur.

Zagubienie godnościowego doświadczenia kultury jest niemal konsekwencją wspomnianej już formalizacji i specjalizacji ról społecznych. Poszukiwanie centrum integracji osobowości nie może jednak zastąpić zasadniczo odmiennego potencjału do nadawania mu wartości przekraczającej przedmiotowy charakter partykularnych identyfikacji i stanowiącej autoteliczny rodzaj odniesienia w tworzeniu jakiegokolwiek typu tożsamości. Relatywne, podporządkowane zmiennej argumentacji, sterowane zewnątrznie „modele tożsamości” dopominają się pytań o to, co nieredukowalne, co stanowi o doświadczeniu dla człowieka konstytutywnym, wyróżniającym i niezamienialnym. Poszukiwanie tego typu odpowiedzi odbywa się w rozwojowym rozumieniu, a co ważniejsze, w doświadczeniu tożsamości, i to ono wnieść może w horyzont kulturowych wartości człowieka współczesnego umiejętność przekraczania, a więc i transgresji wielorakich redukcji i ukrytego często urzeczowienia²⁵. W dziedzinie komunikacji międzykulturowej stanowi to ważny zasób wzajemnego szacunku, wrażliwości i szacunku dla godności jej uczestników, bez czego staje się ona jedynie „sztuką wywierania wpływu” lub „wzajemnych oddziaływań”.

Akceleracja i chaotyczność zmian społecznych powoduje utratę znaczenia stabilności już nie tylko tożsamości i kulturowych kodów komunikacji, ale nawet partykularnych identyfikacji. W środowisku konkurujących organizacji zabiegających o maksymalizację zdolności reagowania na zmienne wymogi rynku oraz częstej praktyce czasowo powoływanych grup zadaniowych przywiązanie do ustalonych wzorców myślenia i wartościowania okazuje się hamulcem efektywności i innowacyjności działań. Potrzeba poczucia ciągłości staje się z punktu widzenia wymienionych kryteriów tyleż istotna, co ograniczająca. Rodzi się więc poważny problem racjonalności zmian kulturowych, których kryterium oceny nie zawiera się wyłącznie w efektywności funkcjonowania, różnych formach środowiskowej adaptacji, konkurencyjności czy nawet społecznej akceptowalności. Kryterium to musi być znacząco uzupełnione o zdolność do refleksyjnej odpowiedzi na wyzwania zmian społecznych poprzez odwołanie do selektywnych, nieprzypadkowych i pełnych sensu zasad wyboru²⁶. W jakiej części jest to jedynie zmiana, a w jakiej korekta i kontynuacja dotychczasowych strategii działania – jest sprawą wizji ich celu, a przez to właśnie kryterium – pytaniem o dynamikę rozwoju. Zagadnienie transgresji komunikacyjnej znajduje się w samym centrum tego zagadnienia.

²⁵ L. Dyczewski, *Rodzina twórcą i przekazicielem kultury*. Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2003.

²⁶ L. Korporowicz, *Formowanie osobowości w procesie komunikacji wewnątrz-kulturowej i między-kulturowej*. „Kultura i Społeczeństwo” 1991, nr 4.

Nieoczekiwane konstelacje kultur są konsekwencją swobody przepływu treści i wytworów kultury, które przenikając granice regionów, państw i kontynentów, łączą się w „wielogłowe” organizmy o różnych postaciach, pochodzeniu i rodzaju przywoływanych identyfikacji. Ich mnogość w eklektycznym kotle wielokulturowych mieszanek nie zawsze tworzy z nich struktury dojrzałych i spójnych tożsamości, a często wręcz przeciwnie – doprowadza do niszczących napięć i osłabienia każdej z hybrydalnych głów. Odpowiadające im systemy wartości i wzorów komunikacyjnych tracą na wyrazistości, zawieszają reguły swego uzasadnienia, a dialog kultur przeistacza się w konieczne współistnienie pomiędzy wrogością a obojętnością, dominacją a zagubieniem. Odpowiedzią na stan kulturowego rozproszenia i wewnętrznych sprzeczności jest poszukiwanie wątków przewodnich, wspólnych inspiracji i znaczących przesileń, wydarzeń krytycznych, które przewartościowują schematy codziennej i złudnej często racjonalizacji, które otwierają na sens łączenia, ale i eliminacji, sens synergii, ale i profilowania, na dynamikę rozwojowego przekształcania rozproszonych doświadczeń²⁷. **Potrzeba ontologicznego bezpieczeństwa** wynika z powszechnej relatywizacji wartości kulturowych, świadomości różnorodności wizji świata i stylów życia, ale także z odizolowania zintegrowanych do tej pory komponentów świata realnego, jak przede wszystkim samego człowieka, jego działania, miejsca tej realizacji, czasu i kontekstu, które w społeczeństwie sieci stanowią tylko element szerszego projektu o regulowanych parametrach – ich znaczenie zależy od przywołanych współrzędnych i branych pod uwagę relacji. Potrzeba poczucia realności doświadczeń stanowić zaczyna potrzebę egzystencjalną, szczególnie silnie odczuwaną w multiplikowanych światach realności wirtualnych, symulacjach tego, co możliwe, symulacjach wkomponowanych w quasi-realność rzeczywistości jedynie „reprezentowanej” przez sygnały zastępcze, oderwane od innych, komponowane w konfiguracje laboratoryjne, choć poddawane natychmiast upowszechnieniu, a nawet swoistemu uprzemysłowieniu, jak podróże w elektronicznych światach komputerowej wyobraźni spotykanych w multimedialnych salonach współczesnych kin lub kupowanych w pudełku do konsumpcji w zaciszu kina domowego²⁸. Powstająca w tych warunkach tożsamość inaczej zdefiniować musi osie swej ontologicznej, egzystencjalnej i osobowej krystalizacji, inaczej określić granice swej kulturowej przestrzeni.

Kreatywne cechy komunikacyjnych transgresji

Spojrzenie na komunikację międzykulturową poprzez cechy działania i procesu transgresyjnego ujawnia jej nowe, mało znane i mało analizowane wartości, które w dobie narastającej potrzeby komunikacji pomiędzy kulturami, współpracy, uczenia się, ale

²⁷ L. Dyczewski, *Miejsce i funkcje wartości w kulturze w: Kultura w kręgu wartości*, red. L. Dyczewski OFMConv. Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001. H. Hermans, H. Kempen, *The Dialogical Self. Meaning as Movement*. Academic Press, Inc., London 1993. T. Kobierzycki, *Osoba. Dylematy rozwoju. Studium metakliniczne*. Wydawnictwo „Pomorzec”, Bydgoszcz 1989.

²⁸ J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*. Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2005.

i moderowania konfliktów stają się wartościami strategicznymi. Można zaryzykować wręcz tezę, że szansa na wykorzystanie potencjałów technologicznych, jakie stwarza nam poziom zaawansowania cywilizacyjnego i organizacyjnego ludzkości, zależeć będzie od umiejętności i efektywności komunikacji międzykulturowej. Jest to teza o tyle ważna, iż uzupełnia ona inną, którą postawić można z równym przekonaniem, iż najistotniejszym wyzwaniem rozwojowym dających się przewidzieć form organizacji społecznej i gospodarczej społeczeństw przemysłowych będzie **umiejętność efektywnego łączenia trzech elementów** – przede wszystkim:

- a) **posiadanych przez nie zasobów, w tym społecznych i kulturowych**, następnie
- b) **kompetencji** oraz
- c) **kluczowych dla dynamiki rozwoju procesów**.

Łączenie to dokonywać się musi poprzez umiejętną organizację „przepływów” różnego rodzaju zasobów, dokonywaną z wykorzystaniem wspomnianych już równie różnorodnych kompetencji w dobrze rozpoznanych i zaplanowanych procesach. **Komunikacja międzykulturowa jest rozpoznawaniem i przekazywaniem sobie zasobów tkwiących w każdej z kultur, jako ich skumulowanego dziedzictwa, następnie wymianą umiejętności i uzdolnień, a więc kompetencji, w dynamicznym procesie przekazu i poszukiwania interaktywnych form koegzystencji.** Warto zauważyć, że tak pojęta komunikacja jest otwieraniem, a nie zamykaniem się na dziedzictwo kulturowe jej uczestników, które samo w sobie stanowi rodzaj zasobów. Zasoby te jednak muszą być bezustannie aktualizowane i ożywiane, gdyż mogą stać się poważnie nieadekwatne w kontekście wyzwań współczesności. Zarówno użycie, jak i regeneracja zasobów wymaga jednak dość złożonych umiejętności. Nawet największe tradycje mogą nie być odczytane, źle rozumiane i w ten sposób mogą nie wejść do puli istotnych rozwojowo treści, wartości i wzorów. W jeszcze większym stopniu ta nieumiejętność i zaniechanie dotyczy wykorzystania zasobów innych kultur, które całkowicie znaleźć się mogą poza zasięgiem inspiracji, dzielenia i aplikacji, poza obszarem tak indywidualnych, jak i grupowych poszukiwań.

Jesteśmy w czasie coraz lepszego rozumienia, iż zasoby kulturowe każdej społeczności stanowić dzisiaj powinny arsenał ogólnoludzkiego dziedzictwa, tak jak rozumiemy to już w przypadku zasobów naturalnych. Zasadnicza różnica polega wszak na tym, że te ostatnie są wyczerpywalne, ograniczone w swym zasięgu i ilości, kulturowe natomiast mogą być regenerowane, przetwarzane i rozwijane, pod warunkiem wszak wejścia we wspomniany już dynamizm łączenia zasobów, kompetencji i procesów. Dziedzictwo kulturowe nie zawsze jednak traktowane jest jako dobro ponadpartykularne, a w konfliktach międzynarodowych i międzyetnicznych poddawane jest zaplanowanemu niszczeniu. Taka swoista ekologizacja spojrzenia na dziedzictwo kulturowe przychodzi nam trudniej niż obrona niszczonego zasobów przyrody, być może dlatego, że te ostatnie nie są w takim samym stopniu przeniknięte wartościami symbolicznymi, trudno przekładalnymi, bardzo często budzącymi emocje, a w związku z tym postrzegany w ramach wyraźnie odczuwalnych granic. Wykraczanie poza te granice, a więc *transgresja kulturowa*, jest zarówno *umiejętnością*, jak i *procesem*, który umożliwi łączenie zasobów, przepływ zawartych w nich wartości i tym samym odpowiadanie na zróżnicowane potrzeby współczesnych spo-

łączeństw, środowisk, ale i jednostek. Bez tej strategicznej umiejętności łączenia nie jest możliwa ani ponowoczesna konstrukcja, ani konserwująca rekonstrukcja tożsamości i wartości kulturowych żadnej z funkcjonujących we współczesnym świecie grup, organizacji czy wspólnot.

Komunikacja międzykulturowa jest wyjściem poza własny system kulturowy w kierunku identyfikacji zasobów semantycznych różnych kultur, następnie próbą uruchomienia procesu ich wymiany, rekompozycji i tworzenia efektywnych kanałów ich przepływu. W ten sposób staje się akceleratorem dynamizmów łączenia, przepływów i rekompozycji, animując zainteresowanie każdym z elementów opisywanej synergii (zasoby, kompetencje, procesy). W dynamice ich przepływów i relacji każdy z nich wykazuje zresztą własne transformacje. Kompetencje stają się po części zasobami, ale animują także procesy, które nie zaistniałyby bez ich aktywizacji. Procesy stają się istotnymi wartościami i jako takie zasobami.

Transgresyjne spojrzenie na komunikację międzykulturową ujawnia poza tym wiele innych jej cech, które korespondują z poprzednimi:

Po pierwsze: komunikacja w ogóle, nawet w obrębie jednej kultury, nie jest biernym odtwarzaniem statycznego kodu – to zawsze aplikowanie struktur w konkretne, często dynamiczne sytuacje, daleko wychodzące poza granice dotychczasowych konwencji, szczególnie w sytuacjach spotkania lub zderzenia różnych kultur. Komunikacja, szczególnie międzykulturowa, jest formą *inter-akcji*, a więc działaniem wzajemnym, co najmniej dwustronnym i zwrotnym (inter). Wymaga też zaangażowania, sprawczości, intencjonalności, a nawet podmiotowości (akcji).

Nie każde działanie, które potocznie nazywane jest komunikacją, spełnia tak nakreślone wymogi. Warto przywołać istotne z tego punktu widzenia kryteria „właściwej” komunikacji, które zaproponował w swym bardzo prostym pomysle George Borden i które przyjęły się wśród socjologów i antropologów komunikacji. Borgen wyróżnił kryterium „intencjonalności” działań komunikacyjnych, które zastosował zarówno do nadawcy, jak i odbiorcy przesyłanych znaczeń²⁹. Kryterium to ma ogromną wartość w przypadku dużych kulturowych różnic we wzajemnym postrzeganiu uczestników inter-akcji komunikacyjnych, którzy w ogóle mogą nie postrzegać intencji komunikacyjnej „partnera” lub też postrzegać ją zupełnie inaczej, w innych sytuacjach, nadając jej zupełnie inne funkcje. W jakim stopniu tak okaleczone relacje są jedynie bardzo jednostronną percepcją lub ekspresją decyduje stopień wzajemnej intencjonalności owych „akcji”. Tylko wówczas w istocie mamy, zdaniem Bordena, do czynienia z komunikacją, niezależnie od jej treści i efektów. Brak wzajemności intencji komunikacyjnych jest poważną barierą w łączeniu jakichkolwiek zasobów, nie jest także działaniem transgresyjnym, które przekracza granice pól semantycznych w celu wypracowania czegoś wspólnego. Transgresyjne spojrzenie na komunikację międzykulturową pokazuje więc jej konieczne warunki, jakimi są rzeczywiste, ale i podobnie rozpoznawalne intencje jej uczestników. Spełnienie tego warunku daje natomiast możliwość przekraczania dysfunkcji, braków, niezgodności, niekomple-

²⁹ G. Borden, *Cultural Orientation: An approach to understanding intercultural communication*. Prentice Hall, Inc., Englewood Cliffs 1991.

mentarności systemów, różnic na długiej drodze dochodzenia do celu. Komunikacja międzykulturowa jest pod tym względem niezwykle wyczynem woli i rozumu, charakteru i wyobraźni.

Po drugie: komunikacja międzykulturowa jest wychodzeniem poza granice semantyczne, aksjologiczne i emocjonalne konkretnej kultury; przekracza ona granice postaw, granice ryzyka i lęku, granice „bezpieczeństwa ontologicznego”, wyobraźni i wizji świata i w tym znaczeniu jest działaniem tyleż innowacyjnym, co i wymagającym, owocnym, ale i ryzykownym. Porzucenie bowiem własnego kodu komunikacji zmniejsza przewidywalność rozumienia znaczeń tworzonych na gruncie innych kodów, a w ślad za nimi także i zachowań, które okazują się nie tylko mało rozumiane, ale i niekontrolowalne. Komunikacja międzykulturowa rozpoczyna więc działanie, które wykracza poza przewidywalne jego efekty, rozpoczyna *proces*, który z natury rzeczy inicjował będzie zmiany, tak w strukturach, hierarchiach, jak i w osobowościach.

Fred Casmir podkreśla, że interaktywne i procesualne podejście do komunikacji międzykulturowej pozwala na pokonanie istotnego ograniczenia, które zawiera się w sprowadzeniu tego typu analiz wyłącznie do rejestrowania i specyfikowania *różnic* kodów komunikacyjnych oraz związanych z nimi konwencji semantycznych³⁰. Strukturalistycznie zorientowane badania pomijają całą złożoność realności przekraczania ich granic i wyzwalań doświadczeń interakcyjnych osób, w których doświadczeniu spotykają się, ale i zderzają różnorodne linie podziałów kulturowych, a które poddawane są istotnym przesunięciom i które mają swoją własną historię przekroczeń. Linie te, jak też oparte na nich sposoby kategoryzacji świata nie są czymś stałym, a towarzyszące im zmagania stanowią o dynamice komunikacji. Jeżeli więc chcemy podkreślić realne szanse komunikacji międzykulturowej, konieczna jest nie tylko rekonstrukcja istniejących już struktur, np. poznawczych, emocjonalnych czy behawioralnych, ale także odpowiedź na pytanie, w jakim stopniu i kierunku mogą być one przełamywane.

Casmir podkreśla konieczność wiązania studiów nad komunikacją z problematyką kultury i osobowości, ale także z rozwojowym, dynamicznym jej ujęciem, co bezpośrednio wskazuje na aspekty transgresyjne procesów komunikacji międzykulturowej. W sytuacji „zautomatyzowania” i rytualizacji podstawowych kodów i kanonów percepcji ujawnia się zasadnicza niezdolność zmiany wzorców komunikowania, a więc otwarcie na możliwość wychodzenia i wchodzenia w odmienne konwencje kultury. Bardzo wyraźnie ten aspekt transgresji komunikacyjnej ujawnia także konieczność zmian w metodologii jej konceptualizacji i badania. Część mechanistycznych i redukcjonistycznych uproszczeń tkwi, zdaniem Casmira, w samych korzeniach kultury europejskiej, która ze względu na wysoką wartość myślenia analitycznego poszukuje możliwie wyraźnych granic badanych pól semantycznych, zakresu stosowanych definicji, a więc wszelkich podziałów i zakresów „rzeczy”, odsuwając na dalszy plan

³⁰ F.L. Casmir, *Third-Culture Building: A Paradigm Shift for International and Intercultural Communication*. „Communication Yearbook”, red. S.A. Deetz. Sage Publ., Newbury Park, London–New Delhi 1993.

myślenie w kategoriach relacji, wzajemności i syntezy. Duch kontroli i panowania, który nadał tak wysoką pozycję pojęciom wpływu, logiki i rozumowania, jest duchem perswazji i zdobywania, asymilacji i podporządkowania, nie zaś współzależności i współdoświadczenia, tak istotnych w praktyce, ale i w badaniu oraz rozumieniu komunikacji międzykulturowej.

Oprócz interakcyjnej transgresji kodów istnieje jeszcze inny dynamizm, który zostaje zredukowany w behawioralnych i strukturalnych analizach komunikacji, a który odgrywa zasadniczą rolę z punktu widzenia współczesnych procesów redefinicji, reintegracji, ale i wymiany systemów wartości kulturowych. Jest nim, zdaniem Casmira, ale także bardzo wielu innych socjologów i antropologów komunikacji, przyspieszony proces mobilności i ewolucji znaczeń, ściśle związany z ewolucją wspomnianego wcześniej łączenia trzech elementów: zasobów, kompetencji i procesów kulturowych ze zmianami charakteru ich interakcji. Perspektywa ta określa konieczność rozwojowego traktowania komunikacji międzykulturowej, która ma swoje punkty krytyczne, przeniesienia i zwroty. Stwarza to możliwość uchwycenia procesów komunikacyjnych w dynamice ich transgresji, która rozgrywa się na polu mediacji, transformacji oraz interakcji znaczeń zlokalizowanej w obszarze osobowości kulturowej, tożsamości indywidualnych i zbiorowych.

William S. Howel, który wniósł duży wkład w wypracowanie metodologicznego statusu studiów nad komunikacją międzykulturową, podkreśla, że badania te są dużym wyzwaniem dla nauk społecznych właśnie ze względu na konieczność pokonania wielu teoretycznych wzorców redukcji oraz ze względu na swą intersyscyplinarność³¹. Jest natomiast kwestią otwartą, czy badania te mają doprowadzić do wykreowania nowej, autonomicznej dziedziny nauk, która dążyć będzie do utworzenia własnego paradygmatu i własnej metodologii badań.

Po trzecie: komunikacja wymaga działania cechującego się otwartością, twórczością i prospekcją, a więc jest zaprzeczeniem działania **re-aktywnego** i **re-produktywnego**. Powstaje zatem pytanie o psychologiczne predyspozycje i nabyte kulturowo kompetencje do tak wyspecyfikowanych działań, pytanie o edukację międzykulturową jako systematyczny typ kulturalizacji o uświadomionych, transgresyjnych celach. Wspomniany Casmir, rozwijając własną koncepcję „trzeciej kultury”, koncentruje się na tych właśnie specyficznych umiejętnościach. „Trzecia kultura” to w istocie koncepcja twórczego poszukiwania, transgresji struktur i dynamika bardzo interakcyjnie rozumianej komunikacji. Nie sprowadza się bowiem ona do żadnej z pierwotnych kultur charakteryzujących uczestników tego międzykulturowego spotkania i jest charakterystycznym fenomenem współczesnej fazy rozwoju cywilizacji. Nie jest także jedynie rezultatem dyfuzji i wymieszania kultur. Jej rozpoznanie nie jest możliwe poprzez drobiazgową analizę „składowych”, ich historii oraz sposobów nakładania się, które nie muszą angażować odrębnego rodzaju kompetencji międzykulturowych. „Trzecia kultura” powstaje w wyniku działania dynamizmów, które pojawiają się często w sposób nieoczekiwany, choć odgrywać mogą wiodącą rolę w kreowaniu nowego modelu kultury poprzez redefiniowania dotychczasowych

³¹ W.S. Howell, *The emphatic communicator*. Wadsworth, Belmont 1982.

wartości, celu i kontekstu ich integracji, a w końcu – obrazu samego siebie, jaki konstruuja i negocjuja jego uczestnicy. Casmir proponuje określić taki model, jak i sposób patrzenia na komunikację międzykulturową jako „transakcyjny” (*intercultural transactions*). Bliski jest on stanowisku badaczy opisujących procesy **synergii kulturowej** (*cultural synergy*), związane głównie z analizą potrzeb współczesnej kultury organizacyjnej oraz wielokulturowych środowisk pracy. Koncepcja Casmira ma jednak znacznie szerszy wymiar teoretyczny, który dotyka centralnych problemów komunikacji międzykulturowej jako transgresji.

Dla osób bezpośrednio w niej uczestniczących jest to rodzaj wyzwania, określający tak szanse, jak i typy możliwych zagrożeń. Casmir wymienia następujące, konieczne jego zdaniem osobowościowe atrybuty komunikacji jako transformacji i transgresji zarazem: 1) **elastyczność poznawcza** (*cognitive flexibility*), 2) **wrażliwość kulturowa** (*cultural sensitivity*), 3) **świadomość różnorodności wartości i postaw kulturowych** (*relativism in cultural values*), która nie prowadzi jednak do rozbicia tożsamości i hierarchii, ale do zdolności krytycznego autooglądu i dystansu do własnej kulturowej „przedmiotowości” kulturowych, 4) gotowość do podejmowania wysiłków **empatycznego rozumienia** wartości innych kultur (*empathetic understanding*) oraz 5) **innowacyjność** (*innovativeness*) w postrzeganiu celów i form komunikacji³².

Transgresja w polu cienia

Transgresyjne spojrzenie na komunikację przywołuje jednak zarówno doświadczenia, obserwacje, jak i wiedzę o destrukcyjnych jej typach, które w przypadku komunikacji międzykulturowej mogą mieć także swoje egzemplifikacje, konsekwencje, a nawet patologie.

Po pierwsze: redefinicja kodów zdekomponować może zbyt wiele. Znaczące konfiguracje znaczeń przestają stanowić filar tożsamości kulturowych zarówno w ich statycznym, jak i dynamicznym ujęciu, powodując chaos semantyczny, aksjologiczny, a w końcu behawioralny, w którym giną intencje komunikacyjne, a inter-akcja kulturowa pozbawiona zostaje intencjonalności na rzecz przypadkowości, partykularności i sytuacyjności. Zagubienie poczucia intencji uczestników komunikacji, nawet jeśli są one odczytywane hipotetycznie, powoduje powstawanie szeregu dynamizmów obronnych, które niwelują aktywność wymienionych przez Casmira atrybutów kompetencji międzykulturowych. To właśnie w takich warunkach komunikacja staje się jedynie swoistą mechaniką wpływów i oddziaływań, zanikają możliwości przepływu kulturowych zasobów, a wyzwolone procesy nie mają ukierunkowania. Odwołując się do ciągle mało znanej, choć uznanej międzynarodowo **teorii dezintegracji pozytywnej** Kazimierza Dąbrowskiego, transgresja prowadzi wówczas do przewagi negatywnych form dezintegracji. Przejawiają się one w uprzedmiotowieniu „woli sensu”, która motywuje człowieka do aktywności, ale nie produktywności, do zachowań, ale

³² F.L. Casmir, *Third-Culture Building...*, op.cit., s. 295.

nie działań, a więc do szeregu wyalienowanych przedsięwzięć, które są efektem, ale nie czynem w dynamice ludzkiego zaangażowania. Mają one bezpośredni wpływ na charakter komunikacji międzykulturowej, która traci energię wzajemnych intencji i realizuje jedynie instrumentalne, doraźne cele interakcyjnego „kontraktu”.

Po drugie: wychodzenie poza granice dotychczasowych identyfikacji naruszyć może skorelowaną z nimi strukturę tożsamości kulturowych, pozwalających na uczenie się ról społecznych oraz rozpad wzoru ich integracji. Każda rola jest w istocie nie tyle systemem zachowań, ile uporządkowaną ich konfiguracją, rozpoznawalną społecznie regułą, która określa jej cele i wiąże z siecią innych ról. Związane z nimi znaczenia tworzą swoistą „gramatykę” działań. Uczymy się jej nie tyle poprzez ich naśladowanie, jak wyobrażali to sobie behawioryści, ale poprzez twórcze odkrywanie wraz z jej wzorami integracji, ale także adaptacji do nowych okoliczności, jakie pojawić się mogą w świecie nowych kultur lub na ich pograniczu, w świecie opisanym przez wymienione wcześniej konteksty. Zachowania i działania transgresyjne nie mogą iść tak daleko, aby wykluczyć już możliwość wiązania ich w znaczące całości o rozpoznawalnych celach. Komunikacja międzykulturowa odwołuje się do tak rozumianej gramatyki obecnej w każdej z kultur, którą uczynić chce choć w części przekładalną na inne.

Po trzecie: transgresje w komunikacji międzykulturowej mogą mieć charakter wysoce niesymetryczny, który realizuje w efekcie zaborczą strategię jednej z uczestniczących stron, i zamiast do integracji zdąża do dominacji, podporządkowania, asymilacji i panowania. Tak realizowana transgresja staje się re-gresją inter-akcji, a więc nie tyle przekraczaniem granicy, co jej przesuwaniem w inne miejsce, wyznaczone przez silniejszego partnera na ustalonych przez niego zasadach i w jego partykularnych celach.

Jeżeli jednak zagrożenia zostaną rozpoznane z całą otwartością i wnikliwością, a co ważniejsze – w jakimś stopniu także pokonane, komunikacja międzykulturowa staje się animacją rozwoju, metodą po-rozumienia, budowaną na umiejętności empatycznego, imaginacyjnego i pełnego dobrej woli rozumienia. W skali mikrospołecznej przekracza bariery emocjonalne, bariery postaw i gotowości kooperacji. W skali makrospołecznej ujawnia potrzebę wykorzystania powiązań, mobilności kulturowej, edukacji do kompetencji międzykulturowych i do wielorakiego rozwoju w globalnej strukturze gospodarowania zasobami, również wtedy, gdy są to potencjały spotykających się kultur.

Zarządzanie międzykulturowe. Od przystosowania do rozwoju

Procesy globalizacyjne coraz częściej zmuszają tak organizacje, jak i ich menedżerów do bardzo poważnych działań transgresyjnych, czyli takich, które przekraczają dotychczasowe ich granice, zmieniają konwencje myślenia, stany posiadania, wyznaczają inne, często dalsze horyzonty widzenia, kojarzenia, a więc i planowania. Nie tylko współczesne organizacje, ale i całe kultury stają się transgresyjne, zmuszając do traktowania ich nie tylko jako „narzędzia przystosowania”, ale też jako dynamizmu generującego osiąganie nowych celów, wyznaczającego punkty dojścia, motywy przekształceń, ich wartość i społecznie doświadczaną „sensowność”³³. Zrozumienie ich znaczenia i, co ważniejsze, wkomponowanie w praktykę funkcjonowania organizacji wymaga jednak również poważnych zmian w sposobie traktowania kultury organizacyjnej, komunikacji jej uczestników, kompetencji społecznych ich liderów, a w końcu wypracowania dynamicznych, interaktywnych modeli zarządzania międzykulturowego. Nie może być ono strategią jedynie wzajemnego przystosowania i redukcji wynikających zeń dysfunkcji.

Transgresyjność działań i kultur współczesnych wynika w znacznej mierze z narastających procesów globalizacji, które nasilają powstawanie środowisk wielokulturowych, a co ważniejsze, związanych z nimi procesów wzajemnych oddziaływań, konfliktów, wymiany, napięć, uczenia się, ubogacania tak umiejętności, jak i osobowości, poszukiwania nowych form współlistnienia, które motywować mogą do rozwoju. Konieczność zbudowania interaktywnej, **transgresyjnej koncepcji zarządzania międzykulturowego** poprzedzić należy kilkoma uwagami dotyczącymi jej kontekstu teoretycznego:

- a) częste współcześnie posługiwanie się pojęciem kultury zarówno przez nauki, jak i praktykę współczesnych systemów zarządzania znacząco poszerzają dotychczasowe rozumienie uwzględnianych przez nie problemów, kreują jednak na swój użytek własne konwencje i standardy jej pojmowania, które nader często spływają istniejące już koncepcje kultury, możliwości ich zastosowań i interpretacji;
- b) rozległa sfera analiz strategii oraz technik komunikowania, negocjacji i dyskursu społecznego, związana z przywołaną niniejszym teorią i praktyką zarządzania międzykulturowego, jak również dynamicznie rozwijającą się dziedziną *public relations*, reklamą i badaniami marketingowymi, porzucić musi behawioralne i strukturalne redukcje pojęcia komunikowania jako „zachowań organizacyjnych”

³³ J. Koziński, *Transgresja i kultura*. Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 2002. Idem, *Spółczesność transgresyjna. Szansa i zagrożenia*. Wydawnictwo Profesjonalne „Żak”, Warszawa 2004.

- i wykorzystać obecne w nim elementy teleologiczne, intencjonalne, prospektywne, uwzględniane przez współczesną socjologię kulturową;
- c) coraz intensywniej rozwijana refleksja intelektualnej „reakcji” na sprowadzanie koncepcji kultury do opisu obyczajowych i środowiskowych uwarunkowań wspomnianych już „zachowań organizacyjnych”, kultury przedsiębiorczości oraz kompetencji komunikacyjnej eksponuje perspektywę sprawczego potencjału, a następnie dynamizmu kultury, perspektywę świadomej zmiany o istotnym wymiarze aksjologicznym³⁴.

Kultura jako adaptacja, przetrwanie czy rozwój?

Jedno z popularnych określeń kultury organizacyjnej, której autorem jest jeden z najbardziej znanych badaczy kulturowych kontekstów strategii organizacyjnych Geert Hofstede, określa ją jako „kolektywne programowanie umysłu pozwalające odróżnić członków jednej grupy od innej”³⁵. Czytelnik, który ma za sobą doświadczenia realnego socjalizmu, przyjmuje ten sposób myślenia z wielką podejrzliwością. Kierowany najgorszymi skojarzeniami, obserwując konsekwencje wyuczanej, i to właśnie w sposób kolektywny, bezradności, nie może pozbyć się uzasadnionej obawy przed kolejnym uprzedmiotowieniem, obłudną mądrością programistów, realizujących nie swoje zresztą, ale postawione im przez jawnych lub ukrytych decydentów cele. Nie możemy się dziwić, że tak pomyślana inżynieria społeczna zajmująca się programowaniem kultury, nawet organizacyjnej, wydaje się mieć dla wielu Polaków niewiele wspólnego z kulturą jako enklawą skutecznie broniącą się przed „zniewoleniem umysłowym”, przed wykalkulowanym często zabijaniem postaw twórczych, z tą tylko różnicą, że tym razem bez przymusowej, ale także represywnej dominacji kolektywu.

Okazuje się więc, iż język objaśniający nam kulturowe zawiłości współczesnych organizacji nie zawsze wspomaga nas w porzuceniu nie tylko mało nowoczesnych, ale nader dwuznacznych przekonań, a co ważniejsze, idących za nimi praktyk. Gdyby miało się okazać, że prowadzi on do analogicznego celu, posługując się bardzo podobnymi frazesami, musielibyśmy podjąć te same działania kontestujące, łatwiejsze o tyle, iż mamy je ugruntowane w zbiorowym doświadczeniu, całkiem świeżej jeszcze pamięci, a nawet w swoiście narodowym niemal nawyku. Jeżeli tak nie jest, a przekonywać o tym może wiedza o funkcjonowaniu rozwiniętych gospodarek rynkowych, to pojawia się zasadna wątpliwość o merytoryczną wiarygodność wyrażanych w ten sposób koncepcji kultury, które nie opisują tego, co faktycznie o osiągniętym sukcesie decyduje, co sprawia, że organizacje te rozwijają się na bar-

³⁴ L. Korporowicz, *Logotwórcze dynamizmy kultury*. „Studia Socjologiczne” 1989, nr 3, s. 109–131.

³⁵ G. Hofstede, *Cultures and Organizations. Intercultural Cooperation and its Importance for Survival*. Harper Collins Business, London 1994, s. 5.

dzo konkurencyjnym rynku, że motywują do tego swoich członków, tworząc z nich skutecznie współpracujące i twórcze zespoły³⁶.

Jeżeli porzucić więc mentalną charakterystykę kultury, traktowaną przy tym jako obszar programowania, to kolejną przyczyną jej uprzedmiotowionego ujęcia jest sprowadzanie jej głównie do systemu warunkowanych albo zastanych historycznie i środowiskowo zachowań. Kultura jawi się w tym przypadku jako behawioralny dodatek do procedur wytwarzania, handlu i usług, zorientowany, szczególnie w wersjach amerykańskich, na dostosowanie lub przetrwanie w konkretnym środowisku i na rynku.

Nawet na gruncie nauk o zarządzaniu tak profilowane koncepcje kultury nie uwzględniają szeroko opisywanych strategii twórczego poszukiwania misji i wizji organizacji, kreacji wizerunku firmy przemawiającej do wyobraźni, potrzeb i aspiracji konkretnych grup, prawdopodobnego rozwoju potrzeb rynkowych, społecznych, technologicznych i organizacyjnych, nie respektują wielkiej kreatywności, jaką wykazać muszą liderzy tworzonych i motywowanych przez siebie zespołów, nie dostrzegają także ogromnej energii, innowacyjności i transgresyjności postaw niezbędnych w utrzymaniu się na rynku. Wbrew pozorom prawie nigdy nie jest on statyczny, a zachowanie nawet tej samej pozycji możliwe jest tylko poprzez ustawiczne dążenie do rozwoju.

Akcentowanie behawioralnego i przystosowawczego charakteru kultury byłoby uwstecznieniem, zubożeniem, a czasami zafałszowaniem jej rzeczywistych funkcji, a przede wszystkim wartości. Nie dawałoby też wielkich szans na porozumienie pomiędzy kulturami, szczególnie w przypadkach wymagających czegoś znacznie więcej niż tylko ich doraźnego i sytuacyjnego przystosowania, a więc otwartości, gotowości do uczenia się, poszukiwania nowych kodów i konwencji, wyobraźni i empatii kulturowej, postaw aktywnych i twórczych.

To właśnie kultura, będąc rezerwuarem pamięci społecznej, ale nade wszystko integrując to, co w jednostce jest rezultatem społecznego dziedziczenia, aktualnego doświadczenia i perspektywnego ukierunkowania ku przyszłości, motywować może do przekraczania obecnego stanu posiadania, zdobywania nowych kwalifikacji, pozyskiwania symboli prestiżu zawodowego i społecznego. W wymiarze organizacyjnym kultura nie musi być jedynie ustabilizowanym „systemem” określającym dystanse, role, przekonania, tradycje i zachowania personelu. Z wielu względów może być istotnym zasobem wyzwalamym *zmiany*, restrukturalizację, motywującym do osiągania sukcesów, ale także do ponoszenia wyrzeczeń, renegecji ról, szczególnie w sytuacjach wielości kultur, integracji zespołów, tworzenia ich tożsamości traktowanej jako element autentycznej wspólnoty oraz warunku dalszego rozwoju.

Niestety, takie rozumienie kultury jest raczej postulatem. Skierowany jest on zarówno do autorów opracowań poświęconych kulturowym aspektom działalności

³⁶ Bardzo wszechstronny i analityczny przegląd koncepcji kultury organizacyjnej, w tym także tych uznanych już dzisiaj za klasyczne, daje praca Andrew Browna *Organisational Culture*. Financial Times – Pitman Publishing, London 1998. Autor szeroko omawia przykłady różnych stanowisk oraz niezwykle ważną w procesie transformacji społecznych problematykę zmiany kultury organizacyjnej, jej czynników i faz.

organizacyjnej, do studentów oraz wykładowców licznych szkół zarządzania, przedsiębiorczości i marketingu, jak i do coraz szerszego kręgu osób, a nawet grup, korzystających z tego typu wiedzy. Stanowiąc coraz liczniejszą rzeszę polskiej klasy średniej, otrzymują oni nazbyt często okrojona, uboga i w negatywnym znaczeniu tego pojęcia technokratyczną wizję kultury, która nie jest zdolna do inspirowania w twórczym traktowaniu ról oraz rozumieniu rzeczywistych relacji kultury, organizacji i rynku, szczególnie w perspektywie transformacji społecznych i narodowych, w perspektywie umiędzynarodowienia działalności gospodarczej, społecznej, naukowej i edukacyjnej.

Wskazanie na potencjały tkwiące w kulturze współczesnej, w nasileniu współpracy organizacji międzynarodowych, które pozwalają na poszukiwanie nowych definicji ról społecznych i zawodowych, wynika z jej silnych tendencji indywidualistycznych. Nie należy ich mylić z personalizacją wartości i wyborów życiowych. Indywidualizacja gustów, preferencji, stylu życia i ról wynika nader często z ich merkantylizacji. Jest w istocie przyjęciem gotowej już i proponowanej nam „opcji”, jaką wyprodukowały mechanizmy rynkowe. Są one w stanie zatroszczyć się o najbardziej nawet wyszukane i zróżnicowane potrzeby, rozpoznawać je, a nawet kreować w ramach z góry przygotowanych wariantów. Tak dzieje się na przykład w obszarze zaawansowanego „przemysłu” usług turystycznych. Oferuje on bardzo niestandardowe programy, dające wrażenie niepowtarzalności i unikalności nie tylko usług, ale także korzystających z nich osób, ich ról i doświadczeń. W istocie nie zawsze związane są one z całkiem samodzielnie, oryginalnie i indywidualnie dokonywanymi wyborami, choć menedżerowie owych usług takie mają w nas wzbudzić przekonanie.

Konieczność pogłębienia, a często uratowania wręcz procesów personalizacji w najbardziej bliskiej nam kulturze europejskiej jawi się jednak jako niezbywalny element projektowania kariery zawodowej, określania swej tożsamości w zróżnicowanym i zmieniającym się świecie, staje się wymogiem rozwoju osobowości w warunkach umiędzynarodowionego, wielokulturowego rynku pracy. Nie bez powodu wielu jego badaczy podkreśla więc, że w różny sposób pojęta indywidualizacja myślenia o karierze zawodowej wynika z kilku zasadniczych trendów współczesnej kultury pracy, jakimi są:

1. Autonomia i poszukiwanie większej swobody wyboru charakteru i miejsca pracy.
2. Potrzeba poczucia pełnego uczestnictwa i zaangażowania w realizowane przedsięwzięcia.
3. Orientacja na różnorodne formy komunikacji i pozyskiwania informacji.
4. Synergetyczny charakter stosunków międzyludzkich, a więc nastawienie na kooperatywność i wzajemność.
5. Emocjonalna i intelektualna samorealizacja w przyjaznym i motywującym środowisku pracy.
6. Twórcze zasady organizacji, które mobilizują do działań niestereotypowych i poszukiwania nowych form aktywności.
7. Wysoki profesjonalizm i rosnące znaczenie twórczego planowania kariery.
8. Orientacja na ofensywność i przedsiębiorczość, która pozwala na odnajdywanie nowych możliwości autorealizacji.

9. Poszukiwanie i adaptowanie nowych technologii dla celów przedsiębiorstwa, ale także rozwoju indywidualnego.
10. Wzrastająca rola procedur i postaw badawczych, które odsłaniają coraz bardziej złożone wymiary potencjału pracy³⁷.

Choć tendencje te charakteryzują zmiany w kulturze pracy rozwiniętych społeczeństw przemysłowych, nie są one zbyt odległe od tych, które zaczynają pojawiać się w obszarze polskiego rynku pracy i stwarzają nowe wyzwania w dziedzinie komunikowania zarówno wewnątrz kulturowego, jak i międzykulturowego. Zarządzanie międzykulturowe wymaga bowiem kompetencji w obu tych zakresach, co nie oznacza bynajmniej tego samego³⁸.

Dwie orientacje w rozumieniu komunikacji

Spośród wielorakich sposobów traktowania zagadnień komunikacji, jakie podejmowane są w analizie funkcjonowania współczesnych organizacji, szczególnie w ujęciu międzykulturowym, warto zwrócić uwagę na dwie konkurujące orientacje. Ich znaczenie wynika nie tylko z roli, jaką pełnią w praktyce menedżerskiej, szkoleniowej lub badawczej, ze względu na swe daleko idące implikacje, ale z charakteru kształtowanych przez nie postaw oraz typu kompetencji komunikacyjnych o szerszych konsekwencjach społecznych.

Pierwsza z nich podkreśla *użyteczny, czysto funkcjonalny* aspekt procesów i umiejętności komunikacyjnych. Bardzo często nie jest ona wiązana z żadną wyraźnie formułowaną ogólniejszą koncepcją kultury, co nie oznacza bynajmniej, że zależności takie nie istnieją. Procesy, czynności i kompetencje komunikacyjne pojmowane są tu jako wyizolowane niemal problemy, traktowane w sposób technokratycznie autonomiczny, co najwyżej w perspektywie ich miejsca w kulturze organizacyjnej firmy, a więc jako kolejne zadanie do wykonania, opanowania, zaplanowania lub sterowania przy użyciu procedur analogicznych jak przy wykonywaniu innych zadań. Zachowania komunikacyjne traktuje się jak wiele innych, które trzeba zidentyfikować, wykształcić, wkomponować w szersze systemy operacyjne, następnie poddać systematycznej ewaluacji w celu określenia ich skuteczności z punktu widzenia celów konkretnej organizacji.

W orientacji tego typu przyjmuje się, że ta swoista „inżynieria” komunikacji społecznej i interpersonalnej możliwa jest ze względu na generalną wspólnotę i stałość konwencji oraz kodów komunikacyjnych. Należy je odpowiednio „rozszyfrować”, określić zasady ich funkcjonowania, ustalić techniki unikania nieporozumień, „szu-

³⁷ G. Simons, C. Vazquez, P.R. Harris, *Transcultural Leadership. Empowering the Diverse Workforce*. Gulf Publ. Company, Huston 1993. Por. E. Schein, *Organizational Culture and Leadership*. Jossey-Bass Publ., San Francisco 1985. R. Ingrehart, *Culture Shift in Advances Industrial Society*. Princeton University Press, New Jersey 1990.

³⁸ L. Korporowicz, *Indywidualizm i kolektywizm w relacjach międzykulturowych w: Jednostka i społeczeństwo w Azji Wschodniej*, red. A. Jelonek. Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2007.

mów informacyjnych” oraz sytuacje nieprzekładalności, które nie mogą być zresztą zbyt liczne.

Istnieje kilka poważnych ograniczeń utylitarnych koncepcji komunikacji, które przyjmowane są przez wielu menedżerów, szkoleniowców, a nawet doradców i konsultantów w dziedzinie komunikacji społecznej i organizacyjnej jako spore odkrycie, wyraz profesjonalizmu, a nawet unaukowania współczesnych i właśnie „społecznionych” technik zarządzania. Jednakże tkwiące w nich ograniczenia wynikają z konieczności znacznie większego niż jeszcze w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych uwzględnienia interaktywnego charakteru komunikacji. Nie jest bowiem ona jedynie skutecznym obiegiem informacji, dającym się programować, sterować i eksploatować zgodnie z raz na zawsze rozpoznanymi zasadami. Dlatego znacznie bardziej ciekawsza, odpowiadająca wyzwaniom rozwoju organizacyjnego, społecznego i kulturowego jest orientacja wychodząca z zupełnie odmiennych doświadczeń, obserwacji oraz przemyśleń.

Druga orientacja, która mogłaby być nazwana *interaktywną* lub *rozwojową*, przyjmuje, iż:

- kody komunikacyjne, podobnie jak szersze systemy gospodarowania, potrzeb społecznych i odniesień kulturowych nie są czymś stałym, szczególnie w okresie intensywnych przeobrażeń;
- narastające umiędzynarodowienie powiązań gospodarczych i postępująca wielokulturowość personelu wielu organizacji stwarza sytuację, w której trudno zakładać istnienie wspólnego kodu i konwencji komunikacyjnych;
- przestaje wystarczać umiejętność realizacji gotowych „matryc” komunikacyjnych, mechanicznego odtwarzania socjotechnicznej wiedzy o skutecznej komunikacji w wykreowanym przez organizację środowisku;
- wzrasta rola umiejętności radzenia sobie w sytuacjach, gdy ludzie odwołują się do różnych kodów, nie mogą polegać na tym, co „oczywiste”, rozpoznane i niekwestionowalne;
- coraz istotniejsza staje się zdolność twórczego poszukiwania płaszczyzny porozumienia, którą buduje się w samym procesie komunikacji, w toku umiejętnego rozpoznawania kodu, wartości i potrzeb komunikacyjnych jej uczestników;
- walory interaktywnego, otwartego i dynamicznego traktowania komunikacji okazać się mogą znacznie bardziej użyteczne i funkcjonalne niż schematyczne trzymanie się wcześniej ustalonych zachowań, celów oraz środków komunikowania;
- interaktywnie, rozwojowo rozumiana komunikacja staje się podstawą kompetencji międzykulturowych, które zyskują w ten sposób bardzo istotną stymulację czy wręcz nawet postawę warunkującą wszelki inny typ działań³⁹.

Komunikacja rozumiana w sposób zgodny z drugą z opisanych orientacji ma więc charakter świadomie inicjowanej *inter-akcji*, nastawionej na *zwrotność* i *wzajemność* (inter) oraz *czynność*, *sprawczość*, *podmiotowość* (akcja – aktywność) relacji komunikacyjnej. W tym sensie zdecydowanie odróżnia się od postawy *re-aktywnej*, nastaw-

³⁹ M. Poprawski, *Kompetencja międzykulturowa w zarządzaniu*. „Kultura Współczesna” 2008, nr 1 (55).

wionej na wtórność i pasywność, postawy, która może mieć charakter uprzedmiotowiony, będący wynikiem instrumentalnego zaprogramowania, niesamodzielności i biernego odtwarzania uwewnętrznionych instrukcji, mieszczących się w ściśle określonym kanonie. Tak pojęta komunikacja nie zamyka w reprodukowanym i pełnym petryfikacji kodzie – raczej otwiera, inspiruje, pobudza do działania⁴⁰. Przykładem orientacji interaktywnej mogą być zasady:

Jeżeli zgadzasz się z tym, co mówi druga strona, wyraż to i podaj przyczyny; odwołuj się do tego, co druga strona powiedziała w czasie obrad; potwierdzaj, że rozumiesz punkt widzenia, nawet jeżeli się z nim nie zgadzasz.

Staraj się wykorzystać idee drugiej osoby i połącz się z nimi.

Otwarcie mów o swoich intencjach, nigdy na siłę nie staraj się wyciągnąć informacji od drugiej strony⁴¹.

Przykładem orientacji reaktywnej, odtwarzającej często panujące stereotypy, mogłyby być zasady:

Pamiętaj, że rozmawiasz z cudzoziemcem z kraju śródziemnomorskiego. Nigdy nie bierz poważnie sformułowań o charakterze emocjonalnym.

Nigdy nie kontynuuj negocjacji, jeżeli nie masz pewności lub nie rozumiesz działań proponowanych przez drugą stronę, postaraj się, aby zaakceptowali nasze, które uzgodniliśmy przed spotkaniem⁴².

Rozliczne mogą być konsekwencje uwewnętrznienia obu opisanych postaw i kompetencji komunikacyjnych w odniesieniu zarówno do jednostki, jak i do grupy. Odnoszą się one do niej samej, do innych osób i grup, kultur i tradycji, do celów komunikacji w czasie jej trwania, jak i tego, co stanowić ma jej rezultat. Z punktu widzenia socjologii i antropologii kulturowej, podkreślającej dynamiczne aspekty kultury symbolicznej i procesu symbolizowania, komunikacja nie jest bowiem czymś, co jedynie towarzyszy rzeczywistości, co istnieje obok niej. Ona sama jest rzeczywistością, i to taką, która nie tylko warunkowana jest przez inne, ale w istotny sposób sama je współtworzy, zmienia lub utwierdza⁴³. Dlatego tak ważne jest miejsce komunikacji w szerszej pojętej kulturze pracy, kulturze organizacyjnej, w szeroko pojętej kulturze edukacji, która nie może zamykać na światy możliwe, wyobrażane, światy poza systemem dostarczonych informacji⁴⁴, a w końcu w kulturze polskiej klasy średniej, która tworzy nową kulturę obyczajową i nie do końca wyrzec się może odpowiedzialności społecznej, do jakiej zawsze aspirowała polska inteligen-

⁴⁰ L. Korporowicz, *Komunikacja jako rzeczywistość interakcyjna człowieka w: Kultura – Media – Społeczeństwo*, red. D. Wadowski. Wydawnictwo KUL, Lublin 2007.

⁴¹ J. Szczupaczyński, *Anatomia zarządzania organizacją*. Międzynarodowa Szkoła Menedżerów, Warszawa 1998, s.129. Autor podaje liczne przykłady dynamicznego i interaktywnego traktowania komunikacji i kultury organizacyjnej z licznymi wskazówkami ich aplikacji. Por. T. Oleksyn, *Misja, tożsamość i kultura organizacji*. „Zarządzanie i Edukacja” 1998, nr 4–5.

⁴² Przykłady własne (L.K.).

⁴³ L. Korporowicz, *Osobowość i komunikacja w społeczeństwie transformacji*. Instytut Socjologii UW, Instytut Kultury, Warszawa 1996.

⁴⁴ J. Bruner, *Kultura edukacji*, tłum. T. Brzostowska-Tereszkiewicz. Universitas, Kraków 2006.

cja⁴⁵. Wrażliwość i otwartość na wartości innych kultur nie pomniejsza, a poszerza dumę z kultury własnej, widzianej wieloaspektowo, porównawczo, w sposób, który może być pomostem do postrzegania i rozumienia innych, do uczenia się i poszanowania relacji społecznych w świecie coraz bardziej współzależnych narodów i społeczności, w świecie dziedzictwa kulturowego ludzkości i kultur traktowanych właśnie jako wartości. W warunkach społeczeństw informacyjnych uczestniczących w globalnych systemach komunikacji umiejętność rozumienia i dzielenia się dziedzictwem, przekazywania go i odpowiedzi na ów przekaz, staje się czymś więcej niż wzajemnym przystosowaniem – staje się wyzwaniem rozwoju.

Wielopoziomowość komunikacji

Orientacja interaktywna w większym stopniu pozwala respektować zagubiony w orientacji utylitarnej *wielopoziomowy* charakter komunikacji. Ma on szczególne znaczenie w każdym przypadku komunikacji międzykulturowej⁴⁶. Stanowi ona fundament międzykulturowych modeli zarządzania⁴⁷. Mankamenty utylitarnej koncepcji komunikacji są w tym przypadku szczególnie widoczne.

Wielopoziomowość procesów komunikacyjnych wyraża się w fakcie, iż rzeczywiste intencje, znaczenia oraz wartości konkretnych „zachowań” komunikacyjnych, które są obiektem tak wielu funkcjonalnie zorientowanych treningów, mają wiele ukrytych i różnorodnych znaczeń, trudno odczytywalnych na jednym i jednakowo przez wszystkich postrzeganym poziomie. Rozumienie rzeczywistego sensu konkretnych działań lub tylko pozornie takich samych zachowań wymaga czegoś więcej niż prostego „słownika” sytuacji, skojarzeń i motywów. Stąd też konieczność rozróżnienia *powierzchniowych* i *głębokich* form komunikacji, które nie mogą być ignorowane również ze względu na odmienną rolę w całościowo ujętej kulturze, jakiej uczestnikami są komunikujące się z sobą osoby, grupy i organizacje.

Wiele powierzchniowych form komunikacji, konkretnych zachowań trwać może jako behawioralny habitus, utrwalony nawyk lub obyczaj, pomimo istotnej zmiany ich sensu w całokształcie działań komunikacyjnych. Ma to istotne znaczenie w rozumieniu intencji porozumiewających się osób, jak również w dostrzeganiu ewentual-

⁴⁵ A. Tyszka, *Kultura jest kultem wartości*. Norbertinum, Lublin 1993.

⁴⁶ *Komunikacja międzykulturowa. Zbliżenia i impresje*, red. A. Kapciak, L. Korporowicz, A. Tyszka. Instytut Socjologii UW, Wydawnictwo Instytutu Kultury, Warszawa 1995. *Komunikacja międzykulturowa. Zderzenia i spotkania*, red. A. Kapciak, L. Korporowicz, A. Tyszka. Instytut Socjologii UW, Wydawnictwo Instytutu Kultury, Warszawa 1996. A. Kłoskowska, *Tożsamość i identyfikacja narodowa w perspektywie historycznej i psychologicznej*. „Kultura i Społeczeństwo” 1992, nr 1.

⁴⁷ L. Korporowicz, *O międzykulturowych modelach zarządzania. Relacje między polskimi i zagranicznymi pracownikami firm w: Kapitał zagraniczny w prywatyzacji*, red. M. Jarosz. ISP PAN, Warszawa 1996. L. Korporowicz, *Migracje międzynarodowe jako zjawisko komunikacji międzykulturowej*. Centrum Europejskie Uniwersytetu Warszawskiego, Biuletyn nr 1–2. 1993. L. Korporowicz, *Przedsiębiorczość w perspektywie międzykulturowej*. „Zarządzanie i Edukacja” 1999, nr 3. H. Bull, A. Watson, *Expansion of International Society*. Clarendon Press, Oxford 1984.

nych zmian w postawach współpracowników, w których obrębie pewien typ zachowań i związanych z nimi znaczeń utracić może dawne swoje „funkcje”, zachowując jednocześnie pozycję na powierzchni zjawisk komunikacyjnych.

Ewolucja identyfikacji i samookreślenia społecznego osób pracujących w środowiskach wielokulturowych lub poddawanych szybkim i wielostronnym transformacjom jest kolejnym argumentem wykazującym nieadekwatność wąsko utylitarnego rozumienia komunikacji i kultury. Stwarza to bowiem wiele nieporozumień, szczególnie wtedy, gdy interpretujemy czyjeś zachowania, a nawet całe procesy komunikacyjne w zbyt sztywnych i skonwencjonalizowanych kategoriach. Są to częste sytuacje w firmach, których kultura organizacyjna, środowiskowa lub etniczna znacząco odbiegają od tej, w jakiej pracowali nowo zatrudnieni, a definicja ich obecnych ról została poważnie zmieniona. Wiele treści, postrzeganych wówczas jako elementy starych konwencji, dawno utraciło swe znaczenie, nowe nie zostały z kolei wydobyte. Możemy się mylić, odczytując czyjeś gesty i słowa, reakcje i działania, które „aż tyle” nie znaczą lub, niedocenione, znaczą coś więcej. Przykładem może być istniejący w wielu firmach zachodnich i spotykany coraz częściej w polskich obyczaj bezpośredniego zwracania się do siebie po imieniu. Ze względu na nieznamość obyczajowości polskiej przez menedżerów zachodnich, nie zdają oni sobie sprawy z wielu kulturowych i interakcyjnych niuansów tej zmiany, naruszając konwencję, która jest głęboko zakorzeniona w polskiej mentalności i która odejście od niej traktuje także w sposób symboliczny. Utylitarne charakter tej zmiany nie dokonuje się więc w kulturowej próżni, ukazując osadzenie zachowań komunikacyjnych w nie zawsze uświadamianych i respektowanych głębiach „substancji” kulturowej. Potrzebny w takich sytuacjach typ umiejętności rozpoznawania swoistego, wielopoziomowego „ruchu znaczeń” stanowi o cennych kompetencjach, na które wskazują antropologowie komunikacji i antropologowie relacji międzykulturowych⁴⁸.

Istnieją co najmniej trzy opozycje charakteryzujące powierzchniowe i głębokie formy komunikacji.

Warto podkreślić, iż szczególnie w okresie transformacji społecznych i organizacyjnych, modernizacji systemów zarządzania i zderzenia odmiennych często kultur, otwartość strategii i zachowań komunikacyjnych staje się wprost kluczowa. Tymczasem powierzchniowe formy komunikacji posługują się raczej operacyjnym i jednoznacznie interpretowanym **sygnałem**. Są to bezpośrednio wydawane polecenia i instrukcje, w prosty sposób formułowane oceny, które mają charakter bezdyskusyjnych stwierdzeń, jednoznacznie określone granice roli zawodowej i społecznej, ściśle wyznaczone przynależności grupowe, obowiązki i uprawnienia.

Wbrew pozorom zbyt dokładnie sprecyzowane role mogą się okazać przeszkodą dla porozumienia i współpracy w warunkach szybkich zmian oraz konieczności tworzenia wielozadaniowych zespołów. Po-*rozumienie* nie jest wszak możliwe bez rozumienia. To pierwsze możliwe jest właśnie „po” zrozumieniu. Samo rozumienie jest natomiast znacznie głębsze, jeżeli odczytujemy **intencje** i wiemy, *ku czemu*

⁴⁸ T. Paleczny, *Interpersonalne stosunki międzykulturowe*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007. S. Ting-Toomey, *Communicating Across Cultures*. The Duilford Press, London 1999.

Tabela 2. Zestawienie powierzchniowych i głębokich form komunikacji

	Komunikacja powierzchniowa	Komunikacja głęboka
Opozycja 1.	postrzeganie partnerów komunikacji przede wszystkim poprzez role	postrzeganie partnerów komunikacji poprzez intencje
	konwencjonalność i doraźny charakter interakcji	dominacja elementów perspektywicznych interakcji
Opozycja 2.	dominacja znaczeń „ zamkniętych ”	dominacja znaczeń „ otwartych ”
	interpretacyjna jednoznaczność	interpretacyjna wieloznaczność
Opozycja 3.	apeluje do sytuacyjnych, zmiennych, na ogół jawnych , łatwo dostrzegalnych cech osobowości	apeluje do utrwalonych, nie zawsze łatwo dostrzegalnych, ukrytych cech osobowości

Źródło: opracowanie własne – L.K.

zmierzają działania naszych partnerów. Wówczas nawet nieprecyzyjnie określone role stają się bardziej czytelne, przewidywalne oraz ustawicznie korygowane w duchu znajomości ich celów oraz związanych z nimi wartości. Dlatego tak ważną umiejętnością staje się odczytywanie wieloznacznych i znacznie bardziej pojemnych w treści **symboli**. Taka forma komunikacji charakteryzuje się interpretacyjną otwartością. Procesy formowania nowych identyfikacji, jak również bardziej świadomego traktowania swej tożsamości stają się dla wielu osób przedmiotem nie tyle odtwarzania, ile kreacji, wyboru i selekcji, posługując się bogatszymi instrumentami dyskursu i negocjowania wartości⁴⁹. Świat niekoniecznie jest wówczas taki, jakim go widać, a zachowania nie muszą być efektem nacisków bieżącej sytuacji. Ich sens może się odsłaniać, ale i ukrywać w dynamice doświadczeń i dalekich powiązań⁵⁰. Być może dlatego tak niewiele dają szybkie poradniki i zbyt stereotypowo ujęte opisy „typowych” postaw, z jakimi mogą się spotkać negocjatorzy, specjaliści od *public relations* oraz planiści kampanii reklamowych.

Poszukiwanie pewnych i zamkniętych w formułki rozwiązań przynieść może bardzo uproszczoną i niestety mało kompetentną, a co najważniejsze, mało przydatną wiedzę o dynamice procesów komunikacyjnych i ich kulturowych uwarunkowaniach. Jej oczywista często nieadekwatność, jaka postrzegana jest w kontekście obecnych już doświadczeń uczestników komunikacji międzykulturowej, prowadzi z kolei do jej lekceważenia, sprowadzania do czystego werbalizmu, mało przydatnego w praktyce zawodowej, i w związku z tym do ponownego utwierdzenia w dotychczasowych nawykach. Zważywszy na fakt dużej popularności w programach

⁴⁹ Por. Z. Bokszański, *Tożsamość, interakcja, grupa: tożsamość jednostki w perspektywie teorii socjologicznej*. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1989.

⁵⁰ L. Korporowicz, *Formowanie osobowości w komunikacji wewnątrz-kulturowej i międzykulturowej*. „Kultura i Społeczeństwo” 1991, nr 4. D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

kształcenia menedżerów komponentów wiedzy o komunikowaniu, sprowadzanej zresztą na ogół do komunikacji interpersonalnej, mówić możemy o pewnym technokratycznym artefakcie, odbijającym się w świadomości młodej klasy średniej, który trudno będzie przełamać⁵¹. Zarządzanie międzykulturowe zbyt silnie ukierunkowane wówczas zostaje na doraźne efekty przystosowania uczestników interakcji, staje się techniką wzajemnego dopasowania, którego celem jest jedynie redukcja dysfunkcji, ale bez koniecznych i wartych podjęcia zmian w sposobie postrzegania swych zachowań, tożsamości, a nade wszystko bez podjęcia wysiłku rozumienia wspomnianych już intencji i wartości⁵².

Interesujące i konieczne z punktu widzenia potrzeb uniknięcia nadmiernie upraszczających wizji kultury jest znalezienie punktów wspólnych pomiędzy nastawionymi na rozwój interaktywnymi a głębokimi, wkomponowanymi w tożsamość kulturową formami komunikacji. Ujawnienie ich pozwala lepiej zrozumieć naturę *kompetencji międzykulturowych*, niezbędnych przede wszystkim w praktyce, i to nie tylko w świecie biznesu, ale także w świecie nauki, edukacji, na gruncie coraz intensywniejszej, międzynarodowej współpracy między regionami, miastami i instytucjami. Komunikacja międzykulturowa wymaga wchodzenia w interakcje, które nie mogą odwołać się do ustalonego kodu, wiadomym wszystkim zasad i konwencji. Nie jesteśmy w stanie przewidzieć reakcji naszych partnerów, ale i swoich własnych. Ryzyko i gotowość kontynuacji działań nawet wtedy, gdy są one nie do końca przewidywalne i zrozumiałe, jest właśnie kluczowym elementem owej kompetencji⁵³. To ona przesuwając „punkt ciężkości” w strategii zarządzania międzykulturowego z przystosowania ku rozwojowi, z poszukiwania statyczności struktur ku dynamizmowi odkrywania i uczenia się, poszerzania horyzontów widzenia tego, co postrzegane i przeżywane, co znajduje się w zakresie możliwego. W ten sposób zarządzanie międzykulturowe spotyka się nie tylko z *interaktywną teorią kultury*, ale także z pedagogiką społeczną, która pyta nie tylko o przedmiot, ale i o cele działania, nie tylko o sposoby, ale i o sens ludzkich przekształceń.

Z pewnością nie jest to tylko kwestia otwartości poznawczej – to także niezbędna w takich sytuacjach cecha osobowości, w tym również osobowości społecznej. Kształtowanie jej staje się elementem strategii przygotowującej kadry umiędzynarodowionych przedsiębiorstw i organizacji, ale także działań z zakresu społecznej etyki pracy, aksjologii komunikowania, polityki kulturalnej oraz szeroko i nowocześnie pojętej edukacji. Niestety, działaniom tym nie sprzyja zredukowana, statyczna i zbyt technokratyczna, przystosowawcza wizja kultury, która przestaje wystarczać nawet na potrzeby współczesnego zarządzania.

Konieczność rozszerzenia, zdynamizowania i pogłębienia koncepcji kultury, połączona z rozwojem kompetencji międzykulturowej powinna być, według Dominique’a Boucheta, socjologa francusko-duńskiego, łączącego studia socjologicz-

⁵¹ *Dylematy wielokulturowości*, red. W. Kalaga. Universitas, Kraków 2007.

⁵² J. Mikułowski Pomorski, *Jak narody porozumiewają się z sobą w komunikacji międzykulturowej i komunikowaniu medialnym*. Universitas, Kraków 2007.

⁵³ M.W. Lusting, J. Koester, *Intercultural Competence. Interpersonal Communication Across Cultures*. Pearson, London–Boston–New York 2006.

ne i kulturoznawcze aplikowane na użytek współczesnego marketingu, kluczowym komponentem strategii komunikacyjnych społeczeństw przyszłości. Bouchet formuluje nawet zespół zasad, których świadomość może – jego zdaniem – odegrać istotne funkcje heurystyczne w dynamice procesów akulturacyjnych, przeciwstawianych procesom asymilacyjnym. Zasady te wyrażają się w następujących stwierdzeniach:

1. Nikt nie jest **typowym** członkiem swej kultury.
2. Żadna kultura nie istnieje w **zamkniętej** oraz **jednolitej formie**.
3. Nikt nie jest członkiem tylko jednej, wyizolowanej grupy, a swoją tożsamość określa w **relacji** do członków innych grup.
4. Każda kultura jest formą transmisji swych wartości i wzorów, które podlegać mogą daleko idącym **transformacjom**, i w różnym stopniu ma charakter **procesualny**.
5. Nikt nie otrzymuje swej tożsamości w **gotowej** i **niezmiennej** formie⁵⁴.

Uwzględnienie tych zasad ma być pomocne w łamaniu stereotypowych wizji kultur, ma uwrażliwiać na sytuacje ukazujące negocjacyjny i interaktywny charakter „spotkań kulturowych” i zapobiegać myśleniu o kulturze jako wyłącznie o zespole środowiskowych uwarunkowań. Takie myślenie wspierać też może wszelkie studia o charakterze międzykulturowym, wybiegające poza rozpoznawanie jedynie wielości kultur, ale bez prób przekraczania ich granic.

Poza rodowodem menedżera

Świadome i nieświadomiane urynkowanie naszego myślenia o kulturze, o rozmaitych jego obszarach, nie musi być z założenia spłyceciem sposobu jej postrzegania. Dynamika zmian strukturalnych, nowe role, jakie spełniać mają członkowie grup zadaniowych, samodzielność i kreatywność wymagana w tak zwanym procesie „delegowania uprawnień”, konieczność wzajemnego uczenia się nowych kultur w społecznościach wielokulturowego personelu – to tylko przykłady sytuacji wymagających aktywnego, innowacyjnego i pełnego zaangażowania „zasobów kulturowych” w ich najbardziej wartościowych formach⁵⁵. Jednakże częste w środowiskach technokratycznych wyobrażenie, iż kultura jest jedynie różnej wagi aspektem, dodatkiem, a nie immanentną i dynamiczną rzeczywistością działalności gospodarczej, organizacyjnej lub szkoleniowej, wzmocnione przez scjentystyczne orientacje nauk społecznych i nauk o zarządzaniu, zrodziło funkcjonalne i zredukowane jej wizje.

Liczne koncepcje „zarządzania różnorodnością”, rynkowej niemal wymiany wartości kulturowych oraz uczenia się zachowań traktowanych jako „zmiennie sytuacyjne”, a więc jako komponenty systemowo projektowanych i sterowanych sytuacji,

⁵⁴ D. Bouchet, *Ambiguity in International Communication. Neither prejudice nor etiquette w: The Cultural Dimension of International Marketing*. Odense University, Odense 1995.

⁵⁵ L. Dyczewski, *Kultura polska w procesie przemian*. TW KUL, Lublin 1995. L. Dyczewski, *Wartości w kulturze polskiej*. FPSPW, Lublin 1993. *Kulturowy wymiar przemian społecznych*, red. A. Jawłowska, M. Kempny, E. Tarkowska. IfiS PAN, Warszawa 1993.

gubią jednak i przekłamują rzeczywistość kulturową. Jej korzenie wyrastają nie tylko ze środowiskowych, grupowych czy organizacyjnych uwarunkowań. Są efektem kumulowania doświadczeń wielu pokoleń, często narodów, których historia łączy w coś znacznie więcej niż społeczność firmy i zespołu zadaniowego. Łączy poprzez więzy symboliczne, emocjonalne, religijne, poprzez wspólnotę losów i dramatów, porażek i zwycięstw, a więc poprzez coś znacznie głębszego i trwale obecnego niż istotny, ale partykularny interes pracowniczy, konsumencki lub zawodowy. Problem ten dostrzega wspomniany w początkowej części tekstu autor funkcjonalnej definicji kultury organizacyjnej, Geert Hofstede. Wyróżnia on kilka nakładających się na siebie warstw lub poziomów kultury, wśród których kultura organizacyjna jest tylko jedną z nich, ostatnią, w modelu Hofstede'a najniższą, na której odbijają swe piętno wszystkie pozostałe. Warstwę najwyższą tworzy *kultura narodowa*, której Hofstede przypisuje rolę najbardziej autonomiczną i którą poddaje wielorakim analizom. Warstwy następne to łącznie traktowana *kultura regionalna*, *etniczna*, *religijna* oraz *kultura grupy językowej*. Jako kolejne wymienia: *kulturę płci*, *kulturę generacyjną* oraz *kulturę środowiskową* konkretnej grupy, łącznie z grupami zawodowymi. Hofstede wyraźnie stwierdza, iż z punktu widzenia jednostki najłatwiej zmienić jest przynależność do kultury organizacyjnej, charakteryzującej się społeczną arbitralnością⁵⁶.

Pozaorganizacyjne wymiary kultury powodować mogą, iż z jednej strony nawet w sytuacji istnienia sprzyjających warunków politycznych, prawnych lub organizacyjnych nie wszystkie grupy narodowe wykazują taki sam rodzaj postaw społecznych i rynkowych. Z drugiej strony natomiast istotne hamulce leżące w tych właśnie obszarach systemu społecznego nie muszą redukować postaw przedsiębiorczych o dużym stopniu samoorganizacji i wzajemnego wsparcia jednostek lub grup. Przyczyną tych odmienności mogą być właśnie różnice kulturowe, które w pozornie tylko zunifikowanym, zglobalizowanym świecie współczesnym nie tracą bynajmniej na znaczeniu, a wprost przeciwnie – ujawniają się coraz częściej, domagając się swego rozpoznania i respektowania. W nich bowiem tkwić mogą wzory i wartości nakłaniające do postaw przedsiębiorczych, innowacyjnych, do działań organizujących społeczności lokalne i środowiskowe, lub też wprost przeciwnie – do postawy wyuczonej bierności, o uwewnętrznionym lęku i obawie przed reakcją despotycznej władzy. Takie są tradycje społeczności feudalnych i totalitarnych.

Stoją one w otwartej opozycji do tych tradycji, w których postawy przedsiębiorcze, wkomponowane w demokratyczny system stosunków społecznych, traktowane są jako *wartość społeczna*, a więc element dobra wspólnego. Zrozumienie tego typu wartości jest odkryciem aksjologicznych aspektów przedsiębiorczości, bardzo często niesłusznie sprowadzanej do indywidualnej zapobiegliwości, realizującej jedynie partykularne interesy jednostki, rodziny, względnie małej grupy. Kultura przedsiębiorczości, rozumiana w kategoriach szerszych, stanowi element podmiotowości

⁵⁶ G. Hofstede, *Cultures and Organizations*. Intercultural Cooperation and its Importance for Survival, op.cit., s. 10. M. Kostera, *Antropologia organizacji. Metodologia badań terenowych*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003. Por. A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996. A. Kłoskowska, *Sąsiedztwo narodowe a uniwersalizacja kultury*. „Kultura i Społeczeństwo” 1991, nr 4.

społecznej. Nie jest własnością wyizolowanych środowisk korzystających z rozwijanych w jej obrębie postaw i umiejętności. Przy tak rozumianej przedsiębiorczości łatwiej dostrzec obecne w niej komponenty etyczne, wiążące przedsiębiorców, organizacje i firmy kategoriami wzajemnej odpowiedzialności, wspólnej troski o podstawy ich działań, które przenikają granice interesów konkretnych jednostek i firm, stają się dobrem narodów, a w wielu przypadkach są wręcz ponadnarodowe.

Odniesień tych nie można traktować jako sytuacyjnych, które dają się wykreować jedynie logiką rynku i najbardziej nawet przemyślanej kultury organizacyjnej. Ona sama nie może zresztą stanowić wartości nadrzędnej. Aby procesy te zrozumieć, konieczne jest dysponowanie możliwie bogatą, wielopoziomową i dynamiczną koncepcją kultury, nawet wtedy, gdy wyjaśniać ma ona zjawiska o charakterze gospodarczym⁵⁷. One także stają się obecnie elementem współczesnej kultury, a stosunek do nich wyznacza istotne cechy świadomości społecznej. W szczególny sposób dotyczy to grup, które są w nie zaangażowane głębiej niż inne, które procesy te kształtują i są przez nie kształtowane, i które mogą być podmiotem dynamicznych strategii zarządzania międzykulturowego, jako spotkania i wyzwania, jako inspiracji i kreaacji. W ten sposób przekroczy ono granice adaptacji, jaka tkwi w wielokulturowych kalkulacjach „spokojnej i bezpiecznej różnorodności”, i wyjdzie ku temu, co w dynamice interakcji daje się poznać najlepiej – ku ciągłemu stawaniu się i rozwojowi.

⁵⁷ Por. F.L. Casmir, *Culture, Communication and Development w: Communication in Development*, red. F. Casmir. Alex Publishing Corporation, Norwood, New Jersey 1991. D. Bouchet, *Marketing and the Redefinition of Ethnicity. Cultural Identity in Postmodern Western Europe and Its Impact on marketing w: Marketing in a Multicultural World: Ethnicity, Nationalism and Cultural Identity*, red. J.A. Costa, G. Bamossy. SAGE Publ., London 1995.

Kultury w interakcji. O twórczym potencjale dziedzictwa i komunikacji

W dobie kryzysu gospodarczego, ograniczeń wymiany handlowej i limitowanych zasobów finansowych po raz kolejny specyfikę swoich wartości, ale i możliwości ujawnia sfera kultury, a szczególnie sfera kapitału kulturowego, który okazuje się istotnym wsparciem działań podejmowanych w obszarze ekonomicznym, infrastrukturalnym i technologicznym. Dziedzictwo kulturowe poszczególnych narodów, poddane wymogom procesów globalizacji, wchodzi w epokę intensywnej interakcji, a więc wymiany, buduje nowe typy zasobów, które okazują się niezbędnym, aksjornormatywnym komponentem współpracy międzynarodowej, pojętej w sposób systemowy, angażujący wszystkie potencjały twórczego działania człowieka. Integralne ujęcie współpracy zarówno dwustronnej, jak i wielu podmiotów narodowych okazuje się w dłuższej perspektywie niezbędnym założeniem strategii współdziałania, ale także prognozowania trudności, a nawet konfliktów. Rozpoznanie potencjałów oraz możliwych barier kooperacji wymaga jednak dynamicznego i procesualnego rozumienia kultury, dalekiego od jej przystosowawczego, adaptatywnego postrzegania, jakie charakteryzowało ujęcia strukturalne i funkcjonalne. Wszelkie próby wykorzystania kapitału kulturowego w realnej współpracy podmiotów narodowych i instytucjonalnych, społecznych i środowiskowych poprzedzone być muszą przyjęciem, a często wypracowaniem odpowiednio otwartych, rozwojowo zorientowanych konwencji poznawczych, skutkujących równie dynamicznie i prospektywnie pojmowaną koncepcją kultury, zdolną do uchwycenia jej aspektów teleologicznych, kreatywnych i logotwórczych. Założenia takie proponuje niniejszy tekst, który wyraża propozycje teoretyczne zbudowane w ramach seminarium i projektu Jagiellońskich Studiów Kulturowych.

O potencjale kultur jako całości

Podobnie jak ludzie, kultury nie znoszą samotności, istnieją z naturalną potrzebą zainteresowania, poznawania, czasami zdobywania, ale zawsze współistnienia i komunikacji z innymi kulturami. Jeśli ta personalizacja idzie zbyt daleko, to nie ulega wątpliwości, że współcześnie epoka kultur wyizolowanych, pozostających światami dla siebie i pozostawionych przez inne dla nich samych jest coraz bardziej historyczna i nie znajduje zrozumienia w globalizującym się świecie. Faktu tego nie zmieniają istniejące w nim podziały, różnicowania i dysproporcje. Kultury współczesne, popychane nie tylko poznawczą, ale funkcjonalną i coraz bardziej technologiczną

koniecznością wymiany wartości, ludzi i informacji, wchodzą w złożone, często pośrednie, ale dobrze już uświadamiane systemy relacji, które przybierają niekiedy postać inter-akcji o znaczącym poziomie wzajemności (inter), ale i zaangażowania (akcji). To zaangażowanie nie zawsze ma charakter kooperatywny, a zakres współpracy dorównuje ustawicznemu konfliktom, jawnym zabiegom wykluczenia, nowym formom marginalizacji. We wszystkich tych przypadkach, które znajdują swe realizacje w epoce nowych rozwiązań technologicznych, kultury w środowisku współczesnych cywilizacji medialnych stanowią dla siebie istotny obszar odniesienia i reorientacji, partnerstwa i rywalizacji, czasami ważnego horyzontu przewartościowań i inspiracji.

Istotną różnicą, którą należy w tym momencie uchwycić, są relacje kultur jako całości albo też zaledwie poszczególnych i wycinkowych ich obszarów. Powodują one fragmentaryzację relacji kulturowych. Te ostatnie pojawiają się z racji nowoczesnego i ponowoczesnego rozczłonkowania systemów społecznych i kulturowych, umożliwiając wspomnianą już ich fragmentaryzację i funkcjonalne kooperacje w obrębie wydzielonych działań gospodarczych, technologicznych czy nawet politycznych, które abstrahują od innych elementów systemu ze wszystkimi pozytywnymi, ale też i negatywnymi konsekwencjami. Pomimo wielu kryjących się w nich redukcji, to one umożliwiają jednak budowanie mostów i przyczółków porozumienia w relacjach szerszego i głębszego konfliktu kultur

Rozróżnienie pojęć „relacji kultur” i „relacji kulturowych” jest niezbędne ze względu na konieczność kontekstualnej analizy tych ostatnich oraz ze względu na odmienną analizę szerszych całości i systemów kulturowych, np. narodowych. Interakcje całości są mniej elastyczne, mniej podatne na zmiany, zakorzenione w bardziej utrwalonych konwencjach, implikują więcej konsekwencji. Są za to bogatsze w treści, docierają do głębszych pokładów osobowości indywidualnych uczestników oraz w mniejszym stopniu reagują na doraźne zaburzenia. Współcześnie wielu badaczy społeczeństw doby ponowoczesnej podkreśla, iż coraz częściej spotykamy się z intensywnymi procesami „rozpłynięcia”, „dekonstrukcji” i „dekompozycji” kultur jako względnie zintegrowanych całości, o własnej formule i własnym bagażu dziedzictwa. Wydaje się, że tezy te, choć mają sporo celnych ilustracji, są znacząco przedwczesne. W wielu przypadkach mamy do czynienia z odkrywaniem, a nawet konstruowaniem „całości”, w tym także etnicznych. Jeszcze bardziej proces ten jest widoczny w przypadku tradycji regionalnych, lokalnych, a nawet środowiskowych. Powiązania gospodarcze, funkcjonalne i ponadnarodowe struktury korporacyjne skłaniają co prawda do redukowania i koncentrowania na wybranych fragmentach całości kulturowych, które łatwiej dopasować do instrumentalnych zadań i operacyjnych celów poszczególnych sektorów życia społecznego, nie wydaje się jednak, aby oznaczało to swoisty koniec interakcji kultur na rzecz uprzedmiotowionych i partykularnych relacji ich fragmentów. W realnej rzeczywistości istnieją i jedno, i drugie, choć w różnych proporcjach i we własnej dynamice rozwoju.

Dziedzictwo jako odkrycie, zadanie i pytanie

Perspektywa interakcji kultur daje wejrzenie w wartości, które w procesie ich fragmentaryzacji nie mogą pomieścić się w całości, wygenerować tego, co powstaje z ich kumulacji, dopełniania i wzmacniania, co zachowuje wartość narracji, co uczy swą historią i refleksją trwania, co motywuje lekcją przemian i zwrotów, wartością tego, co nazywamy **dziedzictwem** jako całością właśnie⁵⁸. Dziedzictwo każdej z kultur nie daje się sprowadzić do sumy jej fragmentów, jest wskazówką w ich interpretacji i wykładnią znaczeń. To właśnie w skumulowanym i obecnym w świadomości ludzi dziedzictwie kultury znajdują gramatykę swych wartości, drogę do objaśniania swych hierarchii, wyborów i sentymentów, do scalania w znaczące całości rozproszonych zachowań i ich rezultatów⁵⁹. Porozbijane na kawałki, oderwane od swych korzeni i wkomponowane w technologiczne konieczności nowoczesnych i ponowoczesnych organizacji, ekonomicznych wymuszeń i funkcjonalnych rygorów, zachowania te mogłyby być mało zrozumiałe, zagubić swe komunikacyjne znaczenie, ale i utracić swój symboliczny, pozainstrumentalny cel⁶⁰. Dziedzictwo kulturowe staje się światłem, które ukazuje ich konfiguracje, zależności i objaśnia, w jaki sposób mogą też stanowić wartość w wymianie i relacjach międzykulturowych, w jaki sposób można dzielić się nimi, przekazywać i modyfikować przypisane im znaczenia. Dziedzictwo staje się więc coraz bardziej uświadamianym zasobem, ramą interpretacyjną ludzkich działań, ale także busolą intencji, generatorem nowych, przetworzonych znaczeń⁶¹. W znaczącej mierze nie tylko opisują, ale i „problematyzują” one rzeczywistość człowieka, nie tylko odpowiadają na znane już pytania, ale stawiają także nowe. Pojawiają się one wraz z nowymi realiami, potrzebami oraz koniecznością symbolicznych i mentalnych uzgodnień w świecie zwielokrotnionych interakcji i przepływów. W ten sposób dziedzictwo kulturowe staje się aktywnym, a nie biernym czynnikiem kształtującym obecne i przyszłe kompetencje jego uczestników, choć zależy to od ich postaw i umiejętności, od tego, w jaki sposób zrobią z niego użytek.

Rozwój komunikacji międzykulturowej opartej na dzieleniu się dorobkiem świadomie rozpoznawalnego i wybieranego dziedzictwa wymaga jednak spełnienia wielu warunków, które w znaczącej mierze zależą od stanu edukacji, sposobu postrzegania relacji międzykulturowych i dziedzictwa kulturowego w obrębie każdej z kultur, ale też od sposobu postrzegania i planowania przyszłości. Warunki te opisać można w postaci kilku powiązanych i dopełniających się tez:

⁵⁸ F. Braudel, *Gramatyka cywilizacji*. Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.

⁵⁹ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*. Wydawnictwo Znak, Kraków 2005.

⁶⁰ *Affect, Cognition, and Stereotyping. Interactive Process In Group Perception*, red. D.M. Mackie, D.L. Hamilton. Academic Press, Inc., London 1993.

⁶¹ A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005. N. Luhmann, *Systemy społeczne*. Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2007.

Teza pierwsza:

W globalnym świecie powiązań wszystkie kultury stają się elementem ogólnoludzkiego bogactwa, a ich poznanie może pogłębiać rozumienie każdej z osobna, jak również otwierać na możliwości rozwoju w interakcji z innymi.

Jeśli przyjąć założenie klasycznej już dzisiaj antropologii kulturowej lat trzydziestych ze szkoły psychokulturalizmu amerykańskiego, szczególnie w wydaniu Ruth Benedict, iż każda z kultur jest niczym konfiguracja możliwych bytów, wartości i zachowań, dokonana na zasadzie „wyboru” spośród różnych danych człowiekowi i społecznościom możliwości, wyboru dokonywanego nie zawsze świadomie, to każda z nich jest tylko wariantem ogólnoludzkiej kondycji⁶². Może w ten sposób być dopełnieniem, odkryciem, a nawet ubogaceniem wielu innych, zarówno w swych fragmentach, ale także w ich całości, w sposobie konfigurowania elementów, nadając im sens i znaczenie. Każda z kultur stanowi w ten sposób swoistą ich „gramatykę”, która z jednej strony pozwala na komunikację wewnętrzną, porządkując świat ich uczestników, a z drugiej strony – na translację w kierunku innych światów, ukazując jednocześnie wszystko to, co w translacji tej się nie mieści i co jest obszarem sensów odkrywanych⁶³.

Wszystko to otwiera się przed uczestniczącymi w tej translacji uczestnikami jedynie w czasie dynamicznej inter-akcji, którą wspomagają takie jej cechy jak: a) wzajemność, b) otwartość, c) gotowość podejmowania ryzyka i pokonywanie stresu komunikacyjnej nieprzewidywalności, d) chęć uczenia się, e) elastyczność poznawcza, f) empatia na doznania i wartości innych ludzi, g) respekt do dziedzictwa kulturowego gromadzonego według innych formuł i innych celów, h) twórcza wyobraźnia, która dystansuje do kanonów potoczności myślenia w obszarze kultur własnych, i) gotowość do kooperacji i wymiany, j) myślenie prospekcyjne, związane z chęcią tworzenia rzeczy nowych, obliczonych na funkcjonowanie w bliższej lub dalszej przyszłości. W ten sposób każda z kulturowych konfiguracji jest arsenałem lub historycznym laboratorium, w którym wypracowuje się rozwiązania warte odnalezienia w realiach innych kultur, a szczególnie w procesie adaptacji, projektowania i poszukiwania rozwiązań całkiem nowych. Dotyczy to nie tylko kultur pogranicza i bezpośredniego ich sąsiedztwa, ale każdego spotkania tak całości, jak i fragmentów owych konfiguracji, a więc relacji kultur i relacji kulturowych. Procesy takie dokonują się na płaszczyźnie globalnych relacji kultur organizacyjnych, szczególnie nastawionych na poszukiwanie rozwiązań **synergetycznych**, często opartych na wartościach różnych kultur narodowych, regionalnych, a nawet tradycji konkretnych firm. Kultury te stanowią swoisty arsenał rozmaitych możliwości, których poznanie powierza się specjalnym zespołom, a ich zadaniem jest poznanie istoty i funkcji konkretnych wzorów kultury w różnych konfiguracjach jako całościach oraz w partykularnych sytu-

⁶² R. Benedict, *Wzory kultury*. PWN, Warszawa 1966. Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.

⁶³ L. Korporowicz, *Osobowość i komunikacja w społeczeństwie transformacji*. Instytut Kultury, Warszawa 1996. J.F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*. Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.

acjach⁶⁴. Gdyby nie takie podejście do problematyki dziedzictwa kultur, nie byłoby można wykorzystać ich przenikania, nakładania się, a nawet silnej hybrydyzacji, która prowadzi wszak do utraty ich tożsamości i zawartego w nich przesłania.

Stosowane już w dużej skali na potrzeby organizacji transkulturowych „projektowanie kulturowe”, którego celem jest swoista inżynieria „zachowań organizacyjnych”, wykazuje się daleko posuniętą redukcją w rozpoznawaniu głębszych znaczeń i poziomów komunikacji, które nie są postrzegane jako sprawcze **wartości**, ale jako **instrumenty i przedmioty**. Zmienia to istotny do nich stosunek, motyw poznawania, jak i przekazu. To już nie dziedzictwo, ale przedmiotowy zasób, który nie spełnia funkcji autotelicznych, nie jest elementem tożsamości, a jedynie identyfikacji, nie jest komponentem przeżycia, ale doznania. W ten sposób zawęża się perspektywę postrzegania i rozumienia dziedzictwa każdej z kultur, gubiąc horyzont ich dopełniania i konfiguracji o charakterze międzykulturowym, który pokazuje coś, co Stanisław Ossowski nazwałby **polimorfizmem kulturowym** na kształt polimorfizmu osobowości, zdolnej do wielokierunkowego rozwoju i ekspozycji wielu nie zawsze ujawnianych cech⁶⁵.

Teza druga:

Dzielenie się globalnym dziedzictwem kultury poprzedzać musi rozumiejące poznanie własnych kultur jako źródła podmiotowości, unikatowości oraz woli wzajemnego uczenia się, dlatego interakcyjna wspólnota dziedzictwa kultur wymaga otwartości i szacunku do innych kultur zbudowanych na szacunku i otwartości kultury rodzimej.

W inter-akcji kulturowej wzajemność zainteresowania i zaangażowania musi mieć swe realne, a to znaczy poznawcze i emocjonalne podstawy wszystkich jej uczestników. Psychologowie społeczni już dawno odkryli, jak bardzo zastępcze i zamaskowane są powody agresywnych, ksenofobicznych postaw w relacjach między grupami etnicznymi, a często nawet środowiskowymi – to psychologiczne mechanizmy „przenoszenia” deficytów wartości, braków edukacji pozwalającej na zbudowanie pełnej umiejętności uczestniczenia w treściach konkretnej kultury rodzimej w realnej jej formie. Uczestniczenie takie kształtuje nie tylko wiedzę, ale także i umiejętności oraz postawy zbudowane w procesie nazwanym przez Antoninę Kłoskowską **kulturalizacją**, na kształt socjalizacji⁶⁶. Zakładając nawet, iż żadna z kultur nie ma wszystkich odpowiedników jakiegokolwiek innej, kształtuje ona podstawowe doświadczenia i dyspozycje rozumiejącego i empatycznego rozwoju osobowości kulturowej w każdym jej wymiarze. Jeżeli jednak kształtowanie owych kompetencji kulturowych ma charakter zredukowany, ogranicza się do przysposobienia w „funkcjonowaniu” spo-

⁶⁴ A. Brown, *Organisational Culture*. Pitman Publishing, London 1998. R.P. Vecchio, *Organizational Behavior*. The Dryden Press, New York 1995. L. Korporowicz, *Zarządzanie międzykulturowe: od przystosowania do rozwoju w: Współczesne paradygmaty nauk o zarządzaniu*, red. W. Kowalczewski. Difin, Warszawa 2008.

⁶⁵ S. Ossowski, *Ku nowej kulturze w: Dzieła. Z zagadnień psychologii społecznej*. PWN, Warszawa 1967.

⁶⁶ A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*. PWN, Warszawa 1981. Por. F. Znaniecki, *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

łącznym w zakresie sprofilowanych, instrumentalnych ról zawodowych, bez ogarnięcia szerszej konfiguracji kluczowych treści kultury, ograniczenie to przeniesie się na stosunek do innych kultur.

Jednym z najistotniejszych komponentów procesu kulturalizacji jest wprowadzanie w świat wartości określonych przez Jerzego Smolicza jako **wartości rdzenne**⁶⁷. To one wyznaczają nie tylko obszar wiedzy, ale także przeżyć związanych z konkretnym dziedzictwem oraz relacjami kulturowymi. Ten rodzaj przeżyć określa jednocześnie **emпатиę i wyobraźnię kulturową**, która ma tak istotne znaczenie w relacjach z innymi kulturami. To poprzez analogię, empatię i przeniesienie kształtuje się wyobrażenie doświadczeń innych ludzi, ich zespołowego i kulturowego świata wartości, relacji, bez względu na to, jak daleko odbiega ono od realnych konkretyzacji. Ze wszystkich tych względów można postawić dość paradoksalny wniosek, iż to jakość edukacji wewnątrz kulturowej określa jakość edukacji, i, co ważniejsze, rzeczywistych relacji w stosunkach *między* kulturami poprzez obszar podstawowych odniesień, porównań i wyobrażeń. Wiele z podstawowych przeżyć i postaw społecznych ma charakter wystarczająco uniwersalny, aby stać się przedmiotem rozumiejącego oglądu, respektu, a nawet współdoświadczenia. Taka transkulturowa ma walor kulturowych transgresji, a więc przechodzenia granic tego, co się w swoim doświadczeniu posiada i kim się jest. Zasada ta przelamuje potocznie podzielany pogląd, iż patriotyzm w wychowaniu młodzieży jest czymś mało współczesnym, wręcz dysfunkcyjnym w globalnym społeczeństwie przepływów i że nie pozwala na skuteczną komunikację o charakterze międzykulturowym. Jeżeli patriotyzmu nie pomylimy z szowinizmem i nacjonalizmem – to jest wręcz odwrotnie.

Teza trzecia:

Współczesne kultury wchodzą w dynamikę powiązań „sieciovych”, które poprzez nowoczesne technologie informacyjno-komunikacyjne mogą tworzyć coś więcej niż prostą sumę ich części i całości, wychodzić poza efekt przepływu informacji. Wartością dodaną staje się możliwość uczestniczenia w globalnym systemie dziedzictwa kultur o dużej skali ich interakcji.

O ile strategicznym „zasobem” społeczeństw tradycyjnych była zdolna do uprawy ziemia, społeczeństw nowoczesnych – zasoby naturalne, a ponowoczesnych – informacja, o tyle współcześnie z pewnością dodać do nich wszystkich należy zdolność względnie swobodnego przepływu treści kultury, która jest jednym z podstawowych akceleratorów ich interakcji. Przepływ ten nie jest wszak wartością samą w sobie, umożliwia jednak poszerzenie uniwersum kultury symbolicznej człowieka w niespotykanym do tej pory zakresie – wywołuje on zupełnie nowe jakościowo zjawiska⁶⁸. Możliwość przeniesienia daje jednocześnie możliwość odniesienia do siebie poszczególnych treści, sposobu ich społecznego zagospodarowania, odczytania, doznawania, jak i rozwoju. To swoiste oderwanie od tego, co wydawało się jedynym

⁶⁷ J. Smolicz, *Wartości rdzenne a tożsamość kulturowa* w: idem, *Współkultury Australii*. Oficyna Naukowa, Warszawa 1999.

⁶⁸ J. van Dijk, *The Network Society*. Sage Publ., London 2006. Ch. May, *The Information Society*. Polity, Oxford 2002. M. Castells, *Galaktyka Internetu*. Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2003. *Kultura – Media – Społeczeństwo*, red. D. Wadowski. Wydawnictwo KUL, Lublin 2007.

i poniekąd „naturalnym” skonfigurowaniem dorobku każdej z kultur, staje się przedmiotem obserwacji, refleksji, ale i **rekonfiguracji** w kontekście nowych, dostępnych już i przemieszczających się treści. Dziedzictwo kultury własnej zyskuje w ten sposób zupełnie inną perspektywę, która z jednej strony lepiej określa jej tożsamość, ale z drugiej nie odcina jej od wszystkich innych, wprowadzając w dynamiczny proces różnorodnej wymiany, uczenia się oraz możliwości kulturowych synergii, których celem nie jest przedmiotowe i wymuszone, ale podmiotowe wypracowanie reguł autotransformacji⁶⁹.

Poszerzenie horyzontu relacji kulturowych poprzez swobodny przepływ treści wprowadza też zasadniczą zmianę w traktowaniu **komunikacji i kompetencji międzykulturowych** jako umiejętności uczestniczenia w tak rozbudowanej „sieci”. Rozwija ona także umiejętność **komunikowania dziedzictwa**, które staje się autentyczną wartością w dobie wielokulturowych cywilizacji medialnych, wspomnianego na wstępie kooperatywizmu gospodarczego i wielokulturowości w świecie organizacji. Komunikowanie to jest bowiem poprzedzone samopoznaniem i autorefleksją, umiejętną formą autoprezentacji, ale jest także wskazaniem obszarów spotkania w poszerzonej przestrzeni wartości, w przestrzeni innowacji i kreacji, w której to, co przeszłe i teraźniejsze, spotyka się z tym, co możliwe, co inspiruje jej uczestników i co staje się miarą ich zdolności rozwoju⁷⁰. „Sieć” przepływów staje się stymulatorem pytań idących zarówno do wewnątrz, jak i na zewnątrz każdej z kultur, oświetla je w całości, jak i w każdym z elementów, ukazuje podobieństwa i różnice, rodzi wiedzę i dalszą potrzebę poznawania, a w ślad za nią – potrzebę rozumienia i odczuwania, a w końcu tak stałą naturze ludzkiej potrzebę eksperymentowania, poszukiwania i zdobywania, potrzebę transgresji. Komunikowanie dziedzictwa jest koniecznością i szansą w świecie, który dokonuje po raz kolejny kopernikańskiego przewrotu w pojmowaniu rzeczywistości. Odkrywamy, iż to niekoniecznie my jesteśmy w centrum świata i nie świat krąży wokół nas, ale to my wraz z innymi kulturami obracamy się w coraz bardziej mobilnym i połączonym świecie. Komunikowanie dziedzictwa staje się więc zarówno potrzebą, jak i koniecznością, pozwalającą na rozpoznawanie siebie, ale także sposobu postrzegania i rozumienia innych w ponadlokalnym systemie powiązań i wymiany, w świecie wielokierunkowych i wszechogarniających przepływów⁷¹.

Rozwijająca się potrzeba kompetencji komunikacyjnej staje się integralnym elementem kompetencji międzykulturowej. Same w sobie te elementy nie są jednak

⁶⁹ L. Korporowicz, *Od konfliktu do spotkania kultur, czyli tożsamość jako reguła autotransformacji* w: *Komunikacja międzykulturowa; zbliżenia i impresje*, red. A. Kapciak, L. Korporowicz, A. Tyszka. Instytut Socjologii UW, Warszawa 1995.

⁷⁰ J. Mikułowski Pomorski, *Jak narody porozumiewają się z sobą w komunikacji międzykulturowej i komunikowaniu medialnym*. Universitas, Kraków 2007. T. Paleczny, *Interpersonalne stosunki międzykulturowe*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007. O. Hargie, Ch. Saunders, D. Dickson, *Social Skills in Interpersonal Communication*. Routledge, London 1994. J. Nikitorowicz, *Dziedzictwo przodków w globalnej złożoności współczesnego świata w: Kultura – Media – Społeczeństwo*, red. D. Wadowski. Wydawnictwo KUL, Lublin 2007.

⁷¹ M. Csikszentmihalyi, *Przepływ*. Biblioteka Moderatora, Taszów 2005.

jedynie instrumentalną umiejętnością adaptacji do warunków współczesnego świata – to konieczny element postaw, które są w stanie postrzegać i rozwijać multiplikujące się dziedzictwo regionów i ponadpartykularnych całości, dziedzictwo w stanie odkrywania i dopełniania, dziedzictwo kultur w inter-akcji. Wyzwalająca się w ten sposób świadomość kulturowego polimorfizmu niesie w równym stopniu wiele zagrożeń, ale jest warunkiem czynnej obecności w dynamice przemyszczeń i wspomnianych rekonfiguracji. Mobilność wzorów i treści kulturowych jest bowiem nowym krwiobiegiem współczesnych cywilizacji, które połączyć muszą coraz bardziej zaawansowane technologie i elementy kultury materialnej z różnorodnością świata wartości i wymogami kultury symbolicznej.

Teza czwarta:

Odkrywanie, a następnie dzielenie się dziedzictwem kultury w dobie współczesnych społeczeństw informacyjnych staje się szansą na przełamanie ich technokratycznego i utylitarnego charakteru, które pomniejsza traktowanie kultury jako godności i sumienia cywilizacji.

Już Alfred Weber, a za nim Stanisław Ossowski, odróżniając pojęcie kultury od pojęcia cywilizacji, wskazywał na istotne różnice, jakimi cechują się światy symboliczne, pełne wartości i znaczeń, oraz światy utylitarnych działań technicznych i organizacyjnych. Te pierwsze trudno w istocie opisywać w kategoriach dających się parametryzować, przeliczać, a co za tym idzie – analizować pod kątem „postępu”, tak jak wskazują na to jeszcze oświeceniowe inspiracje. Można o nim mówić jedynie wtedy, gdy rzeczy można w jakiś sposób pomierzyć, porównać i skwantyfikować, a więc w dziedzinie techniki i technologii, działań o charakterze instrumentalnym, które mają swoją prakseologię i ekonomikę i których efektywność daje się weryfikować. One właśnie tworzą sferę cywilizacji. Jej współczesny rozwój bardzo często marginalizuje sferę kultury ze względu na priorytet wartości mierzalnych, materialnych i instrumentalnych, wkomponowanych w technologiczne i ekonomiczne konieczności o coraz bardziej globalnym i powszechnym charakterze. Kultura będąca sferą przeżyć, interpretacji i często wielce umownych znaczeń okazuje się w wielu wypadkach wręcz dysfunkcyjna w stosunku do owych konieczności lub tego, co za konieczność zostaje uznane. Sfera cywilizacji standaryzuje w ten sposób wiele zachowań, ale także całych ich konfiguracji, wzorów postrzegania i działania, hierarchii wartości oraz ich symbolicznych ekspresji. Procesy globalnego przemieszczania ujawniają jednak także i odwrotne konsekwencje mobilności, a mianowicie odkrywanie ich ogromnej różnorodności, która staje się niemal znakiem szczególnym transnarodowych systemów gospodarowania. **Dywersyfikacja kulturowa** to nieoczekiwana, aczkolwiek bardzo logiczna konsekwencja globalizacji. Pośrednio wymusza swoje uznanie, a nawet respekt, szczególnie wtedy, gdy staje się organizacyjnie, ale także z punktu widzenia skuteczności wielu działań, dysfunkcyjna.

Zarządzanie międzykulturowe to bardzo dobry przykład próby nie tylko zauważenia, ale i uznania sfery kultury jako nieeliminowanego aspektu cywilizacji. Bez najgłębszych pokładów ludzkiej osobowości, bez motywującego do działania, wolicjonalnego jej aspektu, który zawsze rodzi się na gruncie konkretnej kultury, ludzie nie podejmowałiby działań o charakterze instrumentalnym. Cywilizacja nie

może w związku z tym zbyt daleko redukować jednego ze swoich podstawowych „zasobów”, który jest jednocześnie niezbywalnym dla człowieka każdej kultury obszarem jego egzystencjalnej świadomości, zarówno wtedy, gdy dotyczy ona jego jako jednostki, jak i jego doświadczenia wspólnoty. Kultura uosobiona i skumulowania w dziedzictwie symbolicznym każdej społeczności stanowi więc **element godności i sumienia cywilizacji**, jako sfery działań, która łatwo alienuje swoje cele i środki działania⁷². Niezależnie od tego, jak bardzo wieloznaczne mogą być to pojęcia, odnoszą się one do bardzo realnych zagrożeń tego, co Antony Giddens nazwał **bezpieczeństwem ontologicznym** człowieka w cywilizacjach późnej czy zaawansowanej nowoczesności. Angażowały one odmiennie ludzkie motywacje i różnie nimi „gospodarowały”, odwoływały się do różnych przeżyć i różnie zespały się z pragmatyką konkretnych rozwiązań – ale do nich także ostatecznie powracały, w nich konstytuowały swój ludzki sens i w nich poszukiwały swojego uprawomocnienia. Odkrycie tego egzystencjalnego koła poszczególnych cywilizacji jest możliwe poprzez dzielenie się obrazami i wiedzą o jego konkretnych wcieleniach, o jego obliczach w świecie współczesnych organizacji, meandrach gospodarki rynkowej i kulturowych barierach rozwoju i wdrażania najnowszych technologii⁷³.

Teza piąta:

Rosnące znaczenie wymiany wartości kulturowych stymuluje wagę „małych ojczyzn” i kultur lokalnych, które powiększają swoje prawo do uczestniczenia w wymianie jako pełnoprawni i wartościowi partnerzy.

Paradoksalny efekt procesów globalizacji, który doprowadził do nasilenia nie tylko zjawisk unifikacji kulturowych, ale w równej mierze ich dywersyfikacji, ujawnił także zjawiska i działania podejmowane zupełnie świadomie jako swoista reakcja na zagrożenie konsekwencjami „globalnej wioski”. Pośród nich jest ciągle przybierający na sile proces **re-terytorializacji kultur**, które w wyniku ich przemieszczania utraciły swoje terytorialne korzenie. Odkrycie oczywistych kiedyś cech terytorialnej lokalizacji kultur, co oznaczało także ich częstą marginalizację, przywróciło znaczenie lokalnego dziedzictwa konkretnych tradycji „małych ojczyzn”. Z procesem tym wiąże się bardzo wielka jakościowa zmiana postrzegania dziedzictwa kulturowego jako wartości ustawicznie „otwartej”, odnajdującej miejsce dla nowych konfiguracji treści kulturowych w chaosie ustawicznych przemieszczeń, funkcjonalnych redukcji i komercyjnej użyteczności. Małe ojczyzny nie są już jednak wyizolowane, a uczestnictwo w nich nie koliduje z innymi typami przynależności, komunikacji i samorealizacji ich członków. Stało się to za sprawą cywilizacji przepływów i mobilności, która wchodzi w kolejne, zaawansowane i pełne nowych możliwości fazy swego coraz bardziej dynamicznego i przyspieszającego rozwoju. W globalny system inter-akcji wchodzi więc już nie tyl-

⁷² L. Korporowicz, *Kultura godnością człowieka w: Nauczanie Jana Pawła II a współczesna aksjologia pedagogiczna*. Instytut Papieża Jana Pawła II w Warszawie, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2008.

⁷³ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002. Idem, *Stanowienie społeczeństwa*. Zysk i s-ka Wydawnictwo, Poznań 2003.

ko wielkie kultury narodowe i transnarodowe organizacje – wchodzi też dziedzictwa kultur lokalnych, które „oferują” wartości specyficzne, bardzo bliskie doświadczeniu integralności osobowości człowieka wkomponowanego w jego całościowo doświadczane środowisko. To wielki proces uczenia się i **re-waloryzacji** lokalnych poziomów komunikacji, zdeintegrowanych więzi i wspólnot, dzielenia się dziedzictwem w perspektywie zarówno lokalnej, jak i ponadlokalnej, poprzez poszerzone uniwersum interakcji, które staje się nowym rodzajem społeczności. Jest to rodzaj społeczności „polifonicznej” o dużym zakresie rozpoznawanych wartości, gotowej do wyartykułowania i przekazu bardzo odmiennych rodzajów wrażliwości.

Teza szósta:

Uczestniczenie w ponadlokalnym systemie interakcji kultur wymaga rozwoju programów edukacji międzykulturowej, której niezwykłym elementem jest edukacja informacyjna i medialna jako rodzaj wychowania do kultury informacyjnej poprzez umiejętne uczestniczenie i wykorzystanie multimedialnych struktur „sieci”. Staje się to wyzwaniem współczesnego społeczeństwa otwartego w jego zagubieniu, ale i stwarzaniu, chaosie, ale i rozwoju.

Komunikacja wymaga edukacji. Kompetencje międzykulturowe, których częścią są kompetencje komunikacyjne, współcześnie wiążą się z sobą jak nigdy dotąd. Interakcja, komunikacja i edukacja to pojęcia wzajemnie się przeplatające, dziedziny wzajemnie warunkujące⁷⁴. Interakcja i komunikacja stały się już międzykulturowe, edukacja, niestety, za nimi nie nadąży, i choć rozumienie i dorobek wielu już ośrodków akademickich i szkolnych jest bardzo imponujący, są to pionierzy jakże potrzebnych działań. Istotnym stymulatorem okazać się może edukacja medialna, która wprowadza w arkana uczestniczenia w cywilizacji przepływów. Niestety, nie dokona tego, sprowadzona do technokratycznego nauczania sposobu obsługi nowoczesnych środków medialnych. Edukacja międzykulturowa wymaga czegoś znacznie więcej, o czym traktuje pierwsza teza tego tekstu i bez czego otwarcie się na dziedzictwo innych kultur nie jest z pewnością możliwe. Warto jednak zauważyć, iż to właśnie **kultura informacyjna** w rozwijających się społeczeństwach medialnych w istotny sposób moderuje współczesny obraz świata i staje się ważnym wyznacznikiem interakcji społecznych, wymiany doświadczeń, prezentowania wartości i stylu życia. To kultura informacyjna jest strategicznym komponentem planowania przyszłości i kooperacji, zarówno w skali lokalnej, jak i globalnej. Bariery, a nawet wojny informacyjne stanowiąc będą nowy rodzaj konfrontacji i manipulacji w niespotykanym do tej pory zakresie. Kultura informacyjna kształtować także będzie kondycję **społeczeństwa otwartego**, infrastruktury społecznej otwierania na interakcję, na dziedzictwo i tożsamość innych kultur, otwierania osobowości i możliwości, ale także otwierania na elementy konfliktowe, destrukcyjne i dysfunkcyjne.

Społeczeństwo otwarte charakteryzuje się trzema zasadniczymi cechami, które wyznaczają wiele innych w stosunku do nich pochodnych, w tym tych, które kształtują komunikację i edukację międzykulturową:

⁷⁴ M. Castells, *Sila tożsamości*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008. A.W. Jelonek, *Dylematy konsocjalizmu. Przypadek Malesji*. Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2004.

Po pierwsze, społeczeństwo otwarte jest społeczeństwem **uczestnictwa**, w jego strukturach, zasobach, procesach i zmianach. Warunki, zasady i skala tego uczestnictwa wyznaczają stopień tego, co chcemy nazywać jego otwartością. To właśnie uczestnictwo staje się niemal naczelną wartością, postulatem i celem wizji rozwoju tak indywidualnego, jak i zbiorowego, a więc także rozwoju jego dziedzictwa, wiedzy, umiejętności i postaw, w tym także międzykulturowych.

Po drugie, społeczeństwo otwarte dokonuje różnorodnych, wspominanych już **transgresji**, w tym kulturowych, mentalnych i przestrzennych, co w dobie technologii informacyjno-komunikacyjnych staje się możliwe i tworzy istotne warunki kulturowych przepływów, rekonfiguracji i dynamizmów uczenia się.

Po trzecie, społeczeństwo otwarte charakteryzuje się rozbudową i wykorzystaniem różnorodnych technik medialnych wkomponowanych w bardzo wszechstronne procesy komunikacyjne, transformacje i modernizacje, co przejawia się intensywną pracą na rzecz rozbudowy wszelakich „siec” i łączenia oraz ich instytucjonalną, prawną i kompetencyjną podbudowę.

Pomimo tych cech społeczeństwo otwarte bardzo łatwo generuje swoje anty-cechy lub anty-wartości – mogą być one istotnym zagrożeniem dla możliwości uczenia się, rozwoju i dzielenia dziedzictwem kulturowym, a w konsekwencji spowodować różnorodne formy jego zamknięcia, co oczywiście zaprzecza jego podstawowym wartościom. Są to:

Wykluczenie z sieci, co dla wielu osób, ale i grup jest stanem bardzo realnym, spowodowanym ograniczonym dostępem do czynnego korzystania z technologii informacyjno-komunikacyjnych, a co oznacza utratę uczestnictwa w uniwersum życia społecznego, procesach komunikacyjnych i świadomie rozpoznawanym dziedzictwie.

Zamknięcie wewnątrz sieci, przybierające postać nadmiernego, problematycznego lub wręcz uzależnionego sposobu jej wykorzystania, które jest formą wyobcowania i ograniczeniem środowiska tak życiowego, jak i kulturowego człowieka. Uniwersum kultury i interakcji społecznych, w jakim przychodzi uczestniczyć, jest wyznaczone poprzez pośrednictwo medialne o własnych granicach i kryteriach rozwoju. To sytuacja poważnego ograniczenia, choć miliony ludzi zamkniętych w wirtualnej przestrzeni „siec” nie do końca zdają sobie z tego sprawę. Zamknięcie w „siec” trudne jest do zdiagnozowania, gdyż wiele osób nie rozpoznaje utraconych w ten sposób możliwości bardziej wszechstronnego uczestnictwa w życiu „pozawirtualnym”.

Urzeczowienie, które poprzez eskalację konsumeryzmu jako funkcjonalnej postawy w warunkach gospodarki rynkowej przenosi się na podobne traktowanie uczestnictwa, „siec”, informacji, następnie wiedzy i kompetencji komunikacyjnych. Wszystko to, co otwiera, a więc stwarza możliwości rozwoju, przemiany i zaawansowania przybiera postać aneksu do procesów o charakterze całkowicie sterowanym, instrumentalnym i partykularnym.

Nowe możliwości kształtowania kompetencji komunikacyjnych i międzykulturowych przy wykorzystaniu nowych instrumentów i strategii edukacyjnych zintegrować mogą formy inter-akcji kulturowych, w tym kultur jako całości, rozbudowując sposoby poznania i wykorzystania ich dziedzictwa w warunkach cywilizacji „siec”.

Wszystkie wymienione tezy implikują szereg konsekwencji w traktowaniu dziedzictwa kulturowego każdej społeczności z osobna, ale także stosunku do dziedzictwa innych kultur, jako zadania dla wielu podmiotów funkcjonujących w obszarze życia publicznego i komunikacji społecznej, szczególnie w dziedzinie edukacji, ale także badań, ze względu na wiele implikacji metodologicznych uwzględniających otwarty, interakcyjny charakter dziedzictwa, nawet w dynamice konfliktu.

Po pierwsze: wzmożone powiązania i oddziaływania kultur stwarzają im nowy kontekst funkcjonowania. Kontekst ten zdecydowanie poszerza rozumienie i interpretację poszczególnych ich fragmentów, ale także całości. Poszerzony obszar odniesień w polimorficznym obrazie rzeczywistości kulturowej nie redukuje, a wprost przeciwnie – eksponuje zagadnienie tożsamości i dziedzictwa ze względu na powstające w czasie tych odniesień pytania. Są one w znacznej mierze konsekwencją globalizacji i właściwych dla niej przemieszczeń i rozbitcia.

Procesy **de-terytorializacji**, czyli oderwania treści kultury od konkretnego terytorium ich powstania i w różnym stopniu udane, nowe ich lokalizacje spotkały się z bardzo silną reakcją w postaci zjawisk **re-terytorializacji**, czego przykładem jest wspomniane wcześniej ożywienie poszukiwania i doświadczania małych ojczyzn. Przeciwdziałanie ujemnym konsekwencjom kulturowego wykorzenienia stało się programem wielu organizacji, a nawet ruchów społecznych. Podobną tendencję wzmacniania potrzeby tożsamości i nowego odczytywania dziedzictwa odnajdujemy w odpowiedzi na ponowoczesne **de-kompozycje** i **de-konstrukcje** tradycyjnych, ale także wielu innych względnie ustabilizowanych i przyjętych w konkretnych środowiskach wzorów kultury. Działania te zmierzają do ich znaczących, choć czasami bardzo zmienionych, ale funkcjonalnie odkrywanych na nowo **re-kompozycji** i **re-konstrukcji**, niezmiernie silnych na gruncie wielu kultur organizacyjnych, ale także ruchów etnicznych, społeczności lokalnych, towarzystw społeczno-kulturalnych, programów edukacyjnych. Charakterystyczna dla procesów globalizacji i przemieszczania **fragmentaryzacja struktur i treści** kultury spotyka się z wysiłkami **integracyjnymi**, które prowadzą i manifestują się w ożywieniu potrzeby tożsamości i zainteresowaniem świadomie rozpoznawalnym dziedzictwie.

Po drugie: zjawiska re-kompozycji i re-konstrukcji, jak również odnajdywania się w polimorficznym uniwersum kultury wymagają jednak czegoś znacznie więcej niż reprodukcji wzorów czy też kompetencyjnego znawstwa, pozwalającego na adekwatne ich rozpoznawanie. Konieczne są wykrystalizowane, wystarczająco silne stymulatory i dynamizmy rozwojowe, których na poziomie osobowości poszukiwać należy w otwartej strukturze jaźni, motywacji i wartości człowieka, a na poziomie ponadindywidualnym – w typie świadomości i postaw społecznych, które pozwalają na uczenie się, wyzwalają kreatywne umiejętności **myślenia projektującego, perspektywnego, transgresyjnego**, a nade wszystko – podmiotowego. To one sprawiają, iż w wielości dostępnych treści, wzorów oraz możliwych ich kombinacji znaleźć możemy coś więcej niż chaos i zagubienie, dezintegrację i rozproszenie⁷⁵. Coraz więcej

⁷⁵ D. Matsumoto, L. Jung, *Psychologia międzykulturowa*. Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2007. W. Dudek, *Psychologia kultury*. Eneteia, Warszawa 2008. *Multiculturalism. A Critical Reader*, red. D.T. Goldberg. Blackwell, Oxford 1994.

walorów opisujących rozwojowe możliwości okresu kulturowych przemian ujawnia nam dzisiaj wyprzedzająca swój czas **teoria dezintegracji pozytywnej** Kazimierza Dąbrowskiego, do której odwołam się w końcowej części tekstu. Wskazane przez Dąbrowskiego zagrożenia, ale i dynamizmy otwierają zupełnie nowe perspektywy postrzegania kulturowych de- i re-kompozycji, dynamicznego, a nie statycznego widzenia tożsamości, dziedzictwa i komunikacji. Staje się to jednym z głównych zadań współczesnych nauk o kulturze i relacjach międzykulturowych, które wychodzą poza stadium ich opisu i klasyfikacji i sięgają ku rozumieniu ich źródeł i procesów stwarzania, dylematów trwania i zmiany.

Po trzecie: poszerzone pole społecznych oddziaływań, wyborów i transformacji prowadzi do nowego spojrzenia na rozwojowe znaczenie inter-akcji kulturowych jako osnowy twórczej recepcji dziedzictwa i sposobów jego komunikowania w świecie przekraczania granic, przemieszczania treści i wielkiej potrzeby tożsamości. Inter-akcja tego typu charakteryzuje się trzema wyróżniającymi ją cechami:

- a) **jest transgresyjna**, wychodzi poza utarte do tej pory konwencje, schematy kodowania znaczeń i reguły uczestnictwa,
- b) **odkrywa na możliwości uczenia się**, zdobywania nowych umiejętności i otwiera na wartości do tej pory mało poznane lub nowe,
- c) **prowadzi do upodmiotowienia**, a więc wypracowania własnej zasady auto-transformacji, jako świadomie wybranej, samodzielnie ocenionej i akceptowanej zmiany dotychczasowych form i treści kultury.

Cechy te wkomponowują dziedzictwo każdej z kultur jako konieczny „zasób” w dynamikę i aksjologię nabudowanych na nich procesów. Zagadnieniem odrębnej natomiast natury jest wypracowanie takich właśnie cech i takiego kierunku inter-akcji, który odróżnia je od chaotycznej zmienności wpływów i niczym nie moderowanych dezintegracji. Na destrukcyjne, ale i rozwojowe możliwości procesów dezintegracyjnych, które w pełni odnoszą się do recepcji i komunikowania dziedzictwa oraz form inter-akcji, wskazuje wspomniana teoria dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego.

O wielkiej różnicy odmiennych form dziedzictwa i komunikacji, przekazu i socjalizacji

Najistotniejsze rozwojowo różnice w biernym odtwarzaniu i aktywnym poszukiwaniu, w bezwładnym rozpadzie i reformowanym „układzie” tak postaw, jak i struktur społecznych opisał Kazimierz Dąbrowski poprzez spójnie zaprojektowaną **wielopoziomową koncepcję rzeczywistości**⁷⁶. W analityczny sposób różnicuje ona mankamenty i walory procesów kulturowych transformacji poprzez odwołanie się do odmiennych jakości i procesów w mikro-, ale i makroskali.

⁷⁶ K. Dąbrowski, *Dezintegracja pozytywna*. PWN, Warszawa 1979. Idem, *Multilevelness of Emotional and Instinctive Functions*, Vol. 1, *Theory and Description of Behavior*. University of Alberta, Edmonton 1974.

Najniższy poziom rozwoju osobowości i struktur kulturowych, który jest w istocie jego zaprzeczeniem, określa Dąbrowski poziomem **integracji pierwotnej**. Wyróżnia się on w warstwie osobowości dominacją podstawowych, pierwotnych struktur popędowych i uczuciowych, związanych z silnym egotyzmem i instrumentalnym podporządkowaniem im inteligencji. Istotą tego poziomu jest „automatyzm” wielu funkcji, wartościowań, nieobecność konfliktów. Bardzo często ujawniają się tu postawy dogmatyczne, jednostronne formy zaangażowania lub też bierna adaptacja, wyrażająca się pasywnością w sytuacjach wymagających wyboru, uproszczoną wizją świata i siebie. Proces formowania osobowości bazuje na wąskim zakresie znaczeń, które nie są rezultatem wewnętrznego wypracowania, dialogu i przetworzenia. Kulturowo jest to forma „zatopienia” w oczywistości własnej, na ogół jednej kultury, bez form jej zewnętrznego oglądu, ale także świadomości jej wartości. Bardzo silny jest wpływ środowiska zewnętrznego, które jest kanonem adaptacji. Samoświadomość i samokontrola mają charakter przystosowawczo-funkcjonalny, będący też źródłowym kryterium samopotwierdzenia, tak jednostkowego, jak i grupowego. Dziedzictwo na tym poziomie jest „zautomatyzowaną”, półświadomą strukturą, a interakcje powielają równie zautomatyzowane wzory zachowań, których celem jest reprodukcja i adaptacja do rzeczywistości. Ten poziom osobowości cechuje jednostronność, zawężony charakter percepcji rzeczywistości, instrumentalna, często pasywna lub represywna forma przystosowania, ograniczone skale postaw i wartości, nastawienie na dekodowanie istniejącego systemu znaczeń i emocji, bierna akceptacja zewnętrznych i wewnętrznych identyfikacji, doświadczeń i kanonów wyobraźni – wszystko to ma bardzo istotne znaczenie hamujące jakiegokolwiek relacje międzykulturowe.

Drugi poziom nazywa Dąbrowski **dezintegracją jednopoziomową**. Pierwotna i silna integracja struktur popędowych, behawioralnych i poznawczych ulega poważnemu rozbiciu. Jest to poziom, który Dąbrowski uważa za absolutnie konieczny do jakiegokolwiek rozwoju, choć w tej sytuacji jest to bardzo bolesne i przykre doświadczenie utraty poczucia tożsamości, rozbicia zakorzenienia i ciągłości dziedzictwa. Pojawiają się dynamizmy ambiwalencji i ambitendencji, które wywołują stan zagubienia i chaosu, a także konflikty, których nie można rozwiązać z racji braku dystansu i gotowości do ich moderowania. Wynika to z braku umiejętności i postaw waloryzujących, które pokonałyby przypadkowość i powierzchowność realizowanych standardów i zachowań. Charakterystyczną cechą zachodzących na tym poziomie przemian jest: rozkład „zamkniętych” struktur poziomu poprzedniego, brak hierarchii wartości albo ciągła ich zmiana, stan rozchwiania dążeń, motywów i celów, na które mają wpływ czasem przypadkowe naciski środowiska, silne napięcia, depresje i załamania. Jest to więc de-kompozycja i de-konstrukcja, która niczego nie daje, do niczego nie prowadzi i nic nie odnajduje. Dla wielu jest to okres dramatycznego rozpadu, społecznych odrzuceń, i w tej perspektywie utraty w istocie dziedzictwa. W takiej sytuacji znajduje się współcześnie wiele osób i grup o rozbitej osobowej i kulturowej tożsamości, którzy uczynić wszak mogą z tej sytuacji istotne życiowe doświadczenie, dla których nie musi to być bezpowrotną utratą ich szans i możliwości. Warunkiem jest jednak, według Dąbrowskiego, a dodać możemy, także i według wielu innych badaczy, uruchomienie potencjałów rozwojowych, które aktywizując

procesy re-konstrukcyjne, osiągnąć mogą zupełnie nowe, głębsze i twórcze pokłady osobowości, kultury i komunikacji.

Trzeci poziom na drodze do pełniejszego rozwoju nazywa Dąbrowski **dezintegracją wielopoziomową – spontaniczną**. Do głosu dochodzą aktywizujące się, wewnętrzne, a nie tylko zewnętrzne źródła samooceny, pojawia się zdolność różnicowania wartości, zachowań, umiejętności i postaw, rodzą się formy niepokojów egzystencjalnych, pragnienie tego, co może być projektem, celem i wartością. Jest to poziom ożywienia, spontanicznego wycucia własnej prospekcji. Dąbrowski wymienia wiele dynamizmów uruchamiających chęć pozytywnego nieprzystosowania, zaniepokojenia, wstydu. Mówi przede wszystkim o dynamizmach re-organizowania zdeintegrowanych uprzednio treści poprzez wypieranie ambiwalencji, o świadomej ocenie elementów refleksyjnie postrzeganego dziedzictwa i o różnicowaniu ich na akceptowane i nieakceptowane, wybierane i odrzucane, eksponowane i marginalizowane, centralne i peryferyjne. Inter-akcja zaczyna być formą świadomej odpowiedzi, zainteresowania i rozpoznawania, dialogu, wzajemności i empatii.

Dopiero jednak poziom **dezintegracji wielopoziomowej – zorganizowanej** zaczyna charakteryzować się wyższym stopniem uświadamiania treści, doświadczeń i znaczeń. W konsekwencji pojawiają się zupełnie nowe dynamizmy rozwoju, szczególnie hierarchizacji doznań, działań i wartości, kreują się nieobecne na poprzednich poziomach intencje i formy inter-akcji. Pojawia się wiele opisanych wnikliwie, egzemplifikowanych dynamizmów, świadomych czynników determinacji w rozwoju, projektowania siebie, modelowania wzoru dziedzictwa i uczących komunikacji jako interakcji. Są obecne dynamizmy autorozwojowe, autowychowawcze, samorefleksyjne i samorealizacyjne, które stymulują wszystko, co podmiotowe, sprawcze, ale co jednocześnie łączy elementy i rozpoznaje walor całości, co umożliwi przenikanie i ubogacanie struktur oderwanych i wyizolowanych. Na tak zaawansowanym poziomie dziedzictwo jest już uniwersalizowane swym bogactwem oderwanym od partykularnego kontekstu i czasu powstania, jest eksponowaniem kondycji człowieczej zdolnej do komunikowania swych zdobyczy, odkryć i możliwości w sposób między-kulturowy.

Najwyższy poziom rozwoju osobowości to dla Dąbrowskiego **integracja wtórna**. Jest ona w istocie integracją dynamizmów, jednią w wielości pełną autentyczności, odpowiedzialności, empatii, wyobraźni i woli poszukiwania „ideału osobowości”. To z jednej strony najbardziej dojrzały stan osobowości, z drugiej – najbardziej istotny cel ludzkich działań, stanowiący rodzaj wyzwania i zadania jednocześnie. Dziedzictwo stanowi w tym przypadku meta-wartość, a inter-akcja – rodzaj gotowości doświadczenia drugiego człowieka w jego rozmaitych postaciach, różnicach wyobraźni symbolicznej, indywidualnych i kulturowych odniesieniach, w poszukiwaniu wspólnoty intencji. Ostatnie trzy poziomy to aktywne, poszukujące odczytywanie i „pisanie” kolejnych stron kulturowego dziedzictwa poprzez równie podmiotowo podejmowane inter-akcje.

Podsumowanie

Opisane procesy, stanowiska i poziomy stanowią ilustrację, jak bardzo odmiennie postrzegać można funkcje interakcji kulturowych, ich symboliczne i rozwojowe znaczenie, jak bardzo różnić się mogą one w swoich realiach, moderowanych przez istniejące i podejmowane w tych obszarach działania. Stanowią one miarę nie tylko potrzeb, ale i odpowiedzialności, wyznaczają horyzont kulturowej wyobraźni człowieka w cywilizacji interakcji. Coraz bardziej jesteśmy dziś świadomi, iż:

- kultury istnieją współcześnie w bogatym systemie relacji, a ich oddziaływania mają charakter zarówno instrumentalny, jak i zawierający wiele elementów autotelicznych,
- lepiej rozumiemy, w jaki sposób stanowią wartość dla samych siebie, ale i dla innych kultur, zarówno realną, jak i potencjalną ze względu na dynamikę zmian, przepływów i wzajemnych inspiracji,
- relacje międzykulturowe w coraz większym stopniu zapośredniczone są medialnie i wkomponowane w zupełnie nową realność „cywilizacji sieci”,
- komunikacja i edukacja międzykulturowa stają się współcześnie jednym z zasadniczych wyzwań jakiegokolwiek współpracy i globalnego dziedzictwa kultury,
- jest ono nie tyle przekazem, ile pytaniem i zadaniem postawionym przed społecznościami i jednostkami, które wypełnić muszą ogromną przestrzeń symbolicznego uniwersum ich nowego świata. Jest to świat, który przekracza, uczy i zmienia, który łączy, ale też wymaga świadomego uczestnictwa i zaangażowania, respektu dla trzech podstawowych swych wartości, wypracowanych w dynamice intensywnych interakcji: *godności*, *wolności* i *odpowiedzialności*. To także jest dziedzictwo i przekaz, choć każda z kultur może mieć inną jego wykładnię i inny sposób doświadczania. Przekaz ten staje się rodzajem kulturowego kapitału w epoce koniecznych spotkań i wzajemnego dopełniania. Studia kulturowe mogą go odsłaniać, objaśniać i umacniać, mogą pokazywać jego sens i ostrzegać przed praktykami destrukcji. W tym sensie nie są jedynie „narzędziem” opisu świata, ale jednym z jego immanentnych elementów rozwoju, który wkomponowuje się we wspomniane już wartości i wyzwania.

Źródła bibliograficzne zamieszczonych w książce tekstów:

- Logotwórcze dynamizmy kultury. Analiza porównawcza.* „Studia Socjologiczne” 1989, nr 3.
- Kompetencja kulturowa jako problem badawczy.* „Kultura i Społeczeństwo” 1983, nr 1.
- Socjologia rozwoju kulturowego. Rozważania i propozycje.* „Studia Socjologiczne” 1986, nr 1.
- Kultura jako sumienie cywilizacji.* „Studia Elbląskie”, tom VIII – 2007, Elbląg 2007.
- Kultura godnością człowieka w: Nauczanie Jana Pawła II a współczesna aksjologia pedagogiczna,* red. J. Placha, W. Sroczyński, E. Wolter. Instytut Papieża Jana Pawła II w Warszawie, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2008.
- Typy uproszczeń w społecznych analizach kultury w: Granice współczesności,* red. T. Kowalewski, M. Jacyno, S. Łodziński. Polskie Towarzystwo Socjologiczne, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2003.
- Komunikacja jako rzeczywistość interakcyjna człowieka w: Kultura – Media – Społeczeństwo,* red. D. Wadowski. Wydawnictwo KUL, Lublin 2007.
- Osobowość interaktywna w dobie interakcji kultur w: Teoria socjologiczna Floriana Znanieckiego a wyzwania XXI wieku,* red. E. Hałas. Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999.
- Komunikacja symboliczna w rozwoju tożsamości kulturowej w: Tożsamość polska w odmiennych kontekstach,* red. L. Dyczewski, D. Wadowski. Wydawnictwo KUL, Lublin 2009.
- Tożsamość w przestrzeni międzykulturowej w: Tożsamość i komunikacja,* red. L. Dyczewski. Wydawnictwo KUL, Lublin (w druku).
- Komunikacja międzykulturowa jako transgresja w: Dialog na pograniczach kultur i cywilizacji,* red. T. Paleczny, M. Banaś. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.
- Zarządzanie międzykulturowe. Od przystosowania do rozwoju w: Współczesne paradygmaty nauk o zarządzaniu,* red. W. Kowalczewski. Diffin, Warszawa 2008.
- Kultury w interakcji. O twórczym potencjale dziedzictwa i komunikacji w: Partnerstwo i współpraca a kryzys gospodarczo-społeczny w Europie Środkowej i Wschodniej,* red. S. Partycki. Wydawnictwo KUL, Lublin 2010.

REDAKTOR PROWADZĄCY

Lucyna Sadko

ADIUSTACJA JĘZYKOWO-STYLISTYCZNA

Agnieszka Toczko-Rak

KOREKTA

Jadwiga Rolińska

SKŁAD I ŁAMANIE

Katarzyna Mróz-Jaskuła

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków

tel. 12-631-18-81, 12-631-18-82, fax 12-631-18-83