

**Tożsamość i identyfikacje.  
Propozycje teoretyczne –  
doświadczenia badawcze**

UNIwersytet IM. ADAMA MICKIEWICZA  
W POZNANIU  
Wydział Nauk Społecznych

# CZŁOWIEK I SPOŁECZEŃSTWO

tom XLIV

# **Tożsamość i identyfikacje. Propozycje teoretyczne – doświadczenia badawcze**

**redakcja naukowa**

**Elżbieta Smolarkiewicz, Jacek Kubera**



POZNAŃ 2017

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Grzegorz Dziamski (redaktor naczelny), Stefan Frydrychowicz, Monika Kostera  
(Linneaus University), Marek Krajewski, Marek Kwiek, Mojmir Svoboda  
(Masaryk University), Andrzej Wiśniewski, Sławomir Sztajer (sekretarz redakcji)

Pierwotną wersją czasopisma jest wersja papierowa

Publikacja finansowana z funduszy Wydziału Nauk Społecznych UAM

© Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2017

REDAKCJA I KOREKTA

Izabela Baran

PROJEKT OKŁADKI I STRON TYTUŁOWYCH

Adriana Staniszevska

ŁAMANIE

Izabela Baran

**ISSN 0239-3271**

Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych  
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
60-569 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89c

Liczba stron: 178

Druk i oprawa: Moś i Łuczak

## SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE. TOŻSAMOŚĆ I IDENTYFIKACJE. PROPOZYCJE TEORETYCZNE – DOŚWIADCZENIA BADAWCZE .....	7
---	---

### ARTYKUŁY

IRENA MACHAJ Walory poznawcze kategorii tożsamości społecznej jednostki .....	17
KRZYSZTOF ŚWIREK Od tożsamości do utożsamienia. Inspiracja psychoanalityczna .....	33
HANNA MAMZER Ludzka tożsamość wobec ekokolonializmu .....	49
TOMASZ LESZNIEWSKI Tożsamość jednostki w obliczu wyzwań wielokulturowego społeczeństwa .....	65
LESZEK GOŁDYKA Identyfikacja regionalna mieszkańców pogranicza polsko-niemieckiego .....	81
EWA MICHNA <i>Pnioki, krzoki i ptoki...</i> projekty tożsamościowe liderów organizacji śląskich ...	97
JUSTYNA KIJONKA Górnoślązacy. Tożsamość regionalna i etniczna ponad granicami .....	111
MAJA BIERNACKA Cyganie vs Romowie w Hiszpanii. Przynależność etniczna, język i tożsamość ...	133
TOMASZ KASPRZAK Tożsamość młodzieży wietnamskiego pochodzenia w Republice Czeskiej .....	151
SANDRA WAWRZYŃIAK Taalmonument – implant języka .....	165





## WPROWADZENIE. TOŻSAMOŚĆ I IDENTYFIKACJE. PROPOZYCJE TEORETYCZNE – DOŚWIADCZENIA BADAWCZE

O tożsamości zwykło się mówić w kontekście zmian społecznych o przełomowym charakterze ze względu na odżywającą wówczas konieczność poszukiwania odpowiedzi na pytania: „kim jestem?”, „czym jest człowieczeństwo?”, „jaka jest rola podmiotu w rzeczywistości społecznej?”. Zmiana jest tu czynnikiem, który wymusza bądź też stwarza potrzebę rekonstrukcji i redefinicji starych pojęć, stworzenia nowych koncepcji rzeczywistości społecznej i funkcjonujących w niej podmiotów, wreszcie – sposobów definiowania siebie. W konsekwencji także pojęcie tożsamości staje się problematyczne (B. Skarga), i to w dwóch zasadniczych wymiarach. Po pierwsze w wymiarze teoretycznym, związanym ze sposobem rozumienia i definiowania, co odzwierciedla – istniejąca na gruncie każdej z dyscyplin zajmujących się tym zagadnieniem – wielość i różnorodność zarówno terminów stosowanych zamiennie z określeniem tożsamość, jak i zjawisk uznawanych za wskaźnik jej istnienia. Po drugie, tożsamość jest „problematyczna” z perspektywy podmiotu (jednostkowego oraz zbiorowego) stojącego przed koniecznością umiejscowienia siebie w ponowoczesnym świecie, określenia sposobu funkcjonowania w rzeczywistości podlegającej nieustannym zmianom i tym samym zmuszonego do refleksji, wyboru spośród wielu często nieprzystających, bądź też odwrotnie – zbliżonych do siebie nawzajem alternatyw.

Współczesność określana jako ponowoczesność czy późna nowoczesność przynosi odmienną wizję rzeczywistości społecznej. Założenie wyrastające z pragmatyzmu, symbolicznego interakcjonizmu czy wreszcie

etnometodologii o jej konstrukcyjnym charakterze przekłada się na przekonanie o autonomicznym kształtowaniu tożsamości na drodze uzgodnień, interpretacji, nadawania znaczeń, przebiegającym w perspektywie biograficznej. Narracyjny charakter tożsamości, tworzenie jej w czasie biograficznym, to cecha wspólna dużej części ponowoczesnych poglądów, w odmienny od dotychczasowego, nowoczesnego sposobu umiejscawiających podmiot i postrzegających zakres jego mocy sprawczej. Kształtowanie tożsamości ponowoczesnej jest uwikłane w proces podejmowania decyzji przez jednostkę i ponoszenia za nie odpowiedzialności, co czyni go procesem refleksyjnym (A. Giddens). Współczesna aktywna rola podmiotu to nie tylko kwestia jego umieszczenia w centrum świata, przy zachowaniu *de facto* biernej, bo ograniczającej się do akceptacji bądź odrzucenia, postawy, a w każdym razie jakiejś formy dostosowania się do zachodzących zmian, stanowiących zewnętrzną wobec jednostki i w dużej mierze niedostępną dla niej rzeczywistość. Współczesność, inaczej mówiąc, ustanawia jednostkę nie tylko podmiotem konstruującym tożsamość na zasadzie wyboru spośród dostępnych alternatyw odniesień tożsamościowych, ale przede wszystkim jej kreatorem. Późna nowoczesność zakłada przy tym, że także postęp jest kwestią kreatywności, wytworzenia zmiany przez jednostki wykorzystujące swój potencjał, co oznacza faktyczne przejście do formuły działania jednostek jako formuły sprawstwa, a nie przystosowania. Wiąże się to także z odejściem od apoteozy jednostki jako indywiduum, bytu oderwanego od społeczeństwa.

Procesualna koncepcja tożsamości współgra z procesualną wizją społeczeństwa, wizją społeczeństwa w ruchu prowadzącym do przekształceń (koncepcja stawania się społeczeństwa A. Giddensa oraz teoria figuracji N. Eliasa). Jednocześnie zrywa ona z reifikacyjnym ujmowaniem rzeczywistości społecznej zorganizowanej i funkcjonującej wokół obiektywnie istniejących elementów struktury społecznej (takich jak państwo, naród, społeczeństwo, grupy, instytucje i organizacje społeczne) i poprzez nie, które to elementy współcześnie traktowane są jako rezultat interpersonalnych powiązań, siatkę wzajemnych relacji, zależności i wymiany. Kategoria wielości tożsamości odnosi się do współobecności zróżnicowanych płaszczyzn odniesienia tożsamościowego. Zmiana społeczna, jej intensyfikacja, szeroki zakres są konstytutywne dla współczesnego charakteru różnicy, która nie tylko ustanawia tożsamość tworzoną w tradycyjny sposób, opartą na relacji „my”–„oni”, ale ze względu na swą wszechobecność, wielkość i właśnie zmienność nieustannie tożsamość kwestionuje, podważa, zmusza do dekonstrukcji bądź – patrząc na to nieco inaczej – umożliwia rekonstruowanie,



stwarzanie na nowo. Ta różnicująca relacja „my”–„oni” ma tu jednocześnie wymiar równościowy, jest tworzona na podstawie pozytywnych odniesień, ale też może przybierać postać relacji niesymetrycznej, oznaczającej negatywne podstawy identyfikacyjne; tożsamość jest wówczas tworzona z wykorzystaniem negatywnych stereotypizacji, jest wyrazem istniejących tendencji dyskryminacyjnych, marginalizowania jednostki, traktowania w kategorii obcości. Klasyczny, uznawany za trwały punkt odniesienia dla budowania tej relacji stanowią zbiorowości, przede wszystkim wspólnoty narodowe, regionalne i lokalne. Współcześnie obserwowane przekształcenia ich roli, statusu i znaczenia skłaniają do podejmowania badań nad tożsamością budowaną na przynależności grupowej. W konsekwencji rozważania nad tożsamością coraz częściej nie tyle przyjmują postać akademickich dysput nad teoretycznymi konstruktami, co odwołują się do poziomu praktyki społecznej, sposobów, w jakie podmioty konstruują swą tożsamość. Tego typu odwrócenie perspektywy jest następstwem dostrzeganej konieczności zmian w sposobie uprawiania nauki, postrzeganej także jako proces pozostający w relacji sprzężenia zwrotnego z przedmiotem poznania, odejścia od schematycznych ujęć rzeczywistości, dopasowywania jej do gotowych, względnie sztywnych modeli, konstruktów teoretycznych. Następuje zatem przejście w sferze poznawczej z poziomu abstrakcyjnego do poziomu doświadczenia codziennego podmiotów.

Napięcie między przekonaniem o możliwości kreowania zmian tożsamości a świadomością ograniczeń wynikających z warunków społecznych, biologicznych, fizycznych czy przestrzennych to jeden z podstawowych problemów badawczych, którego dotyczą artykuły zebrane w niniejszej publikacji. Odnoszą się one także do procesów konstruowania i przeobrażania istniejących wspólnot, które choć odwołują się często do nowoczesnej tęsknoty za przynależnością do niepoddających się fluktuacjom grup o wyraźnych granicach społecznych, to w ponowoczesności nie są w stanie do końca jej zrealizować. Skutecznie bowiem wspólnoty te mogą dostarczać treści tożsamościowych tylko na chwilę, w określonym kontekście i gdy na horyzoncie doświadczeń jednostek nie pojawiają się inne, bardziej odpowiadające im propozycje uzupełnienia lub zmiany ich własnej autodefinicji. Jednocześnie w społeczeństwie funkcjonują niekiedy przeciwstawne narracje na temat ontologicznego statusu poszczególnych tożsamości społecznych, ich natury, trwałości, warunków przynależności do nich oraz tendencji do budowania ich coraz bardziej totalnego wobec jednostki charakteru. Rodzi to określone wyzwania praktyczne i teoretyczne, którym również starali się sprostać autorzy poszczególnych tekstów zawartych w tym tomie.

Ponowoczesnym relacjom między człowiekiem a społeczeństwem przygląda się Irena Machaj w otwierającym niniejszy tom artykule *Walory poznawcze kategorii tożsamości społecznej jednostki*. Wyjaśnia ona, dlaczego w badaniu tożsamości społecznej ważne są nie tyle zewnętrzne (społeczne, zobiektywizowane) wobec jednostek kategorie opisu, ile wytwarzane przez te jednostki – ale w kontekście tego, co zewnętrzne – definicje samych siebie. Socjologiczne ujmowanie tożsamości pozwala zatem dostrzec jej świadomościowy, podmiotowy i relacyjny charakter. Jest również niezwykle użyteczne dla poznania różnorodnych, wyliczanych przez autorkę zjawisk społecznych, do których docieramy zarówno wtedy, kiedy koncentrujemy się na samej tożsamości społecznej, jak i gdy traktujemy ją jako element szerszego tła społeczno-kulturowego.

Uzależnienie wyników społecznych badań nad tożsamością od ujawnianych przez refleksyjne podmioty odpowiedzi na pytanie o samego siebie jest jednak także problematyczne z praktycznego i badawczego punktu widzenia (wielość elementów, niepewność uzasadnień, zmienność itd.). „Problem z tożsamością” i szanse jego przewyciężenia na gruncie psychoanalizy przedstawił Krzysztof Świrek w artykule zatytułowanym *Od tożsamości do utożsamienia. Inspiracja psychoanalityczna*. Jego zdaniem w nawiązaniu do koncepcji Z. Freuda czy J. Lacana możliwe jest odejście od rozumienia tożsamości jako źródła sensu, a podmiotu jako zależnego od treści, poprzez które to pojęcia definiuje się tożsamość (kryzysy tożsamości nie muszą być kryzysem podmiotowości, a ludzie mogą identyfikować się z różnymi treściami nieskładającymi się w spójną całość).

Procesy identyfikacji dokonujące się na podstawie relacji z otoczeniem poznamy pełniej, badając je już nie tylko w interdyscyplinary, ale przede wszystkim transdyscyplinary sposób. Hanna Mamzer w tekście *Ludzka tożsamość wobec ekokolonializmu* przekonuje, że w świetle współczesnej wiedzy naukowej oddzielne traktowanie tożsamości ludzkich i nie-ludzkich nie jest możliwe do utrzymania. Ludzie występują więc w kształtującej ich tożsamość relacji także ze zwierzętami i inteligentnymi robotami. Jednocześnie nie potrafią – co wynika z odmiennych konstrukcji psychofizycznych – poznać i zrozumieć nie-ludzkich Innych inaczej niż przy zastosowaniu charakterystycznych dla niszy ludzkiej narzędzi funkcjonowania. Przywoływane w artykule eksperymenty podejmujące próbę gatunkowej transgresji z jednej strony wskazują na konstytuującą ludzką tożsamość pierwiastek obcości wobec innych podmiotów, z drugiej – przekonują o zażębianiu się ludzkiej (a w tym każdej narodowej, etnicznej czy regionalnej) i nie-ludzkiej tożsamości.

Wspominana tu kilkakrotnie wielość punktów tożsamościowego odniesienia może wiązać się z budowaniem poczucia wspólnoty opartej na praktykach wykluczania, na co zwraca uwagę Tomasz Leszniewski w tekście *Tożsamość jednostki w obliczu wyzwań wielokulturowego społeczeństwa*. Autor podejmuje się próby wyjaśnienia, jak kształtują się relacje między różnymi identyfikacjami w strukturze tożsamościowej człowieka, a wśród nich relacja dominacji jednej identyfikacji nad innymi. Stawia również tezę, że ograniczanie przez wspólnotę rozwoju indywidualnej (osobowej) tożsamości może zwiększyć poczucie zagrożenia jednostek i skłonić je do wrogości wobec innych.

Przyczyny zróżnicowanego stosunku do obcych są też jednym z tematów artykułu Leszka Gołdyki *Identyfikacja regionalna mieszkańców pogranicza polsko-niemieckiego*. Opierając się na licznych badaniach wskazanego w tytule obszaru, zauważa on obiektywne podobieństwo jego mieszkańców w wielu aspektach przy jednoczesnym utrzymywaniu się ich świadomościowych różnic. W swoich rozważaniach wyróżnia dwie kategorie mieszkańców i opisuje ich odmienny stosunek do pogranicza zachodniego: pragmatycznych indywidualistów i materialistów (pogranicze jako przestrzeń identyfikacyjnej pustki) oraz członków enklaw i „plemion” (pogranicze jako przestrzeń identyfikacyjnej porażki). Autor wyjaśnia, dlaczego jego zdaniem osoby należące do tych kategorii reprezentują inne postawy wobec działań odtworządzających niemieckie dziedzictwo na pograniczu.

Indywidualne i kolektywne procesy tworzenia tożsamości są efektem różnorodnych oddziaływań, dla których ważną ramę stanowią konstruowane przez liderów politycznych projekty tożsamościowe. Ewa Michna w artykule zatytułowanym Pnioki, krzoki i ptoki... *projekty tożsamościowe liderów organizacji śląskich* zauważa, że opowiadanie się przez większość badanych przez nią liderów na Śląsku za opartą na kryterium samoprzypisania definicją śląskości wynika z obserwowanego również w innych miejscach uwolnienia współczesnych tożsamości od zobiektywizowanych, kulturowych podstaw. Jednocześnie oprócz deklaratywnego włączania w granice grupy etnicznej właściwie każdego, kto uważa się za jej członka, formułowane są – sytuacyjnie zmienne – określone kryteria przynależności. Pozwala to na wyróżnienie dwóch odmiennych projektów w odniesieniu do tożsamości śląskiej: *outward-looking identity* (szeroki, otwarty program terytorialny) i *inward-looking identity* (etniczny lub narodowy, w większym stopniu ekskluzywny projekt).

Tożsamość etniczna i regionalna, wchodząca w rozmaite relacje z innymi tożsamościami społecznymi, w tym narodowymi, może przybierać różne oblicza, a nawet w odmienny sposób ewoluować, w zależności od kontekstu,

w jakim funkcjonuje. Justyna Kijonka w tekście *Górnoślązacy. Tożsamość regionalna i etniczna ponad granicami* dokonała charakterystyki osób o tożsamości śląskiej w Polsce oraz tych, które zdecydowały się na emigrację do Niemiec i przyjęcie obywatelstwa tego państwa. Przywołując wyniki własnych i wcześniejszych badań socjologicznych, historię Śląska, a także koncepcje wspólnoty wyobrażonej i transnarodowości, autorka przedstawia wspólne dla obu grup cechy, m.in. ich silną identyfikację z Górnym Śląskiem jako ojczyznę prywatną, oraz występujące między nimi – uwarunkowane historycznie, kulturowo, społecznie i politycznie – różnice tożsamościowe.

Maja Biernacka w tekście *Cyganie vs Romowie w Hiszpanii. Przynależność etniczna, język i tożsamość* zwraca uwagę na fakt, że ta sama nazwa kategorialna denotuje często odmienne zbiorowości. Wyraz „Romowie” w Europie Środkowo-Wschodniej oznacza generalnie tę samą kategorię osób, co – używając określenia coraz częściej dziś wypieranego – „Cyganie”. Tymczasem w Hiszpanii „Cyganie” to nazwa mieszkającej tam od kilku wieków mniejszości zintegrowanej ze społeczeństwem większościowym, choć wciąż będącej przedmiotem dyskryminacji, podczas gdy „Romami” nazywani są przedstawiciele napływowej ludności romskiej z Rumunii i innych państw bałkańskich, którzy traktowani są jako obcy. Autorka wyjaśnia, jakie miejsce zajmują Cyganie w strukturze społeczeństwa Hiszpanii i jakie relacje występują między identyfikacją z cygańskością a innymi identyfikacjami narodowymi, etnicznymi i regionalnymi Półwyspu Iberyjskiego oraz Majorki.

Różny stopień przyswojenia danej tożsamości narodowej obserwowany może być nawet w obrębie jednej rodziny, co można obserwować zwłaszcza w rodzinach migrantów. Kwestię tę porusza Tomasz Kasprzak w artykule *Tożsamość młodzieży wietnamskiego pochodzenia w Republice Czeskiej*. Autor wskazuje m.in. czynniki wpływające na integrację młodych mieszkańców Czech pochodzenia wietnamskiego z pozostałymi częściami społeczeństwa czeskiego (szczególnie ich udział w tamtejszym systemie edukacji), a także utrudniające ją (np. poczucie tymczasowości pobytu w Republice Czeskiej). Ci młodzi ludzie konfrontowani są również z tożsamością wietnamską, której najważniejszymi przekaznikami są ich rodzice, co stawia przed nimi wyzwania życia w dwóch, z wielu powodów odmiennych, kulturach.

Prezentowany tom zamyka artykuł Sandry Wawrzyniak *Taalmonument – implant języka*, podkreślający wagę przestrzeni i znajdujących się w niej nośników znaczeń dla dynamiki procesów tożsamościowych. Dotyczy on Pomnika Języka Afrykanerskiego powstałego w Republice Południowej Afryki w 1975 r., czyli jeszcze w czasie apartheidu, który jednak nie został zburzony w wyniku przemian lat dziewięćdziesiątych XX w. Tekst przedstawia historię

obecności Europejczyków w tej części Afryki i rozwoju języka afrikaans oraz odpowiada na pytanie o wpływ Taalmonument na budowanie świadomości etnicznej Afrykanerów i narodu południowoafrykańskiego. Odnosi się również do możliwych sposobów odczytania pomnika współcześnie, w „nowej” Południowej Afryce.

Oddając niniejszy tom w ręce Czytelniczek i Czytelników, mamy nadzieję, że stanie się on inspiracją do dalszych badań nad przemianami współczesnych tożsamości.

*Elżbieta Smolarkiewicz, Jacek Kubera*



## ARTYKUŁY





IRENA MACHAJ



## **WALORY POZNAWCZE KATEGORII TOŻSAMOŚCI SPOŁECZNEJ JEDNOSTKI**

ABSTRACT. Irena Machaj, *Walory poznawcze kategorii tożsamości społecznej jednostki* [Cognitive values of the category of the individual's social identity] edited by E. Smolarkiewicz, J. Kubera, „Człowiek i Społeczeństwo” vol. XLIV: *Tożsamość i identyfikacje. Propozycje teoretyczne – doświadczenia badawcze* [Identity and identifications. Theoretical proposals – research experiences], Poznań 2017, pp. 17-31, Adam Mickiewicz University. Faculty of Social Sciences Press. ISSN 0239-3271.

In the article, the author raises the question of what we can get to know or rather what social phenomena we can reach thanks to the studies on the individual's social identity. The author adopts three essential features of sociological meaning of social identity: concentration on the consciousness part of life, subjective research orientation and the relational character of the individual's social identity. Cognitive values are presented in the form of explicitly articulated questions, which are posed when we research on the identity of the individual in itself and when it helps to discover the other social phenomena, such as systems of values, mechanisms of the social exclusion-inclusion and mechanisms of the social diversity.

Irena Machaj, Akademia im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim Wydział Administracji i Bezpieczeństwa Narodowego, ul. Chopina 52, bud. 7, 66-400 Gorzów Wielkopolski, e-mail: irenamachaj@wp.pl

### **Socjologiczna kategoria tożsamości społecznej**

Niezmiennie zasadniczym pytaniem socjologii pozostaje kwestia relacji jednostki ze społeczeństwem, a ujmując bardziej precyzyjnie – istoty związku jednostki ze społeczeństwem. Odpowiedzi na to pytanie, bardziej lub mniej rozbudowane, leżą u podstaw uznawanych dzisiaj za klasyczne systemów teoretycznych, które stanowią fundamenty socjologii jako nauki.

Zarówno Auguste Comte, Émile Durkheim, Gabriel Tarder, jak i Georg Simmel czy George H. Mead, każdy z nich w szczególności dla siebie sposób wskazywał zasady, na mocy których następuje wiązanie i relatywnie trwałe koordynowanie jednostek. Także każdy z nich, choć z niejednakową siłą i stosując właściwą sobie konceptualizację życia zbiorowego człowieka, mówił o wytwarzaniu „tkanki społecznej” (np. stosunków społecznych, form społecznych), która stanowi o istocie ponadjednostkowego bytu, jakim jest społeczeństwo.

Należy też zwrócić uwagę, że w klasycznych koncepcjach socjologicznych odnajdujemy tezę o współzależności i wzajemnym warunkowaniu się, jakie występują między jednostką a społeczeństwem. Własności jednostek, np. ich świadomość, przekonania czy zachowania, są w wyraźnym związku z cechami otoczenia społecznego, w jakim jednostki przebywają i poruszają się. Ponadjednostkowa rzeczywistość odciska swoje piętno na indywidualach, czyniąc z nich (w większym lub mniejszym stopniu) uspołecznione jednostki. Równocześnie, z drugiej strony, wskazuje się, iż owa całość społeczna jest istotnie zależna od cech, własności oraz trwałych efektów aktywności indywidualów, z których się ona składa. Ferdinand Tönnies wskazywał tutaj dwa typy zbiorowości różniące się charakterem więzi społecznej, czyli wspólnotę i zrzeszenie, Émile Durkheim mówił o faktach społecznych jako zasadniczych czynnikach warunkujących społeczne poruszanie się jednostek, Georg Simmel podkreślał zaś procesy obiektywizowania się treści relacji międzyludzkich poprzez wytwarzanie form społecznych, które następnie zwrotnie oddziałują regulująco i porządkująco na „gorące”, charakteryzujące się spontanicznością i żywiołowością życie zbiorowe.

Współzależność jednostki ze społeczeństwem jest bardzo wyraźnie podkreślana w tradycji zbudowanego na filozofii Jamesa symbolicznego interakcjonizmu, zwłaszcza w systemach teoretycznych George’a H. Meada i Charles H. Cooleya. W kontraście do Durkheima czy Georga Simmla, u obu myślicieli „współzależności” jednostki ze społeczeństwem jest nadawany względnie symetryczny sens: relatywnie podobny jest wpływ, czy raczej poziom/zakres wpływu, jednostki na tkankę społeczną oraz społeczeństwa na jednostkę. Obaj twórcy posługują się pojęciem jaźni jednostki, której źródłem jest grupa społeczna. Jaźń jest zinternalizowanym światem społecznym jednostki, który w swojej genezie przynależał do grupy, był światem społecznym tego kolektywu. Tak właśnie jest ujmowana funkcja grup pierwotnych w koncepcji Cooleya, a jest nią transmisja grupowych kategorii i standardów na poziom świadomości oraz autoświadomości jednostki. Stają się one następnie dla jednostki kryteriami jej oglądu i rozpoznawania siebie oraz oglądu

i rozpoznawania przez jednostkę zewnętrznego świata społecznego. Jaźń jest zatem procesem internalizacji psychologicznej wizji grupy, która następnie umożliwia jednostce ogląd siebie jako jednego z wielu elementów środowiska społecznego. Jaźń jest także źródłem społecznych kategorii, którymi operuje „ja podmiotowe” (*I*) wobec „ja przedmiotowego” (*Me*). Jednostka rozpoznaje więc siebie, stosując przekazane jej przez grupę, kolektywnie wypracowane i używane w obrębie grupy kryteria oglądu zróżnicowanego świata społecznego.

Owa relatywnie symetryczna współzależność jednostki ze społeczeństwem jest również wyraźnie obecna w Meada analitycznej koncepcji interakcji. To jednostka dokonuje oglądu sytuacji i to ona dla jej rozumienia stosuje kulturowe, a więc grupowo wytworzone i kolektywnie stosowane kategorie odnajdowania sensu społecznego okoliczności interakcji. Z kolei podejmowane przez jednostkę działania (faza definiowania sytuacji przez jednostkę) skierowane są na rozwiązanie problematycznej dla niej sytuacji, przy czym owa problematyczność oznacza uświadamiany przez jednostkę niedostatek poznawczy grupowych kategorii. Jednostka nie aplikuje bezrefleksyjnie społecznych i kulturowych wzorów, ale te wzory poddaje swoistemu testowaniu ze względu na uświadamiane sobie przez nią wymogi pragmatyczne oraz ze względu na antycypowane zachowania innych uczestników sytuacji i partnerów interakcji. Meada rozumienie interakcji ma głęboko podmiotowy charakter, bowiem to jednostka jest nie tylko aktywnym, ale i twórczym aktorem zarówno sensu sytuacji społecznej, jak i jej rozwiązania zgodnie z definiowanymi przez nią wymogami danej sytuacji.

Socjologiczna kategoria tożsamości społecznej należy do pojęć przechodzących nieopisaną dotąd karierę (głównie od lat osiemdziesiątych XX w.), jest analizowana i nieustannie dyskutowana w naukach społecznych, ale i w życiu publicznym szeroko rozumianym (zwłaszcza po roku 2000 w Polsce). Wśród wielości koncepcji teoretycznych tożsamości społecznej jednostki wyodrębnia się dwa rodzaje podejść. W pierwszym z nich mamy do czynienia z pojmowaniem tożsamości w kategoriach zobiektywizowanych, dających się ująć i opisać przez zewnętrznego obserwatora, niezależnie od jednostki i jej świadomości. Tożsamość jednostki charakteryzuje się wówczas w kategoriach jej sposobu życia, stosowanych wzorów zachowań, jako zespół jej przyzwyczajzeń czy wiązka oczekiwań kierowanych wobec jednostki z jej dalszego i bliższego otoczenia zewnętrznego. W drugim podejściu akcent pada na świadomość jednostki i oznacza jej samoświadomość, samowiedzę, poznawcze ujmowanie siebie dokonywane przez jednostkę w kontekście jej świadomości innych, otoczenia społecznego, w jakim ona lokuje siebie i z którym się identyfikuje. W dalszej części

tego artykułu będę pozostawać na gruncie świadomościowego rozumienia tożsamości społecznej jednostki.

Podkreślenia wymaga fakt, że tożsamość jest ujmowana przez socjologów ze względu na to, iż jest to przede wszystkim problem dla podmiotu (Bauman 1993). To pytanie zadaje on samemu sobie i przed koniecznością jego rozwiązania sam siebie stawia. Różny może być stopień uświadamiania sobie przez podmiot problemu własnej tożsamości: od tylko intuicyjnego poczucia niejasności i niedookreśloności siebie aż do pełnej świadomości niewiedzy, „kim jestem?”, braku definicji siebie samego i poczucia totalnego zagubienia oraz rozmywania się w świecie. Niemniej jednak, w każdej z zarysowanych wyżej sytuacji, to podmiot sam uświadamia sobie problem i kieruje owo pytanie do siebie.

Socjologiczne ujmowanie tożsamości społecznej jednostki, zasadzające się na nominalistycznym podejściu metodologicznym, ma trzy charakterystyczne cechy. Są nimi koncentracja na świadomościowej tkance życia społecznego, głęboka podmiotowa orientacja badawcza oraz relacyjny charakter tożsamości. Odsłonięcie w badaniach naukowych wiedzy jednostki na swój własny temat jest niczym innym jak właśnie rozpoznaniem tych obszarów świadomości podmiotu, które są nie tylko obrazami przez niego konstruowanymi, ale i wyobrażeniami, sądami i przekonaniem podmiotu dotyczącymi siebie samego. Podmiotowy sens tego pojęcia akcentuje zatem sprawczą funkcję, uzyskiwanie świadomości, autoświadomości oraz relacji z innymi przez aktywnie rozpoznający siebie obiekt. Działa on refleksyjnie wobec siebie samego jako istoty społecznej.

Godny podkreślenia jest aspekt ujmowania siebie jako „istoty społecznej”. W autoświadomości zawiera się odnoszenie siebie do struktur społecznych, rozumianych jako relacje i zależności o charakterze zarówno aksjologicznym, instytucjonalnym, jak i dostęp do różnorodnych dóbr podlegających podziałowi społecznemu (Sztompka 1989, 1990; Machaj 1994). W odniesieniu do grup i zbiorowości Krzysztof Kwaśniewski zaznacza, że „Tożsamości zbiorowe występują tylko w związku z jakąś konkretną zbiorowością ludzką, mającą wewnętrzne powiązania i własne interesy, własną podmiotowość społeczną” (Kwaśniewski 1986: 140). O tożsamości danej zbiorowości lub jednostki można mówić tylko wówczas, gdy jest ona podmiotem społecznym, co oznacza, że podejmuje ona określone działania i to – co więcej – w określonym otoczeniu strukturalnym, dla którego jej aktywność nie jest obojętna. O autorskim, a zarazem twórczym charakterze tożsamości informują między innymi takie określenia, jak: „porzucanie tożsamości”, „tożsamość na sprzedaż”, „podtrzymywanie tożsamości” czy

„ochrona tożsamości”. Pełne rozumienie tych terminów każdorazowo wymaga odesłania do dwóch kontekstów. Pierwszy z nich dotyczy sfery aktywności podmiotu, a zwłaszcza działań społecznych, które są skierowane przez podmiot na uzyskanie określonych celów. Taki sens zawiera zarówno określenie „porzucanie”, „podtrzymywanie”, jak i „ochrona” czy „sprzedawanie”, bowiem tylko świadomy podmiot może z zamysłu prowadzić takie aktywności. Drugim kontekstem jest zastana rzeczywistość, w obrębie której podmiot swoimi intencjonalnymi działaniami stara się wprowadzić pożądane przez siebie zmiany. W grę wchodzi zatem tutaj *agency* rozumiana jako sprawstwo, czy raczej pojmowana w kategoriach wypadkowej działań jednostki i zmian w strukturach społecznych. Siła i zakres sprawstwa są zatem uzależnione i od świadomej aktywności jednostki, i od wrażliwości, czy raczej gotowości na modyfikacje i zmiany, która charakteryzuje dane struktury społeczne.

Odnosnie do relacyjnego charakteru tożsamości społecznej jednostki należy podkreślić, że rozpoznanie siebie i samowiedza podmiotu są budowane na podstawie koncyptowanych przez niego relacji, w jakich pozostaje on z innymi, ze swoim zewnętrznym otoczeniem społecznym. W grę wchodzi tutaj zarówno relacje, które realnie (substancjalnie) wiążą jednostkę z innymi, jak i powiązania o wyobrażonym charakterze, wyłącznie świadomościowo konstruowane przez jednostkę. Społeczne otoczenie może być rozumiane jako pojedynczy ludzie, ich zbiorowości, a także ich klasy. W procesach rozpoznawania siebie i świata podmiot wybiórczo łączy ze sobą różnorodne obiekty społeczne w kategorie i zespoły, które buduje, opierając się na kryteriach uznanych przez niego za sensowne. W gruncie rzeczy o tożsamości podmiotu stanowią ustalone przez niego relacje i konteksty, w jakich świadomościowo umieszcza on siebie. Oczywiście, mogą nimi być stosunki społeczne, w jakich realnie pozostaje i które transponuje do obrazu siebie, ale i świadomościowo konstruowane przez podmiot jego różnorodne afiliacje. Szczególnie istotne są rysujące się wówczas dystanse społeczne wobec innych zarówno o świadomościowym, jak i symbolicznym charakterze.

## **Badania tożsamości społecznej**

Tożsamość jest wieloaspektowym i złożonym pojęciem, którego sens socjologiczny odsyła do wielu kontekstów społecznych i kulturowych. Podejmując problem walorów poznawczych kategorii tożsamości społecznej jednostki, należy mieć świadomość dwojakiego rodzaju odniesień tej kwestii. Z jednej strony dla badaczy życia zbiorowego tożsamość społeczna jest istotna sama w sobie. Oczywiście, należy mieć świadomość,

że pytanie o to, „kim jestem?”, nie jest przez wszystkich jednakowo często i wyraźnie formułowane oraz odnoszone do siebie. Nie każdy człowiek ma potrzebę poznania i zrozumienia siebie, a także różny jest stopień odczuwanej dokuczliwości braku świadomościowego osadzenia siebie w strukturach społecznych i kulturowych. W pierwszej kolejności jawi się więc pytanie, które/jakie kategorie społeczne mają świadomość problematycznego charakteru własnej tożsamości, które mają poczucie braku społecznej stabilności oraz operują takim obrazem świata, który jest niepewny, krzywdzący je i nieprzewidywalny dla nich. W grę wchodzi tutaj również zachwianie poczucia ciągłości, a zatem rozumienia siebie w teraźniejszości, przy jednoczesnym poczuciu bycia tym samym w przeszłości oraz zachowywania ciągłości siebie w przyszłości.

W licznych opracowaniach naukowych wskazuje się, że pytania o tożsamość jawią się wtedy, kiedy dotychczasowe pojmowanie siebie staje się niewystarczające i nieadekwatne wobec wymogów współczesności. Podmiot odczuwa wówczas dystans między sobą i swoimi możliwościami a oczekiwaniami i wymogami otoczenia społecznego, które są do niego kierowane. Powstawaniu takiego rozziwu sprzyja rosnąca dynamika życia oraz tempo zmian społeczno-kulturowych, które współcześnie zachodzą już nie w cyklach pokolenia, ale dekady. Zygmunt Bauman (1993) już na początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku trafnie wskazał ogólny mechanizm generujący problem tożsamości we współczesnych społeczeństwach. Jest nim „zepsucie się” pojmowania siebie, czyli niesprawność stosowanych dotąd kategorii rozumienia siebie i świata, która przez podmioty jest odczuwana jako dokuczliwość i kłopot. Jak podkreśla autor, to, co działa, co jest funkcjonalne i sprawne, nie przyciąga uwagi i nie wymaga refleksji, bowiem działa tak, jak dotąd działało, i nie ma potrzeby przyglądania się temu. Natomiast niesprawność danego „urządzenia” społecznego przykuwa uwagę zarówno danego podmiotu, który nim włada, badaczy, jak i praktyków życia społecznego. Jest ono wówczas przez nich rozpoznawane i odczuwane jako problem domagający się rozwiązania.

W tym miejscu należy zwrócić uwagę, że takie koncyptowanie tożsamości społecznej kieruje postępowanie badacza na ujmowanie jej jako wartości, jako obiektu/waloru cenionego i uznawanego za godny obrony, ochrony i przywrócenia go do utraconych funkcji. Tożsamość pozwala bowiem na względnie harmonijne odnajdowanie się podmiotu w różnorodnych okolicznościach społecznych i efektywne radzenie sobie z nimi. W istocie powstanie problemu tożsamości społecznej w szerszej skali oznacza załamanie się porządku społecznego, które polega

na rozchwianiu systemu wartości dotąd przyjmowanego przez podmiot za ład aksjonormatywny, stabilny i obowiązujący, i przez to dostarczający sensu życia, a także pozwalający na formułowanie sensu siebie samego. To, co oczywiste i naturalne, staje się wówczas problematyczne dla podmiotu. Istotna jest zatem odpowiedź na pytanie, które kategorie borykają się ze świadomością problemu tożsamości społecznej, bowiem to w ich obrębie mamy do czynienia z procesami przemian wartości o dużym natężeniu i dużej wadze społecznej. Te przeobrażenia są wprawdzie wpisane w odczuwaną problematyczność relacji podmiotu z sobą samym oraz w jego relacje ze światem zewnętrznym, ale są to wartości stanowiące o istocie i sensie życia człowieka (Golka 2006). Co więcej, te wartości są przez podmiot wywodzone z ładu zewnętrznego i stale odnoszone do zobiektywizowanych reguł aksjologicznych oraz normatywnych. Jednak „Życie pośród wielu konkurencyjnych wartości, norm i stylów bycia, bez pewnych i niezawodnych gwarancji słuszności, jest ryzykowne i okupione wysoką ceną” (Bauman 2006: 330). Czynnione wybory niosą zatem za sobą duże psychospołeczne koszty dla podmiotu.

W rozważaniach teoretycznych wprawdzie podnoszone jest pytanie, czy tożsamość jest stanem czy procesem, niemniej jednak relatywnie często przyznaje się, że ma ona procesualny charakter. Wskazuje się, iż taki charakter tożsamości jest warunkowany własnościami współczesnego świata społecznego, który „oferuje nam niespotykany dotąd wachlarz możliwości tworzenia siebie i budowania własnej tożsamości. W nas samych leży odpowiedź na pytanie, kim jesteśmy, skąd przyszliśmy i dokąd zmierzamy. Kiedy tradycyjne drogowskazy straciły na znaczeniu, świat społeczny daje nam oszałamiający wybór możliwości, kim być, jak żyć i co robić, nie dając jednak wskazówek, na co powinniśmy się zdecydować. Decyzje, które podejmujemy w naszym codziennym życiu – co włożyć, jak się zachować, jak spędzić czas – czynią nas tym, kim jesteśmy. Świat nowoczesny zmusza nas do odnajdywania siebie. Jako świadome jednostki ludzkie wciąż tworzymy i odtwarzamy naszą tożsamość” (Giddens 2004: 53). Tak charakteryzowane współczesne czasy Bauman (2005) określa mianem płynnej nowoczesności, wskazując tutaj na nieustanne przemiany form społecznych i wszelkich struktur, które poprzez swoją zmienność bez przerwy stawiają podmiot w sytuacji wyboru dróg postępowania, działania i opowiadania się za określonymi wartościami. W takim świecie „tożsamość jest projektem refleksyjnym, za który jednostka jest odpowiedzialna. Jesteśmy nie tym, czym jesteśmy, ale tym, co z siebie zrobimy” (Giddens 2001: 105). Tak jak świat ulega nieustannym zmianom, tak i podmiot stale modyfikuje, przekształca i buduje swoją tożsamość.

W literaturze przedmiotu zwraca się uwagę na silne dążenie współczesnego człowieka do uzyskiwania jak największego szacunku wobec samego siebie. Jest to podstawowy mechanizm konstytuowania tożsamości przez jednostkę. Wysoki szacunek wobec samego siebie możliwy jest do osiągnięcia poprzez identyfikację z grupą o odpowiednim, wysokim statusie społecznym. „Teoria tożsamości społecznej sugeruje, że jednostki identyfikują się z grupami o wysokiej randze, ponieważ identyfikacja ta działa na rzecz szacunku dla samych siebie. Z tej samej przyczyny unikają identyfikacji z grupami o niskiej randze, o ile nie ma ku temu barier obiektywnych lub psychicznych” (Hechter 2015: 330). Chodzi tutaj, oczywiście, o świadomościową identyfikację jednostki z wybranymi (wybraną) przez siebie kategoriami społecznymi. Stają się one przez to wyznacznikami standardów, na które swoje działania orientuje jednostka i które są kryteriami pomiaru i oceny jej własnego statusu społecznego. W moim przekonaniu poprzez badania tożsamości społecznej jednostki możliwe jest uzyskanie wiedzy o poziomie aspiracji jednostki oraz o uznawanych przez nią grupach odniesienia porównawczego pozytywnego. W tym miejscu otwiera się złożony problem mobilności społecznej jednostki, a tym samym rodzą się pytania o wymiary i poziom czynników statusu, które będą stanowić azymut działań jednostki.

Należy jednak zauważyć, że nie wszystkie okoliczności życia jednako silnie sięgają do tożsamości i z niejednakową mocą ewokują pytania jednostki o jej tożsamość społeczną. Rysuje się tutaj kolejne pytanie, jakie sytuacje i konteksty społeczno-kulturowe generują i czynią natarczywymi problemy tożsamości jednostki. Jest to zarazem pytanie o to, w których/jakich sytuacjach podmioty rekonstruują, bo muszą rekonstruować swoją tożsamość, które/jakie sytuacje sprawiają, że podmiot uświadamia sobie braki w rozpoznaniu siebie lub nieadekwatność pojmowania siebie wobec danych okoliczności. Można przypuszczać, że im bardziej kłopotliwa, zaskakująca czy też nieprzewidywalna jest dla podmiotu sytuacja, tym silniej będzie ona ewokować jego potrzebę do- lub redefiniowania siebie. W takich okolicznościach społeczno-kulturowych najwyraźniej będą się bowiem ujawniać uświadamiane deficyty identyfikacji społecznych podmiotu, to w nich bowiem zawodzą znane i dotąd stosowane przez jednostkę jako efektywne standardy wpływające z jej odnoszenia siebie do innych. Zasadne staje się tutaj pytanie o to, jakie/które kryteria rozpoznawania siebie ustępują, a jakie/które kryteria nabierają znaczenia w oglądzie siebie. Pośrednio to pytanie dotyka przeobrażeń systemów wartości oraz ewolucji identyfikacji społecznych podmiotu z kategoriami/zbiorowościami społecznymi będącymi nosicielami tych wartości.



Samowiedza i autoświadomość jednostki są jej społecznymi konstrukta-  
mi, to obraz siebie malowany kulturowymi farbami, które to barwy są autor-  
sko dobrane przez jednostkę. W związku z tym pojawia się pytanie, jakie  
są stosowane przez jednostkę kategorie poznawcze oglądu siebie. W istocie mówią one o społecznych kryteriach odmienności między ludźmi,  
które ona dostrzega, a następnie stosuje w tworzeniu obrazu siebie (Barth  
1969). Chodzi tutaj o takie kryteria społecznego zróżnicowania, które jedno-  
stka uznaje za znaczące oraz ważne i które w związku z taką ich rangą odnosi  
ona do formułowania obrazu siebie. Oczywiście, należy też pytać o to, jak  
mają się one do zinstytucjonalizowanych wartości, którym jest w danym czasie  
nadawany status postulowanych bądź obowiązujących w szerszej zbiorowości.  
Z dużą dozą przekonania należy przyjąć, że występuje pewna współzależność  
między propagowanymi a uznawanymi w zbiorowości wartościami, którymi  
podmioty operują w konstruowaniu pojęcia siebie (Mucha 1999).

Ponadto, odwołując się do Marii Jarymowicz koncepcji „My”, można  
tutaj wskazać trojakiemu rodzaju standardy poznawcze stosowane w proce-  
sach rozpoznawania siebie: kategoriale (np. wiek, pochodzenie społeczne,  
stan cywilny, status ekonomiczny), grupowe (np. rodzina, środowisko  
lokalne, zawodowe, naród) oraz atrybucyjne, będące pochodną walorów  
moralnych uznawanych przez jednostkę (np. uczciwi, rzetelni, solidarni,  
niebiorący łapówek). W moim przekonaniu wiedza socjologiczna o stoso-  
wanych w danej zbiorowości (np. w polskim społeczeństwie, społeczności  
lokalnej, grupie religijnej) kategoriach poznawczych ma ogromne znaczenie  
diagnostyczne, ale i praktyczne. Uzyskujemy bowiem wówczas wiedzę  
o tym, które kryteria zróżnicowania występujące w szerszym  
otoczeniu społecznym są przez mieszkańców rozpoznawane,  
i co więcej, uznawane za ważne, bowiem stosują je w oglądzie siebie  
samych (np. kryteria etniczne, narodowe, wyznaniowe, tężyzny fizycznej,  
typu stosowanej diety). Można przypuszczać, że są one, czy raczej bywają,  
powiązane ze sobą. Wielce prawdopodobne jest też komponowanie ze sobą  
dotąd odległych od siebie walorów społeczno-kulturowych bądź też takich,  
które jedynie w danym przedziale czasowym lub w danych, wyselekcjono-  
wanych okolicznościach nabierają aktualności dla jednostki. Takie postępowanie  
współbrzmi z orientacjami badawczymi postulowanymi przez socjologów  
codzienności, dla których „sposobem na badanie rzeczywistości społecznej  
jest właśnie szukanie struktur lub ich fragmentów w epizodach życia  
codziennego, które dotychczas socjologia sytuowała raczej «na zewnątrz»,  
reifikujać je i stawiając poza człowiekiem. Zadaniem socjologii jest dzisiaj  
także szukanie relacji pomiędzy bardzo różnymi aspektami życia ludzkiego.

[...] Trudno jest badać np. intymność bez uwzględnienia rodzaju wykonywanej pracy, mody bez refleksji nad komunikacją, zdrowia bez spojrzenia na religię, stylu życia bez uwzględnienia kultury popularnej itd.” (Bogunia-Borowska 2008: 90–91). Należy też zdecydowanie intensywniej niż dotąd obserwować epizody życia społecznego, ważne dla podmiotu sytuacje społeczne, to w nich bowiem, czy raczej, to one rodzą „problem tożsamości” dla jednostki i w reakcji na nie kształtują się jej odpowiedzi na te wyzwania. Socjologiczne badanie tożsamości pozwala zatem uzyskać wiedzę o, wspomnianych wcześniej, sytuacjach społecznych ewokujących przemiany tożsamości podmiotu oraz o wartościach i kryteriach zróżnicowania społecznego, uznawanych i funkcjonalnych wobec tożsamości jako problemu dla podmiotu.

W tak pomyślanych badaniach tożsamości w istocie docieramy do wartości uznawanych przez jednostkę, a w dalszej kolejności uznawanych w zbiorowości. Dodatkowo uzyskujemy też wiedzę o tym, na ile/w jakim stopniu podmiot percypuje siebie i świat w kategoriach zbiorów społecznych, a na ile/w jakim stopniu koncytuje go jako porządek różnorodnych grup/kolektywów społecznych, oczywiście różniących się wewnątrznie stopniem rozwinięcia więzi społecznej. W tym miejscu nasuwa się teza, że współcześnie mamy do czynienia z działaniem ogólnej tendencji słabnięcia więzi i przez to zależności jednostki od grup, z równoczesnym nasilaniem się indywidualizmu, poczucia autonomii oraz wolności jednostki. Jednak indywidualizacja, jak trafnie podkreśla Ulrich Beck (2002), nie oznacza niezależności, nawet jeśli jednostka ma takie poczucie, lecz przeciwnie – jej społeczną zależność, tyle tylko, że jest to jej zależność od rynku, masowej konsumpcji, reklamy czy masowych stylów życia. Indywidualizacja jest też sprzęgnięta ze standaryzacją np. zachowań, gustów czy praktyk. Rodzi się zatem obiektywna zależność drugiego stopnia, o głębokim i ukrytym mechanizmie zniewalania, ale od struktur o innym charakterze niż grupy i struktur wyższego rzędu niż rodzina, zbiorowość lokalna czy krąg towarzysko-przyjacielski. Badania tożsamości społecznej pozwalają na uzyskiwanie wiedzy o owych „drugorzędowych” strukturach społecznych, o zniewalających funkcjach i w przestrzeni społecznej mocno odległych od jednostki. Na podstawie badań tożsamości społecznej (np. mieszkańców określonego regionu, kategorii zawodowej czy wieku) możliwe staje się więc dotarcie nie tylko do świadomościowej logiki zorganizowania świata społecznego, ale i do ukrytych/niejawnych strukturalnych mechanizmów leżących u podstaw, czy raczej stanowiących o kryteriach oglądu siebie przez jednostkę.

Kolejnym, równie istotnym, jest pytanie o stosowane przez jednostkę afiliacje społeczne, czyli włączanie siebie w obręb pewnych, a wykluczanie z innych, uprzednio wyodrębnionych przez siebie, kategorii społecznych (grup lub zbiorów społecznych). Chodzi tutaj o kręgi identyfikacji społecznej jednostki z jednej strony (zakreślanie społecznego obszaru „My”), z drugiej zaś – o odrzucane przez nią kategorie i grupy, wyodrębnianie i zakreślanie granic w postaci definicji zakresu społecznego „Oni”. Dla socjologa równie dużą wartość poznawczą ma wiedza o kręgach i zakresach identyfikacji społecznych jednostki (czyli „My”), jak i o kręgach oraz zakresach społecznych „Innych”, które jednostka sobie wskazuje. Wiedza socjologiczna o świadomościowej inkluzji–ekskluzji społecznej ma niebagatelne znaczenie zarówno dla obrazu siebie jednostki (np. poczucie samotności, poczucie przynależności do grupy elitarniej czy marginalizowanej, przynależność do deprecjonowanego społecznie zawodu), jak i dla jej społecznego poruszania się w realnym świecie (dobieranie stroju do wieku, uprawianie określonej dziedziny sportu, praktykowanie określonej diety), w tym również dla zachowywania przez nią konformizmu – nonkonformizmu społecznego.

Powszechnej obecności kategorii tożsamości społecznej jednostki w nauce nie przeszkadza złożoność tego społecznego fenomenu, na którą uwagę zwracają socjologowie zajmujący się jego badaniem. Zbigniew Bokszański (2005) wskazuje cztery wymiary tożsamości społecznej jednostki: (1) normatywne – opisowe ujęcie, (2) stan czy proces?, (3) kontynuacja czy odmienność?, (4) tożsamość to konsekwencja konformizmu czy też buntu? Każdy z tych wymiarów może podlegać osobnemu badaniu, choć w istocie pełna charakterystyka tożsamości obejmuje jej opis prowadzony z użyciem wszystkich czterech teoretycznie wyróżnionych parametrów tożsamości. Można je rozumieć jako zmienne socjologiczne, a zatem cechy przyjmujące określone wartości na skalach: normatywne – opisowe; stan – proces; kontynuacja – odmienność; konsekwencja konformizmu – konsekwencja buntu. Jednak pełny, czy raczej wyczerpujący opis tożsamości zawiera jej charakterystykę prowadzoną według wskazanych wyżej czterech parametrów, z jednoczesnym opisem relacji, tj. tego, jak one mają się do siebie wzajemnie w świadomości jednostki. Oczywiście, nie chodzi o to, czy i jak uświadamia sobie ona wartości tych parametrów, ale jak się one przedstawiają, a więc czego się o nich dowiadujemy w efekcie przeprowadzonych analiz materiałów empirycznych. Kolejnym problemem badawczym jest zatem kwestia relacji, w jakich pozostają do siebie powyżej wskazane wymiary tożsamości. Analitycznie rzecz ujmując, chodzi o to, czy wymiary tożsamości społecznej są niezależne od

siebie i stanowią same w sobie charakterystyczne rysy pojmowania siebie przez jednostkę. Jednak mogą one pozostawać ze sobą w określonych związkach i wówczas sensowne są pytania, czy np. procesualnemu charakterowi tożsamości towarzyszy mocniejsze ujmowanie siebie w kategoriach odmienności oraz wyraźniejsze sprzeciwianie się systemowi aksjonormatywnemu (konsekwencja buntu). Uwzględniając relacje zachodzące między wspomnianymi wymiarami tożsamości społecznej, będziemy kierować się na rekonstrukcję jej syndromowego charakteru.

Na inny jeszcze aspekt tożsamości społecznej jednostki zwraca uwagę Jerzy Szacki (2004: 36–38). Tożsamość, niewątpliwie, jest ściśle związana z przynależnością jednostki do wielu grup społecznych, które mogą istotnie różnić się od siebie, a nawet pozostawać w konflikcie. Każda z grup „czegoś” wymaga od swojego członka i z każdej z nich kierowane są wobec jednostki określone oczekiwania, ściśle związane z charakterem grupy, rodzajem członkostwa, zajmowaną pozycją, przydawany jej statusem społecznym, normatywnie określoną rolą, behawioralnie określoną rolą etc. Jednostki, w wyniku odczytywania i uświadamiania sobie tych oczekiwań, mają zatem wiele tożsamości i istotne (nie tylko teoretycznie) jest pytanie, jak owe tożsamości jednostki mają się do siebie. Szacki podkreśla tutaj pięć istotnych kwestii, które rodzi właśnie owa wieloraka przynależność kolektywna jednostki. Są nimi: (1) waga grupy dla jednostki (bardzo ważna przynależność ... nieważna przynależność); (2) tożsamości przypisane (np. narodowe) ... tożsamości pochodzące z wyboru jednostki (np. zawodowe); (3) tożsamości pozostające w zgodzie ze sobą/dające się pogodzić ... tożsamości pozostające w konflikcie; (4) tożsamości luźno powiązane ze sobą ... tożsamości ściśle powiązane ze sobą, stanowiące określoną strukturę; (5) tożsamości z centralną/dominującą tożsamością ... tożsamości zróżnicowane wewnątrznie, bez jednej dominującej.

W moim przekonaniu powyższe systematyzacje należy uzupełnić o parametr temporalny, który idzie w poprzek wyżej wymienionych zmiennych. Jest to istotny wymiar, zważywszy na to, że w socjologicznych konceptualizacjach tożsamości w pierwszej kolejności rozstrzyga się, czy chodzi nam o tożsamość w wymiarze biograficznym czy o tożsamość w wymiarze identyfikacji społecznych. W różnych okresach życia jednostki mogą ulegać zmianie: intensywność występowania poszczególnych wymiarów, np. w miejsce kontynuacji może przybierać na sile odmiennosc (co współcześnie wyraźnie obserwujemy w Polsce), lub ustępowanie tożsamości z jedną dominującą na rzecz tożsamości zróżnicowanych bądź rozproszonych (polityczne oddziaływania rejestrowane po 2015 r. wyraźnie idą

w kierunku budowania tożsamości społecznej z dominującą tożsamością narodową).

Przeprowadzone dotąd analizy skłaniają do wniosku, że poza badaniem tożsamości społecznej jednostki jako samego w sobie ważnego poznawczo problemu obiecujące jest również podejście, w którym badanie tożsamości społecznej jest środkiem do poznania różnorodnych innych zjawisk społecznych. Z wiedzy socjologicznej traktującej o tożsamości społecznej (np. jakie są dominujące kategorie poznawcze, jak szeroki jest wachlarz kategorii poznawczych stosowanych przez współczesną młodzież, które z nich są relatywnie często, a które relatywnie rzadko aplikowane do budowania obrazu siebie, jakie są centralne tożsamości, czy mają one charakter powiązanych ze sobą całości – są strukturą, czy też są to luźno powiązane ze sobą kompozycje wymiarów tożsamości itd.), wnosić zatem możemy o innych zjawiskach społecznych, kulturowych i o procesach zachodzących w skali ponadjednostkowej. Oczywiście, to wnioskowanie jest obarczone sporym ryzykiem błędu, niemniej jednak są pewne szanse, by z twierdzeń o tożsamości społecznej jednostek (w danym czasie i miejscu) wyprowadzać hipotezy dotyczące zjawisk ponadjednostkowych. Ta wiedza ma więc istotne walory heurystyczne, pozwala i inspiruje zarazem do formułowania hipotez o znacznie szerszym zasięgu społecznym i kulturowym, które jednak mają ramy historyczne.

W moim przekonaniu powyżej sformułowaną sugestię uzasadnia i uprawomocnia przyjęta w socjologii teza orzekająca, iż pojmowanie siebie przez jednostkę jest ściśle związane z jej sposobem percypowania innych oraz świata społecznego. Oba procesy, pojmowania siebie oraz rozpoznawania innych, dokonują się równolegle, czy może raczej zachodzą na jednej osi (Machaj 2005: 52–54). Chodzi tutaj nie tylko o stosowanie tych samych aspektów w ujmowaniu siebie i innych ludzi, ale i o paralelność głębokiego pojmowania siebie oraz świata zewnętrznego. Problem dotyczy zatem współzależności rozumienia świata, jego istoty z równie głębokim rozumieniem siebie samego oraz natury związków, w jakich jednostka pozostaje z innymi. Poznawcze wyodrębnianie pewnych segmentów społecznych, swoiste dla jednostki percepcyjne porządkowanie otaczającej jej rzeczywistości, jest równoczesnym umiejscawianiem siebie w obrębie konstruowanego przez nią obrazu świata społecznego. Zdaniem Janusza Reykowskiego „system przekonań normatywnych i diagnostycznych o tym, jaka jest natura świata społecznego – na jakich zasadach opiera się (a także powinna się opierać) relacja między jednostką a grupą – pozostaje w integralnym związku z przekonaniem na temat siebie samego

i natury swoich związków z otoczeniem społecznym, przekonaniami stanowiącymi jądro poczucia własnej tożsamości (Reykowski 1999: 38). To aktywnie poszukująca swojej społecznej istoty jednostka ze swojego otoczenia zewnętrznego wydobywa poznawczo klasy lub kategorie społeczne służące jej do dookreślenia siebie. Kategoryzacje spełniają dwie uzupełniające się funkcje. Są one mechanizmem strukturalizacji świata społecznego jednostki, co znaczy, że za ich pomocą dokonuje się uporządkowanie zewnętrznej rzeczywistości społecznej według zasad rozumianych przez jednostkę. Równocześnie pozwalają one na społeczne umiejscawianie siebie oraz identyfikację jednostki z określonymi bytami społecznymi wraz z poznawczym wzajemnym ułożeniem obszarów „ja” przez świadomy siebie podmiot.

## Literatura

- Barth F. (1969), *Introduction*, w: F. Barth (red.), *Ethnic Groups and Boundaries*, Bergen–Oslo: Universitets Forlaget, London: George Allen and Unwin.
- Bauman Z. (1993), *Ponowoczesne wzory osobowe*, „Studia Socjologiczne” nr 2.
- Bauman Z. (2005), *Konsumując życie*, w: A. Jawłowska, M. Kempny (red.), *Konsumpcja – istotny wymiar globalizacji kulturowej*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Bauman Z. (2006), *Płynna nowoczesność*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Beck U. (2002), *Spółczesność ryzyka. W drodze ku innej nowoczesności*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Bogunia-Borowska M. (2008), *Codziennosc życia społecznego – wyzwania dla socjologii XXI wieku*, w: P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska (red.), *Socjologia codzienności*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Boksański Z. (2005), *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Giddens A. (2001), *Nowoczesność i tożsamość, „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Giddens A. (2004), *Socjologia*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Golka M. (2006), *Czym bywa tożsamość?*, w: M. Golka (red.), *Kłopoty z tożsamością*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Hechter M. (2015), *Od klasy do kultury*, w: I. Borowik, J. Mucha (red.), *Współczesne teorie socjologiczne*, t. 2, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Jarymowicz M. (1994), *Poznawcza indywidualizacja a społeczne identyfikacje: model zależności między odrębnością schematów Ja-My/Inni i gotowością do identyfikowania się z innymi*, w: M. Jarymowicz (red.), *Poza egocentryczną perspektywę widzenia siebie i świata*, Warszawa: Instytut Psychologii PAN.
- Kwaśniewski K. (1986), *Tożsamość społeczna i kulturowa*, „Studia Socjologiczne” nr 3.
- Machaj I. (1994), *Strukturalne uwarunkowania podmiotowego rozwoju zbiorowości lokalnych*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Machaj I. (2005), *Spółeczno-kulturowe konteksty tożsamości mieszkańców wschodniego i zachodniego pogranicza Polski*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

- Mucha J. (1999), *Badania stosunków kulturowych z perspektywy mniejszości*, w: J. Mucha (red.), *Kultura dominująca jako kultura obca*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Reykowski J. (1999), *Kolektywizm i indywidualizm jako kategorie opisu zmian społecznych i mentalności*, w: K. Gawlikowski i in. (red.), *Indywidualizm a kolektywizm*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Szacki J. (2004), *O tożsamości (zwłaszcza narodowej)*, „Kultura i Społeczeństwo” rok 48, nr 3.
- Sztompka P. (1989), *Socjologiczna teoria podmiotowości*, w: P. Buczkowski, R. Cichoński (red.), *Podmiotowość: możliwość, rzeczywistość, konieczność*, Poznań: Wydawnictwo Nakom.
- Sztompka P. (1990), *Marksizm a współczesne teorie podmiotowości społecznej*, w: W. Kwaśniewicz (red.), *Orientacje teoretyczne we współczesnej socjologii*, Kraków: Wydawnictwo UJ.





KRZYSZTOF ŚWIREK



## OD TOŻSAMOŚCI DO UTOŻSAMIANIA. INSPIRACJA PSYCHOANALITYCZNA

ABSTRACT. Krzysztof Świrek, *Od tożsamości do utożsamienia. Inspiracja psychoanalityczna* [From Identity to Identification. Psychoanalytical Inspiration] edited by E. Smolarkiewicz, J. Kubera, „Człowiek i Społeczeństwo” vol. XLIV: *Tożsamość i identyfikacje. Propozycje teoretyczne – doświadczenia badawcze* [Identity and identifications. Theoretical proposals – research experiences], Poznań 2017, pp. 33-48, Adam Mickiewicz University. Faculty of Social Sciences Press. ISSN 0239-3271.

Modern subject is interested in studying his or her identity, however this act of examination nullifies its object: showing it as problematical or even non-existent, impossible to maintain as coherent entity. As time passes, the problem radicalizes itself, as it is shown in the works of theoreticians of ‘late modernity’: identity is often treated as a project, non-conclusive process of seeking the optimal states of well-being. As the various ‘identity crises’ go on, it is stated in various ways, that even subjectivity itself is waning. Maybe focusing on individual, as someone who has particular identity is not the best way of entangling this knot of problems. Interesting inspirations come from psychoanalysis. Firstly, psychoanalytical theory shows us, that individual with particular traits is not the same, as subject, and that subject is always-already ‘deconstructed’, divided. Secondly, problems with identity may be elucidated, when we turn to psychoanalytical theories of identification. In fact, what we often call ‘identities’ is better to be understood as partial and even theatrical identification with some content. The article shows how certain concepts of Freud and Lacan can be used to clarify complex or even obscure problems that haunt the notion of ‘identity’ as a source of meaning, used by social sciences.

Krzysztof Świrek, Uniwersytet Warszawski, Instytut Socjologii, ul. Karowa 18, 00-927 Warszawa, krzysztof.swirek@gmail.com

Nowoczesny podmiot zwykło się rozumieć jako zwrócony w stronę siebie, zajęty analizowaniem siebie, refleksyjny. Badanie samego siebie stało się dla niego nie tyle środkiem do osiągnięcia jakiegoś celu (np. panowania nad sobą), ile celem samym w sobie. Podmiot ten zastanawia się nad tym, co oznacza bycie „sobą” na wszystkich możliwych płaszczyznach.

Problematyka tożsamości wyłania się więc jako pytanie o samego siebie, ponawiane bez końca. Komentatorzy tak zwanej „późnej nowoczesności” opisują radykalizację tego procesu: podmiot nie tylko chce poznać siebie, ale także stwarza siebie w procesie refleksji, projektuje siebie, jak przekonywał Anthony Giddens w swojej wpływowej pracy *Nowoczesność i tożsamość* (Giddens 2007). Ta radykalizacja jest też zaostreniem czegoś, co można nazwać problemem z tożsamością. W artykule tym podejmę próbę skrótowego opisu owego problemu i zarysuję możliwość wyjścia poza jego antynomie, możliwość oferowaną przez teorię psychoanalityczną.

### Nowoczesny problem

Podmiot nowoczesny niejednokrotnie zmagał się ze sobą jako wewnętrznie sprzecznym, obcym innym ludziom i samemu sobie. Jego tożsamość ujawniała więc pewną fakturę, a w końcu szwy ukazujące wielość „kombinowanych” elementów tam, gdzie jednostka spodziewała się odnaleźć spójną treść. Badanie siebie aż do najdrobniejszych poruszeń myśli i uczucia było ideałem nowoczesnej literatury od Rousseau po Prousta. Czasem materiał „rozchodził się w rękach”, jak w przypadku najbardziej radykalnego z nowoczesnych autorów, Jamesa Joyce’a, u którego introspekcja zaczepiająca się na sprzecznościach tożsamości (Irlandczyka, katolika, pisarza w *Portrecie artysty z czasów młodości*) przechodzi w strumień świadomości, a w końcu w nakładanie się fraz, które oscylują wokół pewnych strzępów sensu (w *Ulissesie*). Nie inaczej jest u Witolda Gombrowicza, u którego badanie siebie można ułożyć w kolejne fazy radykalizacji: od tautologii Ja wydartego jakiegokolwiek treści (w słynnym otwarciu *Dziennika*), po dekompozycję jednostkowego świata, okazującego się zbieraniną obiektów, pomiędzy którymi zawiązuje się nici sensu nie bardziej uzasadnione niż rojenia paranoika (w *Kosmosie*). Innymi słowy, jednostka nowoczesna rozkłada swoją tożsamość na czynniki pierwsze mocą własnego spojrzenia. A skoro ów proces dezintegracji jest tak łatwy, powstaje pytanie, czy tożsamość była tam uprzednio, czy nie jest raczej czymś, co spodziewamy się w sobie znaleźć, niż na co natrafiamy.

Nowoczesność wiąże się więc tyleż z badaniem tożsamości, co roszczeniem do jej posiadania. Analizowane przez Michela Foucaulta dyskursy wyznania (zob. Foucault 2010a: 195–199; Foucault 2010b: 21–33), które domagają się od jednostki określenia siebie, są zarazem dyskursami dostarczającymi jednostce gotowych kategoryzacji. W medycynie, psychologii, ale też, dodajmy, w polityce demokratycznej, funkcjonują gotowe zestawy

kategorii, z których należy wybierać. Tak funkcjonował nowoczesny dyskurs „prawdy o sobie”, który domagał się od jednostki określenia. Przykłady Foucaulta dotyczyły między innymi płci, seksualności czy duszpasterskiego badania sumień, ale nie inaczej rzecz się ma z tożsamością narodową. Jak wiadomo, kategorie narodowe są zawsze kategoriami projektującymi raczej niż odkrywającymi pewną tożsamość. Nic dziwnego, że z miejsca stają się problematyczne: odkąd ktoś dowiaduje się, że jest Polakiem, odąd też nie przestaje pytać: co to znaczy nim być. Odpowiedź nie może zostać znaleziona, bo kategorie klasyfikacji, choć można przypisywać im rozmaite treści, nie niosą same w sobie żadnego znaczenia. Wskazania na historię, kulturę, język są tylko przybliżeniami, ale żadne z nich nie może być pełną odpowiedzią na kluczowe pytanie. Istotniejsze więc wydaje się projektujące wyznaczenie własnej tożsamości niż odkrywanie jej, i tak nieobecnego, „sensu”.

W ten sposób nowoczesność nie tylko „wywołuje” tożsamość, ale od razu funduje też problem tożsamości, jako zjawiska widmowego, które istnieje w sposób trudny do uchwycenia i opisania. Z tożsamością jest więc jak z czasem w słynnym paradoksie: wiemy, czym jest, dopóki o niej nie myślimy. Skoro tylko zaczniemy o niej myśleć, wszelkie partykularne treści rozchodzą się w rękach jak nici, poza którymi ukazuje się pustka.

Także „powroty silnej tożsamości” są wrażliwe na ten paradoks. Manuel Castells w początkowych latach nowego tysiąclecia postawił tezę, że kluczową polityką współczesnych czasów jest polityka tożsamościowa. Pierwsze przykłady owych mocnych tożsamości rozważane przez autora to radykalny islam i chrześcijański fundamentalizm (zob. Castells 2008). Wydaje się, że rzeczywiście są to przykłady wskazujące, iż tożsamość odgrywa wielką rolę, wyznaczając kluczowe podziały polityczne; powrót tożsamości daje się zresztą wpisać w popularną narrację o współczesnym społeczeństwie, w którym powiększająca się niepewność życia i pracy ma być kompensowana przez wyraziste struktury sensu, a takim źródłem sensu dla jednostki ma być w pierwszej kolejności właśnie tożsamość.

Jednak i w tej, nowo odkrytej silnej tożsamości szybko rozpoznajemy niestabilność i kruchość cechującą każdą tożsamość nowoczesną. Zestawione przez Klausa Theweleita (zob. Theweleit 2016b: 169–201) relacje o drogach życiowych rozmaitych młodych dżihadystów pochodzących z Europy pokazują pewien wzorzec szybkiej przemiany, błyskawicznego nawrócenia, często łączonego z jakąś postacią życiowego kryzysu (rozpad marzeń o karierze, wejście na trudny rynek pracy, a przede wszystkim – co podkreśla Theweleit – problem z budowaniem relacji z innymi i odnalezieniem się w roli seksualnej). Silna tożsamość to identyfikacja z niejednokrotnie szcążkową treścią.

Więcej wazą nie tyle sens odnajdywany w takich czy innych treściach, ile praktyki organizujące życie i samo doświadczenie walki o coś. Odnalezienie tożsamości pozostaje więc przygodne i prawdopodobnie pozostawałoby krótkotrwałe, gdyby nie możliwość działania zapewniana przez organizację (w przypadku analizowanym przez Theweleita – przez sieci terrorystyczne, dostarczające swoim bojownikom broń, a często także możliwość szybkiego zostania męczennikiem). Tożsamość jest więc „zawieszona” na tym, co przygodne, praktykowane, co zapośredniczone zewnętrznie.

### Tożsamość składana

Jednostkę główny teoretyk tak zwanej późnej nowoczesności ujmuje jako twórcę projektu własnej tożsamości (Giddens 2007). Tutaj jednostka nie poszukuje już prawdy o sobie, ale stara się niejako owej prawdzie pomóc. Tożsamość tego typu jest więc przesiąknięta specyficznym typem myślenia terapeutycznego, w którym jednostka jest zarazem lekarzem i pacjentem. Nieprzypadkowo głównym materiałem Giddensa są poradniki – racją jest tu nie tyle ich faktyczna popularność, ile sposób, w jaki egzemplifikują logikę myślenia wszechobecną we współczesnej kulturze. Nie tyle to, co konkretnie owe poradniki projektują, ile jaką relację jednostki do siebie zakłada poradnik jako typ wypowiedzi. Jednostka dzięki poradnictwu składa siebie, dobierając kolejne elementy potrzebne jej do zbudowania pozytywnego obrazu. Nie próbuje więc odkryć uprzedniej prawdy o sobie, stara się natomiast zbadać siebie, opisać za pomocą rozmaitych miar i wzorców, które ułatwiają pracę nad sobą i dalsze ulepszanie siebie.

Wedle takiej logiki zbudowana jest popularna zabawa w „psychotesty”, które za pomocą zestandaryzowanych pytań nie odkrywają przed jednostką „kim jest”, ale jakie cechy wykazuje. Podobne miary stosuje się wobec wielu innych wymiarów życia, np. wzorców aktywności fizycznej, pracy czy odżywiania się. Ta autokontrola byłaby niepełna bez wymiaru estetycznego, formowania siebie jako zgodnego z modą, funkcjonującą jako kolejne zjawisko, które umiejscawia jednostkę w pewnej przestrzeni dystansów czasowych i społecznych. Znów, jak w przypadku tożsamości nowoczesnej, odnajdujemy tu odpowiedniość wobec pewnych procesów politycznych. Jednostka w nowoczesności napotykała wielkie projekty polityczne domagające się określenia, jak procesy budowania tożsamości narodowej czy wielkie konflikty polityczne na osi prawica–lewica. Projekty te działały wedle binarnej logiki, w ramach której ktoś może opowiedzieć się „za nami”

lub „przeciwko nam”. Polityka w późnej nowoczesności mniej orientuje się na silne tożsamości narodowe czy polityczne (co najwyżej oferując je jako figury stylu), a więcej – na testy, sprawdziany i modelowanie zachowań społecznych zgodne z pewnym ideałem ekonomicznej wydajności. Znow przydatny będzie Foucault, jako ten, który pierwszy opisał pewien rodzaj polityki, realizującej się poprzez oddziaływanie na jednostki, traktowane jako racjonalnie kalkulujący przedsiębiorca siebie (Foucault 2011: 227–232; o koncepcji Foucaulta w kontekście współczesnych praktyk zarządzania i dyskusji wokół nich zob. Cooper 2015). Modelem staje się tożsamość doświadczająca „optimum” dobrostanu: psychicznego, fizycznego, społecznego. Jest ona łączona, wiązana, a niekiedy – „łatana” z różnych praktyk i doświadczeń.

Problem autentyczności, tak istotny dla jednostki nowoczesnej, w późnej nowoczesności zmienia swój charakter: jak zauważa Slavoj Žižek (2008c: 92–93), jednostka we współczesnej kulturze jest bombardowana nakazami rozkoszy. W pierwszych dekadach XX w. freudowskie pojęcie superego kojarzyło się z surowymi ojcowskimi zakazami. W drugiej połowie tego stulecia (i współcześnie) zmienia się ono w nakaz rozkoszowania się. Problem autentycznego przeżycia wewnętrznego zostaje zastąpiony przez model doświadczania pełni: intensywnego spełnienia w pracy, miłości, przyjaźni, konsumpcji.

Sztandarowym przykładem mogą być współczesne reklamy, na których znajdujemy raz po raz figurę osób rozkoszujących się tym lub tamtym: przejażdżką samochodem, odpoczynkiem na plaży, joggingiem w miejskim parku. Haczyk polega na tym, że w kulturze, dla której ideałem jest doświadczanie optimum sprawności, dobrobytu, społecznego uznania, obrazy te są tyleż przynętą dla konsumenta, co nagłym przypomnieniem o tym, że „nie ma czasu do stracenia”: należy się rozkoszować. Kto nie korzysta z pełni doświadczenia, ten zaniedbuje siebie i staje się obciążeniem dla innych. Nawiązując do zestawień, których mistrzem był Weber, kontrastujących świat przednowoczesny z nowoczesnym, jeśli dawniej dzwon z wieży kościelnej przypominał wierzącym, że „czas jest bliski”, to dziś wiele treści reklamowych (czy parareklamowych, jak artykuły na temat zdrowego trybu życia w popularnej prasie i portalach internetowych) jest przypomnieniem o tym, że stracona jest każda chwila, w której nie żyjemy pełnią życia. Znow ma to swój korelat polityczny: o studentach francuskiego maja 1968 r. Jacques Lacan powiedział, że „system umieszcza ich na wystawie”, tak aby publiczność mogła ich podziwiać: „patrzcie, jak się rozkoszują” (Lacan 2007: 208). Jak się wydaje, studencka rewolucja, wesoło obojętna dla wymogów rzeczywistości, symbolizowanych przez

konserwatywną i mało ruchliwą francuską partię komunistyczną, mogła stać się dla Lacana pokazem późnokapitalistycznej logiki młodości, przygody, życia pełnią doświadczenia.

O ile jednostce w nowoczesności jej własna tożsamość rozpływała się po skierowaniu na nią badawczego spojrzenia, o tyle tożsamość konstruowana w późnej nowoczesności jest nieskończonym wysiłkiem wiązania ze sobą różnych doświadczeń w celu osiągnięcia niemożliwego, oddalającego się z każdą chwilą „optimum”. Każdy osiągnięty cel jest bowiem tylko wstępem do następnego, każde doświadczenie zajmuje czas, stracony dla wielu innych przeżyć. Poszczególne elementy projektu tożsamościowego są wymienne, znoszą się nawzajem, nie sposób ustalić jakiejś hierarchii pomiędzy nimi. Tymczasem superego, jak wskazywał Sigmund Freud, nie zna zasady rzeczywistości: im silniej próbujemy spełnić jego żądania, tym bardziej karmimy jego surowość (Freud 2009a: 213–215, 225). Mówiąc innym językiem, językiem tradycji filozoficznej, rewersem pędu do spełniania wszelkich pragnień jest lęk – człowiek realizujący wszystkie swoje zachcianki jest dla siebie, i innych, dyktatorem, a dyktator to figura kogoś, kto w najwyższym stopniu pobił samemu sobie i w najwyższym stopniu boi się o własne życie (Platon 2009: 283–290).

W przypadku obu wersji tożsamości mamy więc do czynienia z jej problematycznym statusem: kiedy chcemy ją badać, orientujemy się, że przedmiot badania nie istnieje: znika pod spojrzeniem jednostki lub jest zaledwie zlepkiem praktyk i doświadczeń rozkoszy i lęku. W obu przypadkach mamy do czynienia ze „złą nieskończonością”: tożsamość odsuwa się, ilekroć zdaje się, że możemy ją ująć w jakąś formułę, lub rozpada się na szereg niespójnych elementów, pomiędzy którymi brak zasady organizującej. Jak wybrnąć z tego problemu? Pewne rozwiązanie sugeruje teoria psychoanalityczna.

### **„Miejsce” podmiotu**

Problem z tożsamością, załamanie wiary w siłę tożsamości rozumianej jako podstawa działań jednostki, procesu uspołniania jednostkowego świata, dał asumpt do mówienia o kryzysie lub nawet śmierci podmiotu. Różne są wersje tej koncepcji. Podmiot ma zanikać jako nietrwały efekt działań humanistycznych kursów. Swój śmiertelny kryzys ma też przeżywać podmiotowość zdobywczą, której celem i racją istnienia był tryumf nad naturą. W szczególności posthumanizm utożsamia kryzys podmiotowości z rozpadem tradycyjnej, zaborczej tożsamości: męskiej, „zachodniocentrycznej”, mieszczańskiej.

Ślepą plamką tego dyskursu, jak zauważa choćby wspomniany już Žižek, staje się próba doprecyzowania pojęcia podmiotu. Jeśli ma być to „podmiot kartezjański”, to można od razu odpowiedzieć, że jego dekonstrukcja nie nastąpiła ani teraz, ani kilkadziesiąt lat temu, ale u jego narodzin. Podmiot kartezjański został ukonstytuowany w dyskursie filozoficznym dzięki abstrahowaniu od konkretnej treści; wyłania się nie pomimo, ale dzięki kryzysowi doświadczania świata, dzięki wątpieniu, „przejsciu przez moment szaleństwa” (por. Žižek 2000: 34–35).

Na ten wymiar podmiotowości wskazuje doświadczenie psychoanalityczne<sup>1</sup>. Freud zauważa, że aparat psychiczny człowieka pozwala mu nie tylko wyrzekać się własnych życzeń, ale czerpać rozkosz z wyrzeczenia. Nie tylko znosić cierpienia, ale też rozsmakowywać się w nich. Wśród pragnień animujących ludzkie życie psychiczne bardzo ważne jest życzenie braku zaspokojenia, niezaspokojenie jest więc także źródłem satysfakcji (zob. Freud 2007: 140). I nietrudno zauważyć, że ten właśnie proces obserwujemy w związku z różnymi historycznymi postaciami kryzysów tożsamości: podmiot badający siebie nie tylko nie rozpada się pod wpływem krytyki, którą sam kieruje przeciwko partykularnym treściom swojej tożsamości (takim jak religia, pochodzenie społeczne, własna seksualność czy narodowość), ale niejako utwierdza się w swojej sile, nawet jeśli jest to siła wyłącznie negatywna. Figurą podmiotowości, która realizuje się poprzez wskazywanie swojego niezaspokojenia, rozczarowania figurami autorytetu, a więc tymi, które najwięcej wazą w określaniu jednostkowej tożsamości – jest kobieta-histeryczka, czyli osoba, która oprotestowuje męską władzę nad swoim życiem, porządek społeczny, w którym jest przedmiotem wymiany (o wymianie kobiet jako instytucji społecznej zob. Irigaray 2003; por. Theweleit 2016a: 373–378). Dlatego też w psychoanalizie, jak komentuje Žižek, podmiot histeryczny, nieutożsamiony ze sobą jest modelem podmiotowości jako takiej (zob. Žižek 2008b: 122–123).

Ta podstawowa intuicja psychoanalizy i jej doświadczenia (będącego zwroceniem się podmiotu analizującego siebie przeciw własnej jednostkowej historii, własnym zahamowaniom, własnym przesądom) zostaje rozwinięta w pracach Lacana i jego komentatorów. To tam wyraźne staje się rozróżnienie pomiędzy partykularnymi treściami, poprzez które zazwyczaj

---

<sup>1</sup> Tu i w innych miejscach, kiedy powołuję się na psychoanalizę, rozumiem przez nią nie „teorię psychologiczną” (jak się ją czasem rozumie), ale właśnie „doświadczenie” o charakterze społecznym. Tak rozumiana psychoanaliza jest typem teorii antropologicznej, jak przedstawia to np. Pierre Legendre (zob. Legendre 2010).

definiuje się tożsamość, a samą podmiotowością jako czymś odrębnym i niezależnym, jako w pewnym sensie pustą formą, którą uzyskujemy po wzięciu w nawias wszystkiego, co można poddać wątpieniu (Milner 2017: 45–49). Podmiot nie jest tu związany ze świadomością, nie jest świadomym „ja”, nie oznacza podmiotu wypowiedzi, nie oznacza osoby (nie oznacza więc określonej jednostki, np. mężczyzny z klasy średniej lub kobiety z klasy robotniczej). Jest raczej zakładany, a jeśli ujawnia się w mowie, to w specyficzny sposób.

Podmiot nie jest tożsamy z tym, co wypowiedane, ale jest oznaczany, ujawnia się poprzez wtrącenia, momenty zawahania, które ani nie potwierdzają, ani nie zaprzeczają wypowiedanej treści. Bruce Fink (1995: 38–39) komentuje ten sposób ujawniania się podmiotu w mowie, przywołując przykład Lacana i podając własny. Lacan pisze o ujawnianiu się podmiotu poprzez wtrącenie *ne* (przeczenie), pojawiające się na przykład w wyrażeniu *ne pas?* („nieprawdaż?”). W skróconej formie owo *ne* nie jest otwartym zaprzeczeniem, pełni funkcję wzmocnienia wypowiedzi, ale równocześnie wprowadza moment zawahania. Porównałbym to wyrażenie do polskiego kolokwialnego „co nie?”, które zdaje się zarazem podawać w wątpliwość treść wypowiedzi i nakłaniać odbiorcę do przyznania racji – typową odpowiedzią na takie wyrażenie jest aprobowane kiwnięcie głową. Polski odpowiednik jest jednak niedoskonały, ponieważ wspomniane przez Lacana *ne* nie jest wyrażeniem potocznym i ma również funkcję gramatyczną – jak pisze Fink, jest nie tylko zgodne z normą językową, ale wręcz spodziewane w pewnych wyrażeniach – podczas gdy polskie „co nie?” pełni funkcję potwierdzania zgody między rozmówcami, moment wahania jest więc dużo słabiej zaznaczony. Przykładem Finka jest angielskie słowo *but*, które najprościej można przetłumaczyć jako „ale”, jednak pełni też różne inne funkcje w wypowiedziach. W zdaniach typu *one cannot, but*, których przykłady podaje Fink, to samo słowo wyraża przeczenie i wzmocnienie, i o to też chodzi w oryginalnym przykładzie Lacana. Moment zawahania bierze w nawias treść wypowiedzi i zaznacza dystans, rozziew, to, że podmiot nie odnajduje się w pełni w łańcuchu znaczących w swojej wypowiedzi.

Jaki polski odpowiednik można by znaleźć dla tych przykładów? Polskie „nieprawdaż?” wyraża zarazem przeczenie i wzmocnienie, jest jednak nieco pretensjonalne w mowie i pełni niemal wyłącznie funkcję retoryczną. Na szczęście nie ma konieczności, aby znaleźć tylko jedną taką formę. Można poszukiwać jej we wszystkich formułach, które zdają sprawę z momentów, w których jest się zaskoczonym przez pytanie o własne pragnienie. Są to te wypowiedzi, w których odkrywamy konfuzję spowodowaną własnymi



zachowaniami: kiedy wyjaśniamy swoje przejęzyczenia, gafy i nieporozumienia, które wskazują na wymiar pragnienia. Podmiot ujawnia się przez te formuły o tyle, o ile owo wahanie nie jest świadomą grą wypowiadającego, ale zaskakuje go – precyzyjniej mówiąc, zaskakuje jego „ja”, odsłania rozziw podmiotu tam, gdzie „ja” wydawało się królować.

Te wszystkie typy dyskursu wahanie wskazują na wymiar pragnienia, które zawsze odniesione jest do Innego, którego nie należy mylić z innym jako podobnym do nas człowiekiem. Inny oznacza wirtualną istotę, będącą gwarantem języka i wymiany symbolicznej – kimś „trzecim”: w interakcji, gwarantem tego, że nie wyczerpuje się ona w rywalizacji z innymi ludźmi, ale zawiera odniesienie do prawa regulującego działanie symboli. W dyskursie nauk społecznych tego rodzaju problematyka symbolicznych związków wiąże się z kwestią daru i dystrybucji darów jako instytucji regulującej relacje społeczne. W psychoanalizie lacanowskiej podmiot jest rozpatrywany w relacji do pewnego fundamentalnego pytania formułowanego wobec Innego: „kim jestem?” (Lacan 2006: 459). Nasze pragnienie odnosi się zawsze do pragnienia Innego: to, czego pragnę, to pragnienie Innego, najważniejszą kwestią jest zatem odpowiedź na pytanie, co widzi we mnie Inny.

Tą drogą, jak sądzę, zbliżamy się do owego „podmiotu wahanie” i sposobu, w jaki jego istnienie może zostać zaznaczone. Uwidacznia się także różnica między tym podmiotem a „ja” (*ego*) jako pewną instancją psychiczną, podobnie jak różnica między podmiotem a jednostką obdarzoną konkretnymi cechami, takimi jak wiek, płeć, społeczne pochodzenie. Widać wreszcie, że ten podmiot nie może być w pełni obejmowany przez żadną tożsamość – nieważne, czy rozumianą jako spójne źródło sensu czy też jako patchwork połączonych elementów składających się na projektowaną jednostkę-optimum. Podstawowa korzyść z takiego wyróżnienia podmiotu polega na tym, by zjawisk będących kryzysem tego, co zrazu nazywano tożsamością, nie brać za kryzys podmiotowości jako takiej. Drugą korzyścią jest szansa, by precyzyjniej i za pomocą innych pojęć ująć zagadnienia związane z tożsamością.

## Od tożsamości do utożsamienia

Lepiej niż pojęcie podmiotu nadaje się do tego pojęcie identyfikacji – aby więc zrozumieć problem z tożsamością, warto odwołać się do czegoś, co można określić raczej jako utożsamienie. Jeśli tożsamość rozumieć jako odpowiedź na pytanie, „kim jestem”, to rozmaite identyfikacje są jednostkowymi próbami odpowiedzi na to pytanie. Na pytanie o tożsamość można więc odpowiadać rozmaicie, a każda z tych odpowiedzi wskazuje na pewien typ identyfikacji.

Psychoanaliza wskazuje, że identyfikacje nie są tożsame z tym, co aktualnie wiemy na swój temat. Kluczowe identyfikacje są w znacznej mierze nieświadome, czyli – odwołując się do zgrabnej definicji Lacana – są tym, co wiemy, nie wiedząc o tym. Brzmi to paradoksalnie, ale wyraża wartość rozważenia myśl: jeśli mówimy choćby, że jesteśmy kobietą czy mężczyzną (ale też katolikiem, Polką itd.), to oprócz tego, że wiemy, że grubsza, jakie są cechy definicyjne kobiety i mężczyzny, oprócz tego, że jesteśmy w stanie długo rozwozić się nad ich wizerunkami społecznymi, nasze przekonania są uzupełniane przez skojarzenia, których nie jesteśmy świadomi. Socjalizacja trwa długo, składają się na nią szeregi interakcji, struktur znaczących, obrazów, których byliśmy świadkami i które zostawiły w nas ślady. Niektóre z nich pozostawiają po sobie nieoczywiste skojarzenia, które nie mogą być wkomponowane w to, co wiemy, w sposób świadomy albo inaczej niż w trybie ledwie wyczuwalnej aluzji, ale nie oznacza to, że nie istnieją. Nie są to też treści, o których musimy spekulować: ujawniają się na różne sposoby, muszą być jednak wyinterpretowane z materiału – a typowym materiałem psychoanalizy są przecież nie tylko wypowiedzi pacjentów, ale także (a może przede wszystkim) mity, literatura, ważne wydarzenia historyczne i tym podobne, słowem – wszystko to, co jest też skądinąd typowym materiałem nauk społecznych (i nauk o kulturze). Nie należy też tych treści mylić z „pełnią”: nieświadome skojarzenia nie mogą być „dodane” do świadomych, by można było dzięki nim otrzymać pełny obraz tego, co znaczy być kobietą czy Polakiem. Jeśli pewne treści pozostają nieświadome, to właśnie dlatego, że nie przystają do reszty: ludzkie identyfikacje nie składają się w spójne całości – jest tak choćby z ową obiegową klasyfikacją tożsamościową, jaką jest „Polak-katolik” – ta zbitka słowna już wyraża pęknięcie między narodowym partykularyzmem a religijnym wymiarem powszechności.

Interesujące aspekty identyfikacji przedstawia Freud w relatywnie późnym, pochodzącym z 1923 r., tekście *Ego i Id*. Freud twierdzi przede wszystkim, że identyfikacje są powiązane z „wyborem obiektu” – a więc z miłosnymi wyborami podmiotu (choć należy je też od wyboru obiektu odróżnić, por. uwagi Freuda w 2009b: 86). Ponieważ najwcześniejsze wybory miłosne człowieka są otoczone zakazami i niemożliwe do zrealizowania w rodzinie, wyjściem z sytuacji w strukturze psychicznej jest identyfikacja z kochanym obiektem, oznaczająca częściowe przejęcie jego cech. Dzięki temu można wyrzec się obiektu (czego wymagają zakazy), a równocześnie osłabić stratę dzięki zaoferowaniu jakiejś części siebie jako zastępcy zakazanego obiektu. W tym samym tekście Freud twierdzi, że właśnie ja jest sumą takich przeszłych związań z różnymi obiektami, oferującą się temu,

czyli nieświadomości, jako obiekt miłosny. Jest więc też sumą obronnych identyfikacji. Nie inaczej jest z inną instancją, kojarzoną powszechnie z modelem freudowskim, czyli podstawową formą idealizacji: superego lub, jak również nazywa go Freud w przywołanym tekście, *ideałem ego*. Ideał ego, będąc śladem pierwotnej i najsilniejszej identyfikacji z obiektem, jest także skrajnie ambiwalentny – wyraża bowiem wiele cech, które są wzorcowe („musisz być taki jak ja”), i takich, które są zakazane („nie wolno ci być takim, jak ja”)<sup>2</sup>.

Ten bogaty tekst wskazuje na cały zestaw cech identyfikacji: po pierwsze, są wielorakie. Po drugie, mogą zawierać sprzeczne cechy. Po trzecie, ich wielorakość i ambiwalencja jest dla podmiotu źródłem cierpienia. Stąd przyjmowane są zawsze w sposób złożony, teatralizowany, niepełny (bo są jedynie częściowe i implikują nieprzyjemną dla podmiotu treść). Dodajmy jeszcze, odwołując się do wcześniejszego ujęcia problemu z tekstu *Psychoanaliza zbiorowości i analiza „ja”*, że najczęściej wiążą się z treścią jakoś ograniczoną: Freud zawęży je wręcz do jednej kluczowej cechy (Freud 2009b: 87).

Oczywiście, większość identyfikacji, o ile rozgrywają się one w obszarze jakoś zorganizowanych opozycji, to identyfikacje przede wszystkim symboliczne: odnoszą się do pewnego pola, ustrukturyzowanego na podobieństwo języka, które najłatwiej można zrozumieć jako pole powiązanych w pewien porządek elementów znaczących. Nazwą psychoanalizy (precyzyjniej: tej szkoły, którą wiąże się z nazwiskiem Lacana) dla takiego pola jest pojęcie porządku symbolicznego, a dla ludzkich działań w ramach tego pola – działanie w „rejestrze symbolicznego”. Przykładem identyfikacji tego rodzaju są momenty, kiedy zajmujemy miejsce w pewnej strukturze pozycji: np. zmiana miejsca w rodzinie (z dziecka na rodzica, z osoby samotnej na osobę w związku) wymaga jakiejś formy identyfikacji symbolicznej z pozycją w strukturze relacji międzyludzkich.

Inne odpowiedzi na pytanie o to, kim jestem, nie mają charakteru językowego, ale są na przykład identyfikacjami z pewnym obrazem siebie (lub innego) – obrazem przyciągającym uwagę, ośrodkowym dla naszego sposobu widzenia samych siebie. Jak twierdził Lacan (1987), na tej drodze buduje się identyfikacja dziecka z własnym ciałem jako całością, która może być koordynowana właśnie poprzez obraz, odbicie lustrzane jako reprezentację obrazu siebie. Identyfikacji tego typu także towarzyszy znaczący, ponieważ akompaniamentem dla spojrzenia dziecka w lustro jest zazwyczaj mowa innych osób.

---

<sup>2</sup> Koncepcji tej nie należy mylić z wprowadzonym przez Lacana rozróżnieniem ideału ego i ego idealnego (na ten temat zob. Žižek 2008a: 97–99).

Identyfikacje ujawniają więc ciekawy paradoks: to, w jaki sposób widzimy i rozumiemy siebie, otrzymujemy z zewnątrz, w postaci pozycji w ramach porządku symbolicznego i w postaci istotnych obrazów. Dla przykładu, identyfikacja narodowa zazwyczaj oznacza identyfikację z jakąś pozycją w ramach klasyfikacji językowych (co oznacza „być Polakiem” wobec, dajmy na to, „bycia Niemcem”, określa się zazwyczaj językowo, jedna kategoria bowiem zakłada istnienie kategorii innych), ale zawiera także komponenty wyobrazeniowe w postaci np. pewnego obrazu siebie, który będzie zarazem podstawą miłości i nienawiści, zarówno do „swoich”, jak i „obcych”. Psychoanaliza, według mojej wiedzy, nie pozwala przewidywać, na jakiej drodze wybiera się te, a nie inne znaczące, i te, a nie inne obrazy. Są pewne zwyczajowe drogi tego procesu, ale stanowią one generalizowane z doświadczenia reguły. Pewne jest natomiast to, że teoria psychoanalityczna odżegnywała się od biologicznego schematu, który czyniłby takie identyfikacje koniecznymi fazami rozwoju (zob. np. Lacan 2015: 297). W sposobie, w jaki podmiot radzi sobie z identyfikacjami, istotna jest jego historia i relacje społeczne, w których jest zanurzony. Także naturalizacja utożsamień – na przykład w formie przekonania, że jesteśmy typowymi przedstawicielami własnego narodu (lub przeciwnie, że jesteśmy jego wyrzutkami czy częścią przeklętą) – wynika z relacji, w których ustanawia się podmiot.

## Konsekwencje

Wprowadzając to podstawowe rozróżnienie między podmiotem a treścią określaną przez niego (bądź przez innych) jako jego tożsamość oraz, z drugiej strony, rozróżniając i przenosząc nacisk z tożsamości na utożsamienie, możemy zauważyć kilka interesujących kwestii.

Po pierwsze, stany, które nazywa się „kryzysami tożsamości”, nie są tożsame z kryzysem podmiotu (choć z pewnością osłabiają jego zdolność działania, a niejednokrotnie także jego subiektywne poczucie istnienia). Lepiej rozumieć je jako kryzysy utożsamienia, związane z tym, że porządek symboliczny, podobnie jak agresywne czy miłosne wyobrażenia, jest podatny na zmiany. Pewne znaczące mogą tracić na znaczeniu, inne zyskiwać, co jest istotne dla sposobu, w jaki jesteśmy włączeni w rejestr symbolicznego i możliwe w nim operacje. Przykładem takiej zmiany w rejestrze symbolicznego są wydarzenia rewolucyjne, takie jak upadek pewnej zasady rządzenia i ustanowienie innej (np. obalenie monarchii i zastąpienie jej republiką).

Podobny efekt mają zasadnicze zmiany prawne i instytucjonalne – np. upadek państwa, jego podział i związana z tym zmiana statusów prawnych. W tym sensie upadek państwa polskiego jest rodzajem fundującej traumy, która ma zasadnicze znaczenie dla samopostrzegania podmiotów identyfikujących się symbolicznie z polskością przez całą dobę nowoczesną. Podobnie jest z obrazami samych siebie, które również podatne są na kryzysy – w tym sensie każda porażka jest w jakiejś mierze rozpoznawana także jako kłam zadany pozytywnemu obrazowi siebie, z którym identyfikują się całe grupy.

Po drugie, utożsamienia, jak wspominałem wyżej, mają najczęściej charakter pewnego emblematu. Rozpoznała to choćby Jadwiga Staniszkis, opisująca w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku fenomen czegoś, co nazwała „pęknięciem potocznej świadomości”. Komentowane przez nią badania pokazywały, że osoby na poziomie deklaracji identyfikujące się najsilniej z etosem przypominającym solidarnościowy i najbardziej opozycyjne wobec władzy w warstwie zgeneralizowanych ocen moralnych nie były wcale najsilniejszymi zwolennikami zmian ustrojowych. Te same osoby potrafiły na poziomie deklaracji quasi-tożsamościowych wyrażać skrajny dystans wobec ustroju społecznego, a równocześnie pozytywnie odnosiły się do poszczególnych rozwiązań faktycznie funkcjonujących w realnym socjalizmie (Staniszkis 2006: 254–255). Autorka bardzo słusznie zauważa, że silne identyfikacje tożsamościowe zyskują na atrakcyjności właśnie dzięki temu, że są abstrakcyjne – wcale nie muszą łączyć się z praktykami i nie muszą być spójne z innymi poglądami na konkretne sprawy. Nie wymagają zmiany siebie i swojego otoczenia, pełnią jednak silną rolę jako zbiór wyidealizowanych treści. Ten naddatek ogólności, oderwania od konkretnego codziennego życia, nazwałbym właśnie aspektem tożsamości jako emblematu.

Wiąże się to z kolejną cechą, którą jest zarazem pewien naddatek (naddatek afektacji, naddatek wyrazu), jak i potencjalna krótkotrwałość: tak, jak kończy się przedstawienie, tak jednostki utożsamiające się z kimś lub czymś mogą uznać w pewnym momencie, że „gra jest skończona”. Jest to widoczne w fenomenie „byłych tożsamości”, z których w Polsce jedną z wyrazistszych jest choćby kategoria „byłego komunisty”, czyli, mówiąc precyzyjnie, kogoś, kto utożsamiał się niegdyś, ale nie utożsamia się już dłużej – narracje takich osób często przypominają narracje duchów, „byłych osób”.

Po trzecie, warto jeszcze raz podkreślić wielorakość identyfikacji. Utożsamienia podążają różnymi drogami. Rozpatrywane na poziomie intersubiektywnym przypominają owe nagłe „prądy społeczne”, które na chwilę odmieniają działanie i myślenie jednostki poza jej wiedzą (Durkheim 1968: 33–34). W tych momentach pewne obrazy, słowa, a nawet cechy osobiste

stają się silnie „naładowane”, działają przyciągająco bądź odpychająco. Przyciągają miłosne przywiązanie (któremu najczęściej towarzyszy identyfikacja) lub – przeciwnie – prowokują wstręt (jak w przypadku uprzedzeń). Czasem wstręt i fascynacja spotykają się, przyciągnięte przez ten sam niepokojący szczegół.

Możemy znaleźć różne przykłady, które oddają działanie owych elementów. Proponuję znów skierować się w stronę domeny politycznej, konkretniej – do analiz narodowego socjalizmu. Liderzy nazistowscy byli w wyraźny sposób teatralni, przesadni, a nawet karykaturalni w swojej ekspresji. Theodor W. Adorno zauważył, że ta „klownada” nie tylko nie była dla nich przeszkodą w zdobyciu i utrzymaniu władzy, ale była dokładnie tym, czego oczekiwała publiczność propagandowego rytuału, sama daleka od emocjonalnej prostolinijności i naiwności (Adorno 1994: 166–167). Emocjonalna przesada mówcy połączona ze stereotypizacją wypowiedzi składają się na swego rodzaju „znak tożsamościowy”, który stanowi dla widzów podwójną gratyfikację. Pozwala przerwać tabu, które „społeczeństwa klasy średniej nakładają na wszelkie ekspresywne zachowania (Adorno 1994: 166), po drugie, elokwencja mówcy pozwala milczącemu „człowiekowi z tłumu” odegrać się za własne milczenie (Adorno 1994: 167).

Zawieszam na chwilę sąd o tym, czy Adorno miał rację we wszystkich elementach swojej wypowiedzi, zwróciłbym natomiast uwagę na jedno, w naszym kontekście interesujące, przypuszczenie. Te same elementy w nazistowskim teatrze władzy, które mogą uderzać dzisiaj jako odstręczające: np. histeryczny, zachrypnięty głos *Führera* czy groteskowo modulowany głos jego ministra propagandy, mogły swego czasu działać także jako elementy przyciągające uwagę, jako „haczyki” na słuchaczy spragnionych właśnie, jak pisze Adorno, naddatku teatralności – wielkiego, masowego teatru, jakim w dużej mierze był zewnętrzny wizerunek nazizmu. To, co może uderzać w historii, to niestandardowość owych elementów przyciągających i odpychających, często uderzająca właśnie arbitralnością w historycznych przykładach tego, co ubóstwiane lub wyszydzane w innych. Ta arbitralność przypomina, że ów społeczny prąd prowadzący do utożsamienia lub dezidentyfikacji osiąga moment, po którym wyczerpuje się, zostaje zużyty.

Te szkicowe uwagi nie wyczerpują, rzecz jasna, wszystkich implikacji zastosowania psychoanalitycznych pojęć, jednak pomagają, mam nadzieję, rozświetlić problematykę tożsamości, która tak często przypomina gabinet luster, mniejsza o to, czy wiernych czy zniekształcających, ustawionych jednak w taki sposób, że trudno rozpoznać wśród nich podstawowe kierunki.

Przedstawiane tu pojęcia mają właśnie charakter analityczny, co oznacza, że całość obrazu (tożsamości jako społecznych „ognisk sensu” i kulturowych patchworków) rozbijają na elementy składowe, czasem tak niepozorne, jak zaraźliwe manieryzmy, których rozprzestrzenianie świadczy jednak o ciągłym działaniu mechanizmów utożsamienia.

## Literatura

- Adorno Th. (1994), *Anti-Semitism and Fascist Propaganda*, w: idem, *The Stars Down to Earth*, London: Routledge.
- Castells M. (2008), *Siła tożsamości*, przeł. S. Szymański, Warszawa: PWN.
- Cooper C. (2015), *Entrepreneurs of the Self: The Development of Management Control Since 1976*, „Accounting, Organisations and Society” nr 47.
- Durkheim E. (1968 [1895]), *Zasady metody socjologicznej*, przeł. J. Szacki, Warszawa: PWN.
- Fink B. (1995), *The Lacanian Subject*, Princeton: Princeton University Press.
- Foucault M. (1999), *Prawdziwa płęć*, przeł. A. Lewańska, w: idem, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, wybór i oprac. T. Komendant, przeł. T. Komendant, B. Banasiak i in., Warszawa: Aletheia.
- Foucault M. (2010a), *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, przeł. M. Herer, Warszawa: PWN.
- Foucault M. (2010b), *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Foucault M. (2011), *Narodziny biopolityki*, przeł. M. Herer, Warszawa: PWN.
- Freud S. (1976 [1923]), *Ego i Id*, w: idem, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa: PWN.
- Freud S. (2007 [1900]), *Objaśnianie marzeń sennych*, przeł. R. Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Freud S. (2009a), *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. R. Reszke, w: idem, *Pisma społeczne*, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Freud S. (2009b), *Psychologia zbiorowości a analiza „ja”*, przeł. R. Reszke, w: idem, *Pisma społeczne*, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Giddens A. (2007), *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa: PWN.
- Irigaray L. (2003), *Rynek kobiet*, przeł. A. Araszkiewicz, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” nr 1(3).
- Lacan J. (1987), *Stadium zwierciadła jako czynnik kształtujący funkcję ja w świetle doświadczenia psychoanalitycznego* (Referat na XVI Międzynarodowym Kongresie Psychoanalitycznym, Zurich, 17 lipca 1949), „Psychoterapia” nr 4.
- Lacan J. (2006), *On a Question Prior to Any Possible Treatment of Psychosis*, w: idem, *Ecrits*, przeł. B. Fink, New York–London: W. W. Norton & Co.
- Lacan J. (2007), *The Other Side of Psychoanalysis. The Seminar of Jacques Lacan. Book XVII*, przeł. R. Grigg, New York–London: W. W. Norton & Co.
- Lacan J. (2015), *Anxiety. The Seminar of Jacques Lacan. Book X*, przeł. A.R. Price, Cambridge: Polity Press.

- Legendre P. (2010), *Inny wymiar prawa*, przeł. A. Dwulit, „Kronos” nr 3.
- Milner J.C. (2017), *Dzieło jasne. Lacan, nauka, filozofia*, przeł. M. Gusin, Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Platon (2009), *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Staniszkis J. (2006), *Ontologia socjalizmu*, Kraków–Nowy Sącz: Ośrodek Myśli Politycznej, Wyższa Szkoła Biznesu – National Louis University, Wydawnictwo DANTE.
- Theweleit K. (2016a), *Męskie fantazje*, przeł. M. Falkowski, M. Herer, Warszawa: PWN.
- Theweleit K. (2016b), *Śmiech morderców. Breivik i inni. Psychogram przyjemności zabijania*, przeł. P. Stronciwilk, Warszawa: PWN.
- Žižek S. (2000), *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*, London–New York: Verso.
- Žižek S. (2008a), *Lacan. Przewodnik Krytyki Politycznej*, przeł. J. Kutyla, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Žižek S. (2008b), *O wierze*, przeł. B. Baran, Warszawa: Aletheia.
- Žižek S. (2008c), *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa*, przeł. A. Górny, Warszawa: Muza.



HANNA MAMZER



## LUZKA TOŻSAMOŚĆ WOBEC EKOKOLONIALIZMU

ABSTRACT. Hanna Mamzer, *Ludzka tożsamość wobec ekokolonializmu* [Human Identity and Eco-colonialism] edited by E. Smolarkiewicz, J. Kubera, „Człowiek i Społeczeństwo” vol. XLIV: *Tożsamość i identyfikacje. Propozycje teoretyczne – doświadczenia badawcze* [Identity and identifications. Theoretical proposals – research experiences], Poznań 2017, pp. 49-64, Adam Mickiewicz University. Faculty of Social Sciences Press. ISSN 0239-3271.

Contemporary reality of everyday functioning of postmodern humans, provokes deep changes in thinking of human identities and human relations in natural and cultural surroundings. Human sciences have to confront the fact, that it is no longer possible to divide human identities from those of non-humans. The connections between human and non-humans are clear and significant, and they are reflected on by the most prominent thinkers in the fields of social sciences (W. Kymlicka) and ecology (E.O. Wilson), at the same time. Understanding human identity requires connecting it with its natural surrounding, again. And this surrounding shall not be divided into “natural” and “cultural” ones anymore. Clarity of such divisions is seriously questioned by impossibility of drawing clear border lines between them. Such thinking creates new context for understanding humans. And this requires new tools as well: therefore it becomes very clear that humanities/social sciences and real science need to speak one voice.

Hanna Mamzer, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Instytut Socjologii, ul. Szamarzewskiego 89c, 60-658 Poznań, e-mail: mamzer@amu.edu.pl

W niniejszym tekście, proponuję zrewidować dwa utarte schematy myślenia o tożsamości podmiotu.

Po pierwsze, już na dobre przyjęło się, nie tylko w polskiej humanistyce i naukach społecznych, by pisać o tożsamości indywidualnej lub zbiorowej w różnych odsłonach, ale tylko odnośnie do tożsamości ludzkiej, traktowanej jako oderwana od otoczenia przyrodniczego, w zamian osadzona

w kontekście kulturowym. W tym sensie tożsamość podmiotu ludzkiego stała się niejako fenomenem, opisywanym jedynie w odniesieniu do człowieka postawionego na piedestale antropocentryzmu, nienawiązującego w żaden sposób do tożsamości innych, nie-ludzkich podmiotów. Taka refleksja nad ludzką tożsamością dominowała w humanistyce polskiej przez ostatnie kilkanaście lat<sup>1</sup>. Bezspornie wynika to ze społeczno-kulturowego kontekstu polskiego społeczeństwa, osadzonego w realiach przechodzenia z systemu totalitarnego do systemu demokratycznego; z kulturowej izolacji do kontaktu z odmiennością kulturową; z koncentracji na grupowym myśleniu do myślenia w kategoriach „ja” oraz z życia w świecie zdominowanym przez zewnętrznie lokalizowane poczucie kontroli do życia, w którym dominuje uwewnętrznienie tegoż poczucia. W takich warunkach konieczny był szczególnie namysł nad tożsamościami zbiorowymi, ale co za tym idzie – także nad tożsamościami autonomizujących się jednostek, funkcjonujących w globalizującym się świecie. Poszukiwania poznawcze związane ze specyfiką tożsamości społecznych (kulturowych, etnicznych, grupowych itd.) zmierzały do udzielenia odpowiedzi na pytania: Jak wyodrębnić tożsamość grupy z większej społeczności, by jej nie alienować? Jak budować relacje z nowo powstającymi autonomicznymi społecznościami, które dotąd jako takie nie istniały?<sup>2</sup> Jak zachować swoją tożsamość przy wchodzeniu w większe struktury? Z jakich elementów tożsamościowych można zrezygnować, a jakie trzeba utrzymać, by nie mieć poczucia zatracenia własnego społecznego ja?<sup>3</sup> Wreszcie: jak zachować swoją unikatowość w unifikującym procesie globalizacji? Widać wyraźnie, że te wszystkie dylematy miały związek z dynamicznymi procesami społeczno-politycznymi przełomu XX i XXI w. Na poziomie tożsamości jednostkowych najważniejsze stawiane pytania przyjmowały postać następującą: Czy jednostka przejmuje tożsamość od innych ludzi, czy tworzy ją?<sup>4</sup> Z jakich elementów tę indywidualną tożsamość budować?

<sup>1</sup> Kiedy w 2002 r. publikowałam *Tożsamość w podróży*, refleksja polskiej humanistyki w tym zakresie była nader skromna. Ograniczała się do ponowoczesnych wzorów osobowych Zygmunta Baumana (por. 1993) i psychoanalitycznie zorientowanych prac nawiązujących do E.H. Eriksona (por. 2004).

<sup>2</sup> W odniesieniu do rozpadu starych, dużych struktur państwowych w rodzaju ZSSR czy Jugosławii.

<sup>3</sup> Szczególnie w kontekście włączania się poszczególnych państw do Unii Europejskiej.

<sup>4</sup> Dylemat związany z widocznym przeskokiem z trybu działania społeczeństw kolektywnych (wymuszonego przez komunizm), w których – jak w społeczeństwach tradycyjnych – tożsamość jednostki była odzwierciedleniem tożsamości społeczności oraz jej statusu w tejże społeczności. Podobnie rzecz ujmowali symboliczni interakcyoniści czy w ramach antropologii Margaret Mead 1978 – pisząca o społecznościach postfiguratyw-

Kiedy jej tworzenie się kończy? Czy można ją modyfikować, a jeśli tak, to jak dalece wolno w nią ingerować?<sup>5</sup> Wszystkie te dylematy były bezpośrednim odzwierciedleniem procesów psychospołecznych zachodniej rzeczywistości kulturowej. Stopniowo wymusiły one stawianie pytań o moralność i granice etyki w procesach związanych z tworzeniem i modyfikowaniem tożsamości. Na metapoziomie refleksji nad tożsamością wymuszały też wprowadzenie pewnych pytań porządkujących: Jak klasyfikować tożsamości? Czy można je jakoś dzielić? Jakie zachodzą między nimi związki?

Drugi schemat myślenia o tożsamości zawdzięczamy wspomnianej wcześniej globalizacji i temu, że w świecie mobilnych ludzi zakorzenienie w miejscu stało się rzadkością, a wręcz stanem ocenianym jako *passee*. Jak pisał Zygmunt Bauman (2000), udział w globalizacji oznacza mobilność. Osoby niemające możliwości, by się przemieszczać, podróżować, zmieniać społeczne i kulturowe konteksty, migrować pomiędzy warstwami stratyfikacyjnymi społeczności, nie są uczestnikami globalizacji i stają się społecznym marginesem przeznaczonym „na przemiał” (por. Bauman 2004b). Te tendencje popchnęły humanistów do myślenia o tym, że człowiekowi nie jest potrzebne osadzenie w jakimś konkretnym ułokowaniu przestrzennym, że podmiot ludzki może sobie bez tego doskonale radzić, utrzymując swoją tożsamość osadzoną przede wszystkim we własnych procesach psychicznych, stanowiących oparcie dla chwiejności otaczającego świata. Pisałam o tym w innym miejscu (2008), polemizując z koncepcją Anthony’ego Giddensa poczucia bezpieczeństwa ontologicznego, które to pojęcie formułował on tak, że nie mogło mieć odniesienia do sposobu działania społeczeństw ponowoczesnych, a jedynie do społeczeństw o charakterze społeczności tradycyjnych. Giddensowski ujęcie poczucia bezpieczeństwa ontologicznego zakładało jego osadzenie w przewidywalności otoczenia i tego, co się w nim dzieje. Taka przewidywalność ma miejsce w społecznościach tradycyjnych, zmieniających się powoli, gdzie zmiana jest ewenementem, a nie normą,

---

nych. W społeczeństwach prefiguratywnych (według typologii Mead), zwanych najczęściej ponowoczesnymi, tożsamość indywidualna stała się „zadaniem do wykonania”, co podkreślali jednym głosem Zygmunt Bauman (2004a) i Anthony Giddens (2002).

<sup>5</sup> Po przejściu od tożsamości nadanej do tożsamości tworzonej okazało się, że jej modyfikacje są w zasadzie nieograniczone – nie tylko na poziomie psychologicznym czy psychospołecznym. Wraz z dynamicznym rozwojem technologii, szczególnie medycznych, ingerowanie w warstwę somatyczną nie jest dużym wyzwaniem: powszechność operacji plastycznych (w tym także tych wchodzących w bardziej złożone procesy, jak modyfikacja płci) powoduje, że zniesione zostały granice autokreacji (por. eksperymenty artystyczne Orlan, <http://www.orlan.eu/> [1.01.2018]).

i gdzie wzorcem funkcjonowania ludzi jest przyroda ze swoją przewidywalnością. W społeczeństwach ponowoczesnych, skrajnie odmiennych, gdzie norma to zmiana, i to niesłychanie dynamiczna, nie ma możliwości budowania poczucia przewidywalności świata na otoczeniu zewnętrznym. Tym oparciem musi być wewnętrznie ulokowane przekonanie podmiotu o tym, że jego kompetencje i zdolność radzenia sobie ze zmiennością otoczenia są niezmiennym antidotum na jego nieprzewidywalność. To lokowanie poczucia bezpieczeństwa ontologicznego wewnątrz podmiotu, a w zasadzie w jego wewnętrznych zdolnościach i procesach psychicznych, wzmacniało myślenie o świecie w taki sposób, że wskazywało na to, iż człowiek może dobrze funkcjonować bez osadzenia w konkretnym miejscu, że jego efektywność pragmatyczna oraz refleksyjna nie muszą być związane z fizycznie wyznaczonym miejscem.

Do myślenia o tożsamości człowieka jako oderwanej od miejsca zachęca także Jerzego Kmity (Banaszak i Kmita 1994) społeczno-regulacyjna koncepcja kultury. Według niej kultura stanowi rzeczywistość myślową złożoną z sądów normatywnych i dyrektywalnych respektowanych w danej społeczności. Ta niezwykle kusząca intelektualnie propozycja pozwala oderwać tożsamość od bezpośrednich powiązań z etnicznością czy narodowością. W dobie wszechogarniającej globalizacji takie myślenie o kulturze stało się bardzo atrakcyjne: przenosiło bowiem rozumienie kultury z odniesień do konkretnych artefaktów kulturowych, na poziom myślenia o wartościach i ich zachowaniowego respektowania. Można było w ten sposób mówić o kulturze jako o fenomenie pozwalającym na identyfikowanie się z nim także poza granicami kraju pochodzenia osoby. Można więc było mówić o tym, że przemieszczanie się w przestrzeni, zmiana miejsca życia czy długotrwałego pobytu nie musi wpływać na erozję poczucia przynależności do kultury pochodzenia, a co za tym idzie – identyfikacji kulturowej.

Dzisiaj obydwie te schematy myślenia o tożsamości podmiotu ludzkiego: jako tożsamości człowieka w ujęciu antropocentrycznym i tożsamości oderwanej od miejsca w przestrzeni, są przynajmniej osłabione. Można pokusić się o tezę bardziej radykalną, wymagającą poważnego namysłu. Zgłaszała to już Francis Fukuyama (1997), sugerując, że zagubiony w świecie zatomizowanych jednostek, prędzej czy później człowiek „ponowoczesny” będzie musiał się zwrócić ku małym społecznościom lokalnym, które dają oparcie, poczucie więzi i wspólnoty, a co za tym idzie – poczucie bezpieczeństwa. Wedle Fukuyamy miały one być też antidotum na unifikujący wpływ globalizacji, prowadzący do takiego stopnia homogenizacji kulturowej, która niszczy przekonanie podmiotu o jego unikatowości,

sprawstwie i sensie podejmowania działań wskazujących na jednostkową wartość (choć i to samo można odnieść do poziomu funkcjonowania społeczności). Fukuyamy propozycja rozwijania społeczności lokalnych stała się proroczym wezwaniem do inwestowania w rozwój i umacnianie relacji międzyludzkich, opartych na bezpośredniości (umownej) i odnoszących się do konkretnych innych podmiotów oraz do miejsca. Spodziewam się, że niewielu, podejmując refleksję nad propozycją Fukuyamy, widziało w niej zapowiedź rozwoju lokalnych społeczności w takim wymiarze, jaki jest dziś w Polsce widoczny. To właśnie małe społeczności stanowią dzisiaj przeciwwagę dla działań i procesów o charakterze „głównego nurtu”<sup>6</sup>. Widać dziś w polskim społeczeństwie narastający ruch małych stowarzyszeń, reprezentujących społeczności lokalne i ich interesy<sup>7</sup>, przeciwstawiających się skutecznie odgórnemu narzucanym rozwiązaniom.

O zagadnieniach związanych z tożsamością można myśleć wielopoziomowo: w bardzo konkretnym wymiarze odnoszącym się do rozstrzygnięć o charakterze niemal pragmatycznym (lub wprost pragmatycznym) aż do poziomu meta, gdzie samo pojęcie tożsamości jest ujmowane jako pretekst do rozważań o kondycji ludzkiej w otaczającym ją świecie. Odnosi się to zarówno do zakresu jednostkowego, indywidualnego, jak i społecznego, zbiorowego. Dlatego, po tym, jak humanistycznie zostały już opracowane wątki opisujące tożsamość ludzką w wymiarze jednostkowym oraz zbiorowym, warto dziś te ustalenia skonfrontować z trendami silnie wkraczającymi w humanistyczną refleksję nad istotą podmiotowości, a co za tym idzie – nad istotą tożsamości ludzkiej. Jednym z tych nurtów jest posthumanistyczne reflektowanie nad światem, na powrót łączące ludzi z ich otoczeniem biologicznym, modyfikującym, ale i integrującym już przyjęte sposoby myślenia o specyfice i roli podmiotów ludzkich.

We współczesnej refleksji na temat tożsamości ludzkiego podmiotu dopiero od niedawna podejmuje się rozważania nad posthumanistycznie zorientowanym konfrontowaniem tożsamości ludzi i nie-ludzi. Jest to podejście, którego nie sposób dłużej ignorować, bowiem humanistyczna

---

<sup>6</sup> Mam na myśli społeczne reakcje na zmiany polityczne i przez polityków wprowadzane modyfikacje procesów, instytucji i regulacji społecznych. Pisałam o tym (Mamzer 2016a; 2016b), podkreślając niestandardowe i twórcze zachowania społeczności lokalnych – zmierzające nawet w kierunku obywatelskiego nieposłuszeństwa w rozumieniu H.D. Thoreau (por. 2011).

<sup>7</sup> Przykładem takiej lokalnej aktywności może być wprowadzanie budżetów obywatelskich w Polsce – pierwszy został uchwalony w Sopocie w 2011 r. dzięki inspiracji Sopotkiej Inicjatywy Rozwojowej, zob. <http://budzetyobywatelskie.pl> [28.12.2017].

refleksja zmierza jednoznacznie ku równouprawnieniu podmiotów ludzkich i nie-ludzkich. W tym kontekście wymaga przywołania kanoniczna praca Sue Donaldson i Willa Kymlicki, zatytułowana *Zoopolis* (2011). Ta książka, mało znana w Polsce, w radykalny sposób zmienia myślenie o człowieku i jego relacjach z otoczeniem. Kymlicka, jako niekwestionowany autorytet w dziedzinie refleksji nad polityką wielokulturowości, orędownik wyrównywania deficytów w zakresie kapitału kulturowego mniejszości etnicznych (w szczególności Kanady), poprzez stwarzanie rządowo sankcjonowanych programów promujących politykę multikulturalizmu działał na rzecz sprawiedliwego traktowania grup mniejszościowych przez zastosowanie ram liberalizmu. Dwa podstawowe rodzaje mniejszości w jego ujęciu to grupy imigranckie (lub wielonarodowościowe) oraz mniejszości narodowe (jak na przykład Maorysi w Nowej Zelandii czy australijscy Aborygeni). Kryteria uznania społeczności za mniejszość narodową to: (1) jej obecność na terenie danego państwa przed powstaniem tego państwa (lub w momencie jego tworzenia – jako struktury administracyjnej); (2) samorządność tych grup etnicznych i historia ich suwerennego rządzenia; (3) wspólna kultura; (4) wspólny język; (5) zarządzanie społecznością poprzez stworzenie instytucji. Zastosowanie tych kryteriów pozwoliło myślicielowi na wyodrębnienie grup określanych mianem pierwszych narodów (*first nations*) oraz grup wieloetnicznych innego pochodzenia. Pierwsze narody zasługują na uzyskanie dostępu do wyjątkowych praw ze względu na ich kolosalną i niepowtarzalną rolę w tworzeniu tożsamości danego narodu jako całości. Grupy etniczne innego rodzaju, pojawiające się niejako na „własne życzenie” w danej większości, muszą się już dostosowywać do większości i prawa im należne powinny być mniejsze. Na nich też spoczywa odpowiedzialność zintegrowania się z większością, dominującą grupą kulturową. Prawa im należne powinny być mniejsze niż te przysługujące pierwszym narodom, ale mimo wszystko powinny im przynależeć. W pracy z 1996 r. roku *Multicultural Citizenship* Kymlicka dowodzi, że zasada przyznawania różnych praw różnym grupom ze względu na ich tożsamość jest spójna z założeniami liberalizmu i koresponduje z wartością, jaką są prawa obywatelskie. Główny powód, dla którego Kymlicka podejmował w swoich poznawczych pracach tematykę równouprawnienia mniejszości etnicznych, było jego głębokie przekonanie o tym, że większości społeczne traktują grupy mniejszościowe w sposób wyzyskujący, wręcz eksploatujący. Szczególnie eksploatowane (aż do fizycznej eksterminacji) były/są *first nations*. Głęboka niezgoda filozofa na taki stan rzeczy sprowokowała go do podjęcia pracy intelektualnej zmierzającej do budowania i promowania polityki wielokulturowości, pomyślanej

tak, by w jak najefektywniejszy sposób dokonać reperacji strat poniesionych przez pierwsze narody na skutek działań kolonizacyjno-eksploacyjnych realizowanych przez dominujące kultury napływowe. Kwestie powiązań pomiędzy tożsamością jednostki i grupy, pomiędzy identyfikacjami a zróżnicowaniem kulturowym, przemieszczaniem (w sensie relokacji mniejszości) a przywiązaniem do miejsca, są tutaj bardzo czytelne.

Kontynuując wątek społecznie sankcjonowanego eksploatowania jednej kategorii społecznej przez inną, w 2011 r. wraz z Sue Donaldson Kymlicka podjął refleksję nad problemem statusu ostatniej, jego zdaniem, kategorii eksploatowanej we współczesnym świecie: zwierząt nie-ludzkich. W *Zoopolis* autorzy przyjmują (jak cały posthumanizm w ogóle), że ludzie są biologicznie związani ze swoją przeszłością ewolucyjną i nie można o nas mówić inaczej jak w kategoriach biologiczno-zwierzęcych. Nie ma to określenie ani funkcji dyskredytującej, ani pejoratywnej – przeciwnie, wskazuje na łączność człowieka z jego otoczeniem biologicznym oraz na powiązanie jego tożsamości z tożsamościami innych zwierząt. Donaldson i Kymlicka argumentują, że zwierzęta inne niż ludzie są przez ludzi bezprawnie zdominowane w sensie eksploatacyjnym. Po pierwsze, zostały zdefiniowane przez człowieka jako gatunki/nie-podmioty słabsze, gorsze, szkodliwe lub niższe. Po drugie, takie zdefiniowanie sankcjonuje realizowanie wobec nich zaawansowanych i rozbudowanych pragmatycznych praktyk eksploatacyjno-wyniszczających. Niezgoda autorów na takie podejście sprowokowała ich do realizacji swoistego eksperymentu myślowego, zmierzającego do intelektualnej próby skonstruowania świata, w którym zwierzętom przynależą prawa obywatelskie. Zwierzęta pozaludzkie bowiem, jak argumentują, nie weszły do świata ludzi dobrowolnie. Świat ludzi został im narzucony poprzez odebranie przestrzeni życiowej w drodze postępującej antropopresji oraz przez odebranie praw (porównywalne z procesem delegitymizacji, stanowiącym element łańcucha dyskryminacyjnego<sup>8</sup>). To pozwoliło ludziom na fizyczne eksterminowanie nie-ludzi<sup>9</sup> służące konsumpcji w różnych formach. Dlatego też autorzy proponują wyróżnienie trzech typów zwierząt, którym to typom będą przyznane różne prawa. I tak: zwierzęta domowe powinny zyskać status

---

<sup>8</sup> W skład tego łańcucha wchodzi następujące procesy: emocjonalne dystansowanie się, dewaluacja, delegitymizacja (odebranie należnych praw), segregacja i eksterminacja. Pierwsze dwa etapy zachodzą w wewnętrznych procesach psychicznych człowieka. Etap trzeci stanowi przeniesienie efektów dwóch poprzednich etapów na poziomie społecznym. Dwa ostatnie elementy to działania na poziomie działań społecznych.

<sup>9</sup> Choć do pewnego momentu historycznego także i ludzi, w formie niewolnictwa czy tzw. *Human Zoo*.

współ-obywateli (*co-citizenship*), co wymusiłoby takie ich traktowanie, które bierze pod uwagę ich najlepszy interes i preferencje. Zwierzętom dzikim powinna przysługiwać suwerenność na ich własnym obszarze (rozumianym jako przestrzeń życiowa), co pozwoliłoby im na zachowanie gatunku, życie i prosperowanie pozwalające na przetrwanie. Gatunki tzw. graniczne (*Liminal animals*), zawieszane pomiędzy jedną a drugą kategorią (takie jak myszy, szczury, gołębie czy na przykład karaluchy), powinny być traktowane jako regularni mieszkańcy miast. Myślenie o takim traktowaniu zwierząt innych niż ludzie ma prowokować do refleksji na temat antropocentryzmu i jego dominacji wobec odmiennych form życia. Koncepcja Donaldson i Kymlicki jest rozbudowana i konfrontuje odbiorcę z radykalnymi tezami, którym jednak trudno odmówić racji, a które (wszystkie w zasadzie) wskazują na to, że hierarchia gatunków i stosunek do nich są ustalone i zdefiniowane przez człowieka, a nie stanowią obiektywnej prawdy o świecie.

„Zoopolis” jest eksperymentem myślowym podważającym dotychczasowy sposób myślenia o tożsamości i prawach człowieka oraz proponującym modyfikację obowiązujących umów społecznych, określających wzajemne relacje ludzi i nie-ludzi. Poprzez zarysowanie ekstremalnych możliwości wskazuje, że jest możliwy świat inny niż ten, w którym funkcjonuje człowiek początku XXI w. Idzie za tym inne myślenie o tożsamościach i inne myślenie o miejscach stanowiących zakorzenienie dla tych tożsamości. Tożsamości ludzkie i nie-ludzkie się tu łączą i tworzą jeden nowy (?) świat. Łączącym elementem, będącym przejściem pomiędzy etnicznymi mniejszościami a zwierzętami nie-ludzkimi, są praktyki eksploatacyjne i niezgoda na nią.

Podobny sposób myślenia widoczny jest także na gruncie nauk przyrodniczych, szczególnie ekologii, gdzie w wielu pracach promuje się dzisiaj jedność podmiotu i jego otoczenia, a co za tym idzie – jedność humanistyki i nauk przyrodniczych (por. Wilson 1984; 2016; 2017). Na metapoziomie zmienia to sposób myślenia o tożsamości ludzkiej, gdyż wskazuje jej łączność, a na pewno relacyjność z innymi podmiotami nie-ludzkimi. Celowo stosuję tutaj określenie szerokie: jako podmioty nie-ludzkie rozumieć należy bowiem nie tylko zwierzęta inne niż ludzie, ale też technologicznie zaawansowane maszyny w rodzaju robotów wyposażonych w sztuczną inteligencję. W posthumanistycznym myśleniu o miejscu człowieka w świecie te dwa odrębne wątki wskazują na dwie sprzeczne (?) tendencje zachodzące w rozwoju relacji człowieka i świata go otaczającego. Jedna z tych ścieżek wiedzie ku relacjom z maszynami (robotami, sztuczną inteligencją, nanostrukturami i innymi przykładami adaptowania technologii na poziom tworzenia relacji z ludźmi), co skutkuje oddzielaniem od świata przyrodniczego.



Wątek drugi to wcześniej zarysowany wątek relacji ze zwierzętami pozaludzkimi, będący efektem opisywanej przez Edwarda O. Wilsona biofilii (1984).

Interesujący jest fakt, że można w tym zakresie zaobserwować swoiste fluktuacje. Wydaje się, że kwestie porównań tożsamości ludzi i tożsamości maszyn wcześniej przeniknęły do namysłu nauk społecznych niż porównywanie ludzi i innych zwierząt w celu definiowania ich tożsamości. W obliczu najnowszych osiągnięć myśli technicznej, które przyniosły konstrukcję robota Sophia (por. <https://www.youtube.com/watch?v=S5t6K9iwcdw> [1.01.2018]) wyposażonego w sztuczną inteligencję, znowu jednak do punktu centralnego wraca zagadnienie porównywania tożsamości ludzi i maszyn. Wymusza to tworzenie przez ludzi innych narracji o sobie. W tym kontekście wydaje się, że nawoływanie do konfrontowania ja ludzkiego z ja nie-ludzkiem nie nadąża za rzeczywistością. Refleksja jest, jak się wydaje, w tyle za tym, co technicznie już możliwe. W dobie konstruowania robotów wyposażonych w sztuczną inteligencję, reagujących nie tylko na wypowiedzi werbalne człowieka, ale i na jego niewerbalne przekazy, konfrontowanie się z Innym zwierzęcym mogłoby być postrzegane jako krok w tył. Sophia – robot najnowszej generacji, werbalizujący odpowiedzi, odczytujący mimikę i inne sygnały niewerbalne, otrzymał obywatelstwo Arabii Saudyjskiej, co sankcjonuje jego podmiotowość i stawia ją wyżej niż podmiotowość kobiet w tym kraju. Jak w takiej sytuacji w ogóle mówić jeszcze o aplikowaniu propozycji formułowanych przez filozofię dialogu na grunt porównań ludzko-nie-ludzkich? Wątek relacji tożsamości człowieka z maszynami jest niezwykle bogatym i inspirującym intelektualnie zagadnieniem, któremu należałoby się przyjrzeć w odrębnym tekście. Tutaj więc koncentruję się na relacjach tożsamościowych ludzi i nie-ludzi biologicznych, sądzę bowiem, że mamy obecnie do czynienia ze swego rodzaju dualizmem percepcji miejsca człowieka w świecie. Z jednej strony podmiot ludzki jest uczestnikiem dyskursu promującego biofobię, z drugiej strony podkreśla się związek człowieka z otoczeniem przyrodniczym w ramach biofilii (Wilson 1984).

Refleksja nad relacjami tożsamości ludzko-nie-ludzkich wiedzie prostą drogą ku propozycjom filozofii dialogu. Ta, wprowadzając pojęcie Innego, zarysowała konieczność konfrontowania się z odmiennością w celu doprecyzowania tożsamości własnej. W zasadzie, w tym nurcie myślenia, idee tożsamości własnej, konfrontacji z Innym, tożsamości Innego są odzwierciedleniem myślenia zorientowanego antropocentrycznie, w którym nawet nie dopuszcza się możliwości analizowania tych fenomenów u osób nie-ludzkich. W pracach filozofów tego nurtu nie znajdujemy także wątków

wskazujących na możliwość myślenia o osobach nie-ludzkich jako nośnikach tożsamości własnej. Nie mówi się tam także o tym, że konfrontowanie się człowieka z nie-człowiekiem w zasadzie należałoby traktować jako kwintesencję porównań służących definiowaniu tego, czym/kim jako podmiot ludzki jest, a czym/kim nie jest. Przyznać należy, że nic nie stoi na przeszkodzie by podjąć taki oto eksperyment intelektualny, który zmierzałby ku zderzeniu ludzkiej tożsamości podmiotu z tożsamością nie-ludzką. Co więcej, okazuje się, że tego rodzaju eksperymenty przenoszone są już z płaszczyzny mentalnej, intelektualnej, na poziom eksperymentu w rozumieniu klasycznych nauk przyrodniczych.

Eksperymenty tego rodzaju, mierzące do określenia granic ja człowieczego oraz możliwości przekroczenia tychże w celu poznania świata Innego, prowadzone są nie od dziś. Jedną z pierwszych tego rodzaju prób była ta opisana przez Johna Aleca Bakera – wcielenia się w życie sokołów wędrownych. Wyniki tego doświadczenia opublikowane zostały w 1967 r. w postaci książki zatytułowanej *The Peregrine*, choć sam eksperyment przeprowadzony został przez Bakera najprawdopodobniej kilka lat wcześniej. Przykładami podobnych, późniejszych eksperymentów poznawczych są: Farleya Mowata (1997) życie obok wilków (podejmował on także próby życia w stylu wilczym, w tym żywienia się tak jak wilki) oraz Martina L. Muellera (2017) analiza oddalenia się człowieka od przyrody poprzez opis relacji dwóch gatunków: człowieka i łososia. Wspomnieć też warto najnowsze doświadczenie Charlesa Fostera (2017) polegające na wnikaniu w świat przyrody poprzez przyjmowanie perspektywy borsuka, lisa, jelenia i wydry czy ptaka – jerzyka.

Autorzy tych prac, w celu jak najlepszego zrozumienia natury (tożsamości?) zwierząt, przyjmują ich perspektywę, próbując przekroczyć granicę między tożsamością człowieka a tożsamością nie-człowieka. Najbardziej radykalna z wymienionych, próba Fostera, okazała się nieudana – z perspektywy Levinasowskiego Innego wskazała, że zaprojektowany przez niego sposób poznania Innego jest niemożliwy, a wcielenie się w Innego pozostaje na zawsze niespełnionym życzeniowym projektem, który kończy się fiaskiem – nie ze względu na chęci (w zasadzie pomimo chęci), ale ze względu na fizjologiczne ograniczenia ustalające nieprzekraczalne granice pomiędzy gatunkami. Zbliżenie się do zwierzęcia jest tu więc próbą przekroczenia granicy pomiędzy ja i Inny. Z jednej strony obserwujemy oczywistą niemożność dokonania transgresji, a z drugiej – głęboko osadzone pragnienie poznania zwierzęcia i świata zwierzęcym sposobem poznawania. Recenzje oceniające tę popularyzatorską pracę koncentrują się na przymiotnikach typu „śmieszna,

komiczna, zabawna”, ale w zasadzie praca ta jest tragiczna. Obnaża ludzką niemożność wczucia się w Inne zwierzę. Taka transgresja tożsamości nie może dojść do skutku. Foster pisze o pracy Bakera poświęconej sokołom: dostrzegając w niej deklarację zarzucenia własnego ja, oddalenia się od ludzkiej tożsamości po to, by zrozumieć tożsamość ptaka (Foster 2017: 24). O swoim działaniu mówi zaś: „Moja metoda polega zatem na podejściu do tej granicy tak blisko, na ile to możliwe, i zajrzeniu za nią za pomocą wszystkich możliwych narzędzi” (Foster 2017: 25). Dalej komentuje, że jego próby przeistoczenia się w inne zwierzę (np. borsuka) boleśnie obnażyły niemożność wejścia w skórę innego zwierzęcia (Foster 2017: 78) – już choćby sama struktura i inna siła zmysłów u różnych gatunków uniemożliwia identyczne odbieranie świata. Na pozór trywialne spostrzeżenie: „Świat borsuka składa się w głównej mierze z zapachów” (Foster 2017: 79) ukazuje tę niemożność w całej prostocie, a jednocześnie trudności (związanej z tym, że zmysły tego zwierzęcia pracują zupełnie inaczej niż zmysły ludzi). I mimo że Foster próbuje za wszelką cenę zbliżyć się do zwierzęcego Innego (na przykład do borsuczej wizji świata, poprzez uczęszczanie na rozliczne warsztaty, ćwiczenia, szkolenia i praktyki wzmacniające i usprawniające węch), nigdy nie przejdzie na borsuczą stronę: „Chcę przez to powiedzieć, że sposób, w jaki nieuchronnie postrzegam i opisuję borsuczy świat zapachów, będzie zawierał elementy niemające żadnego odpowiednika w faktycznym życiu borsuka. Będą czysto ludzkim wytworem. To właśnie jest główne źródło nieautentyczności” (Foster 2017: 85). Okazuje się więc, że próba bycia tym zwierzęciem jest oparta na antropocentrycznym wyobrażeniu tego, jak to zwierzę żyje, i że w konfrontacji z warunkami preferowanymi przez człowieka wejście w prawdziwą skórę zwierzęcia nie jest możliwe. Jest to oczywiście w pierwszej kolejności ograniczenie narzucone przez konstrukcję psychofizyczną danego organizmu. Każdy z gatunków inaczej postrzega świat: nie tylko innymi zmysłami, ale też inną ich strukturą. Medium staje się przekazem, jak by powiedział Marshall McLuhan. Percepcja świata jest kształtowana przez funkcjonujący w nim organizm: „Wszystko to były symptomy paskudnej choroby, na którą wcześniej miałem nadzieję być uodporniony – kolonializmu” (Foster 2017: 78).

W swojej książce Foster (2017: 78) wprowadza pojęcie ekolonializmu – genialne w swojej prostocie, a jednocześnie zaskakujące, oddające jednoznacznie rodzaj relacji łączący człowieka z jego biologicznym otoczeniem. Tak jak w przypadku pojęcia kolonializmu już na trwałe osadzonego w naukach o kulturze potrzebne było sformułowanie pojęcia relatywizmu kulturowego, tak i w przypadku ekolonializmu jest

zapewne potrzebne wprowadzenie analogicznego pojęcia relatywizmu ekologicznego. Miałyby ono zwracać uwagę na fakt, że istnieją inne biologiczne nisze niż nisza ludzka i że nie są one dostępne poznaniu ludzkiemu bez zastosowania charakterystycznych dla tych nisz biologicznych narzędzi funkcjonowania. Tak jak nie można według relatywizmu kulturowego opisywać innych kultur kategoriami charakterystycznymi dla kultury własnej, tak nie można nisz biologicznych innych gatunków zrozumieć bez wcielenia się w te gatunki. Jak zatem mamy poznawać świat przyrodniczy? Czy jest to w ogóle możliwe? Czy opisywanie tego świata językiem, pojęciami i kategoriami ludzi nosi znamiona imperializmu ekologicznego?

Idea wchodzenia w skórę borsuka, lisa czy innego zwierzęcia wydaje się na pozór naiwna i śmieszna, lub wręcz niedorzeczna. Jednak trudno w niej znaleźć komizm, szczególnie jeśli przyjąć rzeczywiście, że eksperyment Fostera ukazuje w całej rozciągłości niemożność poznania Innego. Jak w takim razie, idąc za filozofami dialogu, poznać siebie i swoje prawdziwe ja, kiedy jest ono zawsze stawiane w opozycji do Innego, a inny jest nieodgadniony? Czy ja pozostaje dla podmiotu na zawsze tajemnicą nie do odkrycia? To pytanie zyskuje na sile w obliczu dynamicznego mariażu człowieczeństwa z technologiami. Proces ten owocuje powstawaniem inteligentnych robotów, których możliwości wykraczają daleko poza dotychczasowe wizje. Już bowiem Innym jest nie tylko zwierzę nie-ludzkie. Ekstremalny eksperyment Fostera obnaża jednoznacznie fakt, że sama filozofia dialogu zaplanowana była z, być może nieuświadomianej, jednak głęboko uwewnętrznionej, antropocentrycznej perspektywy. Nie pozwala więc wyjść poza nią, przynajmniej jeśli chodzi o podmiotowość osób nie-ludzkich. Ten poważny dylemat – czy poznanie świata poza człowiekiem jest możliwe? – znajduje negatywną odpowiedź w pracy Fostera, który dochodzi do konkluzji, że obcość jest wpisana w ludzką tożsamość i że zawsze towarzyszy jej *de facto* niemożność porozumienia się z Innym. Tożsamość-autentyczność i obcość to pojęcia tworzące nierozłączną diadę. Bez elementu obcości nie sposób zachować autentyczną tożsamość. Zawsze musi ona mieć pierwiastek niezrozumiałości dla innych podmiotów. Zapewnia to autentyczność teź tożsamości (Foster 2017: 331–332).

Czy zatem eksperymentowanie z tożsamościami ludzkimi i nie-ludzkimi jest skazane rzeczywiście na porażkę? Otóż sądzę, że nie. Po pierwsze, „nieudane” eksperymenty dostarczają wiedzy tak samo wartościowej jak eksperymenty udane. Wyzwaniem jest tylko odpowiednie wykorzystanie teź wiedzy. Po drugie, eksperymenty w rodzaju tych, jakie przeprowadził

Foster, wskazują niedoskonałość filozofii dialogu, rysując przed nią możliwość napisania kolejnego rozdziału obejmującego relacje z Innym, ale Innym nie-ludzkim. Po trzecie, omawiany typ eksperymentów poszerza sfery czucia (empatii, możliwości lub niemożności wcielenia się w innego), choć może w mniejszym stopniu przyczynia się do poszerzenia sfer wiedzy.

Współcześnie stawiane pytania o tożsamość podmiotu ludzkiego powinny wrócić do zagadnienia powiązania tożsamości z miejscem. Jak sugerowałam na początku niniejszego tekstu, przez jakiś czas zachwyceni globalizacją i możliwościami, jakie ona niesie ze sobą, odeszliśmy z miejsc, traktując je jako zbędne w definiowaniu i kultury, i tożsamości. Oba te fenomeny oderwane zostały do konkretnej lokalizacji w przestrzeni, między innymi za sprawą społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury. Przesuwając kulturę z materialnie zdefiniowanej rzeczywistości w kierunku rzeczywistości myślowej, wskazujemy za Kmitą, że osadzenie w przestrzeni nie jest dla tożsamości konieczne. Kiedy jednak wracamy myślą do konfrontowania tożsamości podmiotu ludzkiego z nie-ludzkim, okazuje się, że ten drugi jest niesłychanie mocno zakorzeniony w miejscu. Jak w swojej kontrowersyjnej pracy pisał Foster (2017: 111–112): „Borsuki przynależą do miejsc i dlatego (a to «dlatego» jest niesamowicie istotne) je posiadają; jak mało które albo wręcz żadne inne zwierzę. Zamieszkujące wnętrza gór dynastie trwają dłużej od najbardziej odwiecznych, herbowych ludzkich rodów. [...] Borsuki są dla mnie ucieleśnieniem *genius loci*”.

W eksperymencie opisywanym przez Fostera na użytek przeciętnego „człowieka z ulicy” mamy do czynienia z projektem na pozór abstrakcyjnym i absurdalnym. W kontekście rozważań o nowych tożsamościach jest to jednak doświadczenie noszące znamiona projektu transgresyjnego. Zastanawiające jest to, że różni autorzy, na różnych poziomach refleksji podejmują próby ustalania, po pierwsze, gdzie dokładnie przebiega granica pomiędzy tożsamością ludzką a nieludzką, i po drugie, czy jest możliwe dokonywanie transgresji pomiędzy tymi tożsamościami. Doświadczenia te poniekąd są skazane na porażkę w tym sensie, że nie udaje się ustalić ani jednego, ani drugiego. Być może jednak dla doświadczających autorów tego rodzaju doświadczenie jest ważnym, potrzebnym do ustalenia swojego własnego ja elementem. Przekonanie się bowiem o tym, że tożsamość ludzka i nie-ludzka zazębiają się poprzez połączenie ich w środowisku przyrodniczym stanowiącym wspólny punkt odniesienia, jest ważnym doświadczeniem granicznym, ale też wskazuje na nierozzerwalność oddzielanych dotąd kontekstów (mimo że konteksty te pozostają dla siebie tajemnicami).

Sztuczny podział na to, co kulturowe i co naturalne, traci zupełnie sens, jeśli próbować ustalić między nimi granice. Należy sobie bowiem postawić wtedy pytanie, gdzie ta granica miałaby przebiegać. Gdzie kończy się środowisko naturalne, a gdzie zaczyna się środowisko kulturowe? Od którego historycznego momentu człowiek powinien być uznany za czynnik zakłócający biologiczny mir świata? W popularnonaukowej pracy Peter Wohlleben (2017: 195) pisze: „Ja sam widziałbym linię podziału w punkcie przejścia od myśliwych i zbieraczy do rolników. W tym miejscu zaczyna się celowa hodowla, a tym samym zmienianie gatunków, tu bierze początek świadome zmienianie krajobrazu i przekształcanie go w ekosystem całkowicie podporządkowany ludzkim potrzebom”. Ten „punkt przejścia” nie jest jednak przecież punktem, to długotrwały proces rozłożony w czasie. Na gruncie zaawansowanej refleksji na temat ciągłości natury-kultury wypowiadają się Bruno Latour (2009) czy Rossi Braidotti (2004).

Konkludując, współczesna rzeczywistość społeczna wymusza zmiany w myśleniu o procesach identyfikowania się, budowania tożsamości i o ich relacjach z otoczeniem. Nie sposób już dzisiaj rozdzielać tożsamości podmiotu ludzkiego od tożsamości nie-ludzkich. Ich związki są czytelne i niezaprzeczalne, a podkreślają to autorytety naukowe zarówno z obszaru humanistyki i nauk społecznych (Will Kymlicka), jak i ekologii i nauk przyrodniczych (Edward O. Wilson). Namysł nad tożsamością człowieka wymaga zintegrowania go z jego otoczeniem, którego nie można już dzielić na „kulturowe” i „naturalne”. Ostrość tych podziałów jest kwestionowana jako niemożliwa do konsekwentnego przeprowadzenia (gdzie bowiem przeprowadzić linię demarkacyjną dzielącą naturę od kultury?; od kiedy człowiek przestał funkcjonować w środowisku naturalnym, a zaczął tworzyć środowisko kulturowe?). Tego rodzaju zmiany na metapoziomie myślenia o tożsamości stawiają w zupełnie innym świetle zagadnienia, takie jak identyfikacja narodowa, definiowanie wspólnoty narodowej i obywatelstwa czy tożsamość regionalna. Zmienia to także myślenie o mobilności – przemieszczanie się człowieka nie oznacza odrzucenia potrzeb zakorzenienia w konkretnym miejscu. Przeciwnie – nasila i uwypukla tę potrzebę. Namysł nad przemianami życia codziennego ponowoczesnego świata zachodniego prowokuje do zupełnie innego definiowania obszarów nauk ścisłych i humanistycznych. Nie mówimy już o interdyscyplinarności, lecz tworzymy podejścia transdyscyplinarne. Wielokulturowość staje się zaś jednym z wymiarów różnorodności: bioróżnorodności w nowym sensie.

## Literatura

- Baker J.A. (1967), *The Peregrine*, London: HarperCollins Publishers.
- Banaszak G., Kmita J. (1994), *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, wyd. 2, Warszawa: Instytut Kultury.
- Bauman Z. (1993), *Ponowoczesne wzory osobowe*, „Studia Socjologiczne” nr 2.
- Bauman Z. (2000), *Globalizacja*, przeł. E. Klekot, Warszawa: PIW.
- Bauman Z. (2004a), *Identity. Conversations with Benedetto Vecchi*, Cambridge: Polity Press.
- Bauman Z. (2004b), *Życie na przemiał*, przeł. T. Kunz, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Braidotti R. (2004), *Po człowiek*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Erikson E.H. (2004), *Tożsamość a cykl życia*, przeł. M. Żywicki, Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo.
- Foster C. (2017), *Jak zwierzę. Intymne zbliżenia z naturą*, przeł. J. Konieczny, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Fukuyama F. (1997), *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, przeł. A. i L. Śliwa, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Giddens A. (2002), *Nowoczesność i tożsamość*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kymlicka W. (1996), *Multicultural Citizenship*, Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka W., Donaldson S. (2011), *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*, Oxford: Oxford University Press.
- Latour B. (2009), *Polityka natury*, przeł. A. Czarnacka, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Mamzer H. (2002), *Tożsamość w podróży*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Mamzer H. (2008), *Poczucie bezpieczeństwa ontologicznego. Uwarunkowania społeczno-kulturowe*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Mamzer H. (2016a), *Opór, nieposłuszeństwo i zaangażowanie obywatelskie*, w: M. Durzewska, H.A. Kretek (red.), *Obywatel w aspekcie fenomenologicznym*, Racibórz: Wydawnictwo Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Raciborzu.
- Mamzer H. (2016b), *Społeczności lokalne a społeczeństwo obywatelskie*, w: T. Herudziński, P. Swacha (red.), *Społeczności lokalne wobec wyzwań współczesności*, Warszawa: Wydawnictwo SGGW.
- Mead M. (1978), *Tożsamość i kultura. Studium dystansu międzypokoleniowego*, przeł. J. Hołówka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mowat F. (1997), *Nie taki straszny wilk*, przeł. R. Stiller, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Mueller M.L. (2017), *Being Salmon, Being Human: Encountering the Wild in Us and Us in the Wild*, Chelsea: Green Publishing.
- Thoreau H.D. (2011), *Nieposłuszeństwo obywatelskie*, w: idem, *Życie bez zasad i inne eseje*, przeł. H. Ciepłińska, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Wilson E.O. (1984), *Biophilia. The Human Bond with Other Species*, Harvard: Harvard University Press.

- Wilson E.O. (2016), *Znaczenie ludzkiego istnienia*, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Wilson E.O. (2017), *Pół ziemi. Walka naszej planety o życie*, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Wohlleben P. (2017), *Nieznane więzi natury*, przeł. E. Kochanowska, Kraków: Wydawnictwo Otwarte.

### **Źródła internetowe**

<http://budzetyobywatelskie.pl> [28.12.2017]

<http://www.orlan.eu/> [1.01.2018]

<https://www.youtube.com/watch?v=S5t6K9iwcdw> [1.01.2018]



TOMASZ LESZNIEWSKI



## TOŻSAMOŚĆ JEDNOSTKI W OBLICZU WYZWAŃ WIELOKULTUROWEGO SPOŁECZEŃSTWA

ABSTRACT. Tomasz Leszniewski, *Tożsamość jednostki w obliczu wyzwań wielokulturowego społeczeństwa* [Individual's Identity of the Facing the Challenges of Multicultural Society] edited by E. Smolarkiewicz, J. Kubera, „Człowiek i Społeczeństwo” vol. XLIV: *Tożsamość i identyfikacje. Propozycje teoretyczne – doświadczenia badawcze* [Identity and identifications. Theoretical proposals – research experiences], Poznań 2017, pp. 65-79, Adam Mickiewicz University. Faculty of Social Sciences Press. ISSN 0239-3271.

This paper is an attempt of reflection concerning appearing human identity problems which take a place in differential and complex society. A special attention was paid to nationality identification. Using the concept of G.H. Mead and J. Habermas describe the complex structure of an individual's identity, presenting various forms of social relationships that connect people with others and try to explain the problem of exclusion and hostility towards others/strange in the perspective of identity. The key issue in this social relationship is the connection between the individual and the collective dimension of human identity. The basic hypothesis of the text assumes that the more the community limits the development of a person's (individual) identity, the more likely he becomes vulnerable to feelings of threat and hostility towards another.

Tomasz Leszniewski, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Wydział Nauk Pedagogicznych, Katedra Socjologii Edukacji i Pedagogiki Społecznej, ul. Lwowska 1, 87-100 Toruń, tomaszl@umk.pl

### Wstęp

Obecne warunki życia i rozwoju człowieka charakteryzujące się wzrostem złożoności i wewnętrznej zależności elementów wyznaczających przestrzeń życiową, powodowane globalnymi przeobrażeniami, przywołują powracające w takich momentach historii zasadnicze pytanie o kondycję jednostki.

Społeczny świat bowiem w każdym ze swych wymiarów: komunikacyjnym, organizacyjno-instytucjonalnym, kulturowym, ekonomicznym, itd. zyskuje źródła energii oraz zasoby informacji<sup>1</sup> będące impulsem postępujących zmian skutkujących coraz większym wewnętrznym zróżnicowaniem systemów społecznych oraz poszerzaniem ich granic. W jaki sposób oraz w jakim stopniu reorganizacja środowiska społecznego i porządkujących go reguł znajduje swe odzwierciedlenie na poziomie jednostkowym, w postaci zmieniających się ludzkich tożsamości?

Nieliniowość procesu zmian społecznych sugeruje brak prostego przełożenia zasad organizacyjnych występujących w wymiarze życia zbiorowego na poziom jednostkowy jako ich wierne lustrzane odbicie. Dynamika postępujących przemian opiera się zarówno na aktywności czynników sprawczych, jak i działań wyrażających opór, czy wręcz sprzeciw, mający wygenerować alternatywny porządek społeczny. Dopiero ta dialektyczna relacja pozwala na zrozumienie wyłaniającej się rzeczywistości społecznej, włącznie z procesami tożsamościowymi przebiegającymi w tych okolicznościach. Jak pisze Manuel Castells (2009: 41), „wiek globalizacji jest również wiekiem odrodzenia nacjonalizmu, wyrażającym się zarówno w zakwestionowaniu istniejących państw narodowych, jak i w rozpowszechnionym (re)konstruowaniu tożsamości na podstawie narodowości, zawsze afirmowanej przeciwko obcym. Ten historyczny trend zaskoczył niektórych obserwatorów, szczególnie po tym, jak trzykroć głoszono śmierć nacjonalizmu: za sprawą globalizacji gospodarki i internalizacji instytucji politycznych, uniwersalizmu kultury, powszechnie podzielanej i transmitowanej przez media elektroniczne, edukację, piśmiennictwo, urbanizację i modernizację oraz za sprawą ataku naukowców na samo pojęcie narodu”.

Castells opisuje więc napięcie między rzeczywistością społeczną, która staje się coraz bardziej zróżnicowana i złożona, a reakcjami na ten stan rzeczy określonych grup społecznych czy jednostek. Związane to jest z faktem, że w obrębie struktury tożsamościowej człowieka dochodzi do rekonstrukcji wewnętrznych relacji między identyfikacjami grupowymi oraz wzrostu liczebności płaszczyzn, w ramach których utożsamianie następuje. Ze względu na znaczące różnice aksjologiczne poszczególnych punktów odniesienia generujących określony rodzaj identyfikacji możemy mówić o szeroko rozumianym zjawisku wielokulturowości, które stanowi podstawową przestrzeń ludzkiej egzystencji w wymiarze społecznym.

---

<sup>1</sup> Jest to nawiązanie do Parsonsofskiej koncepcji zmiany w ramach systemu społecznego (Parsons 2009).

Powyższe słowa socjologicznej diagnozy dotyczące kondycji współczesnego społeczeństwa, obecne w naukowym dyskursie, skłaniają do postawienia kluczowych pytań dotyczących ludzkiej tożsamości. Interesuje nas mianowicie, w jaki sposób przebiega proces konstruowania tożsamości człowieka w rzeczywistości tak zmiennej i zróżnicowanej. Jak wyglądają relacje między różnymi identyfikacjami społecznymi w obrębie wewnętrznej struktury tożsamości oraz jak zrozumieć siłę dominacji jednej kategorii społecznej (np. związanej z przynależnością do grupy narodowej czy etnicznej) w formowaniu tożsamości osoby? Pytania te będą wyznaczać kierunek dalszej refleksji podjętej w tym artykule.

### **Tożsamość w obliczu innego**

Sięgając do socjologicznej tradycji interakcyjnej, możemy przywołać podstawowe założenia związane z rolą Innego w procesie konturowania ludzkiej tożsamości oraz moralnego rozwoju człowieka. Otóż zarówno w kontekście ontogenetycznym, jak i filogenetycznym kluczową rolę w rozwoju jednostki odgrywa Inny oraz powstająca w tych warunkach relacja wymagająca interakcyjnego współdziałania. Założenie George'a Herberta Meada o pierwszeństwie organizacji społecznej względem ludzkiego umysłu podkreśla interakcyjne korzenie tego drugiego. „Umysł jest tylko wprowadzeniem tego zewnętrznego procesu do postępowania jednostki, aby mogła ona stawić czoło stojącym przed nią problemom” (Mead 1975: 262). Dzięki trwałemu charakterowi relacji łączących jednostkę z otoczeniem społecznym, czyli z innym człowiekiem, możliwe staje się zatem doświadczenie samego siebie. „Jednostka doświadcza siebie samej jako takiej nie bezpośrednio, lecz tylko pośrednio, przyjmując punkt widzenia innych członków tej samej grupy społecznej lub uogólniony punkt widzenia grupy społecznej, do której należy. [...] Występowanie osobowości zawsze zakłada doświadczenie innego; osobowość nie mogłaby doświadczyć sama siebie” (Mead 1975: 193, 271). Osoba w relacjach społecznych, podejmując się współpracy, uczestniczy w komunikacji wymagającej zdolności do symbolicznego postrzegania i wyrażania przeżywanego rzeczywistości. Daje jej to możliwość stawiania się dla siebie samej przedmiotem poznania. Zasadniczy na drodze ludzkiego rozwoju i uspołecznienia zarazem jest proces przyjmowania roli Innego. Umiejętność ta stanowi podstawę zaistnienia jaźni człowieka, która pozwala na intersubiektywny stosunek do własnej osoby. Jednostka posługująca się jaźnią ma możliwość występowania równocześnie w roli poznającego

podmiotu, jak i poznawanego przedmiotu. Staje się więc sama dla siebie przedmiotem poznania, analogicznie jak poznawany jest każdy element świata zewnętrznego. W tego typu działaniu wyraża się zdolność osoby do bycia kilkoma rzeczami równocześnie, jak wskazuje Mead, analizując proces uspołecznienia (Mead 1932: 49). Można to odnieść zarówno do funkcjonowania w roli – i przyjmowania roli innego, jak i do kontekstu czasowego, w ramach którego w obliczu potrzeby teraźniejszego działania dochodzi do relacji między przeszłym doświadczeniem a przyszłym oczekiwanym stanem.

Koniecznym atrybutem na drodze rozwoju jest zdolność człowieka do bycia świadomym własnego istnienia oraz odrębności względem otaczającego świata. Poczucie własnej tożsamości musi być zapośredniczone przez akt określenia granicy odcinającej „ja” od „nie-ja” osoby. Samoświadomość, jak pisze Mead (1975: 236–237), „jest tworzona przez przyjmowanie lub odczuwanie postawy innego w stosunku do siebie, a nie przez doznawanie lub percepcję prostych doznań osobistych. Aż do chwili powstania samoświadomości jednostka doświadcza swego ciała (jego uczuć i doznań) jako jedynie bezpośredniej części swego środowiska, nie jako czegoś własnego, nie w kategoriach samoświadomości. Najpierw musi powstać osobowość i samoświadomość i dopiero wtedy doświadczenia mogą być identyfikowane z osobowością lub przez nią przywłaszczane”. Oznacza to, że podstawowym narzędziem rozwoju człowieka, jego samoświadomości i osobowości jest bez wątpienia, zdaniem Meada, relacja powstająca między jednostką a Innym. Ta przestrzeń interakcyjna oraz zdolność komunikacji człowieka ze światem, a także z samym sobą, w konsekwencji prowadzą nie tylko do pojawiania się kompetencji adaptacyjnych, ale również osobowej tożsamości. Jednostka ma możliwość rozwijania własnej tożsamości poprzez wewnętrzny dialog dokonujący się między różnymi fazami jaźni (*I* – ja podmiotowe oraz *Me* – ja przedmiotowe) odnoszącymi się do tego, co jednostkowe i społeczne. Uwewnętrznienie Innego czyni tożsamość człowieka czymś refleksyjnym i dynamicznie zmiennym. Jej dialogiczna struktura wyrasta z pierwotnych relacji ze środowiskiem społecznym i powoduje, że „człowiek staje się pełniejszy, im bardziej rozpoznać się może w oczach innych” (Koczanowicz 1992: 39).

Refleksyjność i inteligencja, jako niezbędne przymioty człowieka wykorzystywane w procesie tworzenia własnej tożsamości, ze swej natury, jak zauważa Mead, są interakcyjne. Pierwszy z nich stanowi wyraz samoświadomości człowieka oraz jego zdolności do symbolicznego doświadczenia rzeczywistości. Tylko wówczas między „mową” (symbolicznym wyrazem działania) a „ręką” (działaniem) możliwe staje się pojawienie fazy namysłu, będącej efektem zawieszenia na moment realizowanych czynności.

„Dla pełnego rozwoju inteligencji konieczne jest istnienie samoświadomości; ale trzeba, by była jakaś faza działania, która zatrzymuje się przed jego realizacją, jeżeli to działanie ma się rozwijać inteligentnie” (Mead 1975: 328–329). Drugi z wyżej wskazanych przymiotów staje się zatem efektem posługiwania się zdolnością refleksyjności przez jednostkę, będąc zarazem przejawem faktu zinternalizowania konwersacji dokonującej się na podstawie znaczących gestów (Mead 1975: 266).

Należy także zwrócić uwagę, że nie tylko wymiar kognitywny winien być uwzględniony w kontekście konstruowania ludzkiej tożsamości w relacji z innym człowiekiem, ale również wymiar emocjonalny. Stanowi on bowiem istotny czynnik motywacyjny w działaniach jednostki. Pozwala skanalizować ludzką energię na społeczny aspekt jej egzystencji. Jak wskazuje George Cooley (Mucha 1992: 181), „emocja odnosząca się do siebie samego może być uważana za instynktowną i bez wątpienia rozwinęła się w związku ze swą ważną funkcją polegającą na stymulowaniu i ujednocnianiu szczególnych działań jednostek”. Oznacza to, że społeczny kontekst ludzkiej aktywności wskazuje silny związek symbolicznego znaczenia z emocjonalnym pobudzeniem. Jednostka wykonuje daną czynność ze względu na emocjonalną potrzebę wyrażania swojej odrębności, używając celów i środków ważnych z perspektywy środowiska społecznego. Innymi słowy, wchodzenie w relacje społeczne przez osobę powodowane jest chęcią coraz pełniejszego samookreślenia poprzez „zawłaszczanie” zarówno w wymiarze symbolicznym, jak i materialnym, którego cele określa kultura grupy przynależenia i/bądź odniesienia. Jak pisze dalej Cooley, te cele, idee odnoszą się przede wszystkim do wykonywania władzy i własnej sprawczości, a zatem do tego, co podstawowe w budowaniu własnej tożsamości. Wiąże się to mianowicie z koniecznością wyodrębnienia własnej osoby ze środowiska – naturalnego i społecznego – poprzez ustalenie czytelnych granic wyrażających opozycyjność między „ja” i „nie-ja” (Mucha 1992: 185).

To kognitywno-emocjonalne związanie dotyczące tożsamości człowieka wyraża się szczególnie w koncepcji jaźni, która zdaniem Cooleya ma charakter odzwierciedlony. Jest ona odbiciem w osobie innego i powracającym poczuciem własnej odrębności i wyjątkowości względem otaczającego świata. Otóż ten typ jaźni składa się z trzech zasadniczych elementów, tj. (1) z naszego wyobrażenia, jak się prezentujemy innej osobie, (2) z naszego wyobrażenia dotyczącego sądów Innego na temat naszej osoby na podstawie wcześniejszego elementu prezentacji oraz (3) z rodzaju uczucia, które poprzednie elementy powodują (np. dumy, zadowolenia bądź wstydu, upokorzenia itp.) (Mucha 1992: 189).

Podsumowując powyższą refleksję dotyczącą teoretycznych uzasadnień interakcyjnej natury tożsamości człowieka, w której powstawaniu, bez wątpienia, jedną z najważniejszych ról odgrywa Inny, należałoby postawić kilka pytań wyrażających pewne wątpliwości związane z podjętym tematem, a mianowicie: czy każdy Inny jest dla człowieka „bodźcem” stymulującym rozwój? Dlaczego i jak różnicujemy ludzi na swoich i obcych? Co się dzieje z ludzką tożsamością w sytuacji „krzyżowania się kręgów społecznych”, kiedy pojawia się problem wielokulturowości środowisk? Dlaczego tak istotną rolę w strukturze tożsamościowej człowieka odgrywa identyfikacja z narodem czy grupą etniczną? Co może stanowić przyczynę nacjonalistycznych<sup>2</sup> postaw na płaszczyźnie tożsamościowej? Pytania te zdają się zarówno szczególnie istotne, jak i zdecydowanie aktualne, co powoduje, że nie sposób je pominąć w socjologicznym namyśle nad bieżącymi problemami dotyczącymi współczesnego człowieka i jego tożsamości – zwłaszcza w obliczu świata, który staje się coraz bardziej dynamiczny, zmienny i wewnętrznie zróżnicowany.

### **Inny – swój czy obcy?**

W interakcyjnym podejściu do świata społecznego i rozwoju człowieka, ale także w potocznym doświadczeniu jednostki trudno zakwestionować szczególną rolę Innego oraz wręcz konieczność jego obecności w naszym doświadczeniu siebie. Nawijając do cytowanego wcześniej Meada, możemy przywołać kategorię rozszerzonego doświadczenia, która skojarzona jest ze zdolnością osoby do poszerzania swoich kontaktów społecznych poprzez metodę identyfikacji siebie ze wszystkimi ludźmi. Pozwala to na przełamanie wszystkich barier społecznych i generuje „powódź emocji, ponieważ uwalnia nieskończoną liczbę kontaktów z innymi ludźmi, które do tej pory były stłumione, zahamowane. W wyniku wkroczenia jednostki do tej nowej społeczności, stanie się członkiem, wartość należąca do wszystkich członków tej grupy stała się także jej własnością” (Mead 1975: 304). Jak zatem dochodzi do sytuacji, kiedy to inny człowiek staje się kimś nie tylko nieistotnym z perspektywy naszego życia i rozwoju, ale wręcz osobą,

---

<sup>2</sup> Wykorzystane w tekście pojęcie nacjonalizmu jest skojarzone z ideologicznym nastawieniem do przedstawicieli innych grup, charakteryzującym się dążeniem do wewnętrznej unifikacji aksjonormatywnej (homogeniczności) oraz silnym wykluczeniem inności, włącznie z jej dewaluacją. Dobrze oddaje to użyte przez Jerzego Szackiego pojęcie nacjonalizmu integralnego (Kwaśniewicz 1999: 283).

która stanowi zagrożenie. W konsekwencji proces rozszerzania własnego doświadczenia przez jednostkę tej osoby nie obejmuje. Być może należy uznać, że fakt obcości i wrogości zarazem wobec owych innych jest ubocznym skutkiem procesu konstruowania ludzkiej tożsamości.

Nawiązując do socjologicznej tradycji wyjaśniającej zjawisko obcości, którą zawdzięczamy refleksji Georga Simmla (2005), należy uznać, że jest ona typem relacji opartej na „swoistym połączeniu bliskości i dystansu, obojętności i zaangażowania. [...] Jedność bliskości i dystansu, zawarta w każdym stosunku międzyludzkim, w tym przypadku ulega pewnej modyfikacji, którą można najkrócej sformułować następująco: oddalenie w obrębie stosunku oznacza, że osoba bliska jest daleko, obcość zaś, że blisko jest osoba daleka” (Simmel 2005: 300). Ten sposób postrzegania problemu obcego i obcości w kontekście tworzenia ludzkiej tożsamości zwraca szczególną uwagę na wymiar porządkowania przestrzeni i związanego z nią ruchu. Owa zmienność w wymiarze przestrzennym oddziałuje na charakter relacji międzyludzkiej oraz na lokalizację granic społecznego świata, w ramach którego dochodzi do podziałów na swoich i obcych. Według Simmla obcość wynika z tego, że inny jest przez nas doświadczany jako osoba o abstrakcyjnej naturze. Oznacza to, iż „w stosunkach z obcym owe cechy powszechne odgrywają niepomierne większą rolę niż cechy indywidualne, właściwe tylko uczestnikom danego stosunku. Obcy jest nam bliski o tyle, o ile odczuwamy wspólne nam i jemu podobieństwo cech narodowych, społecznych, zawodowych czy też ogólnoludzkich. Natomiast jest nam daleki o tyle, o ile te wspólne cechy nie obejmują tylko nas, o ile wiążą nas tylko dlatego, że w ogóle wiążą bardzo wielu” (Simmel 2005: 303).

Wnioski, które się w tym momencie nasuwają, wskazują na szczególną rolę w procesie czynienia z Innego obcego identyfikacji zbiorowej. Tożsamość społeczna (kolektywna), a nie indywidualna, w tej sytuacji określa charakter międzyludzkich relacji. Tym samym jednak zjawisko to wskazuje na źródło problemu wykluczania inności (obcego): przyczyną jest mianowicie to, że między jednostką a obcym tworzy się relacja oparta na swoistym związku tożsamości społecznych, niejako z pominięciem czy ograniczeniem roli tożsamości osobowej (indywidualnej). Posługiwanie się kategoryzacją społeczną wyznaczającą grupowe podziały sprawia, że ów Inny postrzegany przez pryzmat abstrakcyjnych właściwości przestaje być powodem zawiązywania relacji społecznych. Abstrakcyjność bowiem pozbawia go wyjątkowości, a tym samym szczególnego znaczenia, co prowadzi do utraty poczucia „wewnętrznej konieczności” istnienia tego stosunku (Simmel 2005: 303). Postrzeganie Innego w kategoriach abstrakcyjnych właściwości wynikających

ze społecznych podziałów, co związane jest ze swoistą dominacją w strukturze tożsamościowej wymiaru kolektywnego, sprawia zatem, że ów Inny wraz z jego światem nie stanowi istotnego elementu na drodze „poszerzania doświadczenia”, kojarzonego z procesem jednostkowego rozwoju.

Należy jednak zwrócić uwagę, że w Simmlowskich rozważaniach na temat obcego występują dwa typy relacji. Jeden traktuje obcość i stosunek do niej w kategoriach pozytywnych, tzn. pozbawionego wrogości i negatywnego wartościowania. Jest jeszcze jeden typ, któremu, niestety, Simmel nie poświęca wiele uwagi, uznając, że wykracza poza przedmiot zawartych w tekście rozważań. Jest to mianowicie sytuacja, „kiedy odmawia się innym tych ogólnych właściwości, które uważa się za specyficznie ludzkie. Wówczas [...] stosunek do innych polega właśnie na braku stosunku” (Simmel 2005: 304). Pozwala to wnioskować, że relacja z Innym (obcym) może mieć dynamiczny charakter oparty na procesie zbliżania i oddalania w społecznej przestrzeni, którego kres wyznacza stanie się albo swoim, albo też obcym-wrogim, wykluczonym z jakiegokolwiek orbity wspólnego członkostwa. Nie ma co ukrywać, iż ten ostatni przypadek przynosi zdecydowanie najgorsze konsekwencje dla ludzkości. Pytanie, które się nasuwa w tym miejscu, brzmi: co stymuluje ową zmienność w relacjach jednostki z innym człowiekiem (obcym) oraz czy można w ten proces jakoś ingerować.

### **Model identyfikacji społecznej a „mit” Ferdinanda Tönniesa**

Analizując problem tożsamości człowieka w kontekście wielokulturowości społecznej, możemy przywołać zaproponowany przez Johna C. Turnera (1999) model identyfikacji społecznej, wyjaśniający specyfikę działań zbiorowych. Według tego autora, mówiąc o tożsamości, dotykamy poznawczego wymiaru odwołującego się do sposobów społecznej kategoryzacji rzeczywistości, a może przede wszystkim samej siebie przez osobę. Tożsamość społeczną stanowią identyfikacje jednostki opisujące ją w kategoriach przynależności grupowej. Natomiast tożsamość osobista dotyczy charakterystyk indywidualnych, jednostkowych, niewynikających z grupowego członkostwa. Można w tym podejściu dostrzec pewne analogie do propozycji Simmla, co w jakimś sensie także uzasadnia to teoretyczne nawiązanie. Zasadnicze w przywołanym modelu identyfikacji społecznej, który zdaniem Turnera opisuje proces powstawania grup społecznych, jest założenie, że musi funkcjonować jakiś mechanizm, za pomocą którego dochodzi do swoistego „przełączenia” w strukturze tożsamościowej z jednego wymiaru



kategoryzacji do drugiego (od indywidualnego do kolektywnego i na odwrót). „Zachowanie społeczne powinno tym samym wykazywać pewną charakterystyczną zmienność, związaną z przesunięciem umiejscawiania kontroli poznawczej od tożsamości osobistej do społecznej” (Turner 1999: 153).

Ów dość „zagadkowy” mechanizm przełączania zdaje się odpowiadać za generowanie podziałów na „my” i „oni” (obcy) – w obrębie tożsamości – oraz określanie adekwatnych sposobów działania w tych okolicznościach przez jednostkę. Jeżeli zatem analizujemy problem rozwiniętych społeczeństw, które stają się coraz bardziej złożone i wewnętrznie zróżnicowane pod względem kulturowym i pojawiających się w ich ramach wewnętrznych napięć, szczególnie istotne staje się wyjaśnienie funkcjonowania przywołanego mechanizmu w strukturze tożsamościowej. Daje to nadzieję na możliwość społecznej kontroli i neutralizacji pojawiających się konfliktów w relacjach międzyludzkich i międzygrupowych.

Próbując zatem opisać funkcjonowanie omawianego mechanizmu w kontekście napiętych relacji społecznych wyrażających się w niechęci czy też wrogości wobec Innego, możemy wskazać dwa źródła owego stanu. Pierwsze związane jest z kompetencją do działania charakteryzującą jeden z elementów triady (kondycja-koncepcja-kompetencja) definiującej złożoną tożsamość człowieka (Habermas 2002; Döbert, Habermas i Nunner-Winkler 1993; Witkowski 1988). Można to określić mianem wewnętrznej (zinternalizowanej) przyczyny generującej negatywny stosunek do Innego-obcego. Stanowić to może efekt niesprzyjających rozwojowi warunków socjalizacyjnych, kiedy struktura rodziny pozbawia jednostkę zdolności do adekwatnego balansowania w odniesieniu do sytuacyjnego kontekstu, między dystansem a bliskością, jednakowością a odmiennością oraz między aktywnością a pasywnością (Döbert, Habermas i Nunner-Winkler 1993: 20–21). Tego typu kompetencje do działania zamykają człowieka w polu oddziaływań wyłącznie bodźców o charakterze kary bądź nagrody (tożsamość naturalna) lub pragmatyzmu i rutyny (tożsamość roli) (Habermas 2002; Kaniowski 1990; Witkowski 1988). Drugie źródło natomiast związane jest z pewnym rodzajem warunków i oddziaływań zewnętrznych. Możemy wymienić tu zarówno funkcjonujące w relacjach międzygrupowych stereotypy i autostereotypy, które regulują sposób kategoryzacji społecznego świata, jak i problem zmienności instytucjonalnej oraz ruchliwości społecznej (Silberstein i Seeman 1959; Bettelheim i Janowitz 1964). Oznacza to, że upowszechniane silnie wykluczające stereotypy Innego oraz zmieniająca się sytuacja życiowa człowieka związana bądź z awansem, bądź z degradacją statusową w połączeniu z dużą dynamiką zmienności instytucjonalnych

podstaw życia zbiorowego stanowią mocny impuls mogący uruchomić ów mechanizm „przełączania” w obrębie struktury tożsamościowej. Ta moc czynnika zewnętrznego może być proporcjonalnie mniejsza, jeżeli dotyczy to jednostek, których tożsamość osobowa wyraża się w ramach kompetencji opisanych kategoriami tożsamości naturalnej czy tożsamości roli.

Dokonując pewnej syntezy założeń powyższego modelu identyfikacji społecznej oraz wskazanych źródeł odpowiadających za kształtowanie się określonego charakteru relacji międzyludzkich, należy podkreślić znaczącą rolę języka w tym procesie. Za Castellsem (2009: 62) możemy stwierdzić, że „język, a zwłaszcza w pełni rozwinięty język, jest podstawowym atrybutem rozpoznawania siebie i ustanawiania niewidocznych granic narodowych, mniej arbitralnych niż terytorialność i mniej wyłączających niż etniczność. [...] istnieją też silne racje przemawiające za wyłanianiem się w naszych społeczeństwach nacjonalizmu opartego na języku”. Oznacza to, że obcość, wraz z zawartym w tej kategorii czynnikiem wykluczającym, jest wyrazem poczucia niepewności i zagrożenia dotyczącego kolektywnie zdefiniowanej tożsamości. Trzeba jednak pamiętać, że niestabilność instytucjonalnego otoczenia grupy oraz starania o zachowanie własnej pozycji społecznej umożliwiającej realizację potrzeb życiowych stanowią w obecnych warunkach silniejszy bodziec do odrzucania inności niż faktyczne zagrożenia z reprezentacją tej inności związane. Drugi człowiek będący przedstawicielem innej/obcej grupy w tych kryzysowych warunkach postrzegany jest przede wszystkim w kategoriach abstrakcyjnych odnoszących się do faktycznej bądź wyobrażonej tożsamości kolektywnej, co w konsekwencji ma prowadzić do wzrostu integracji wewnętrznej grupy własnej, a tym samym przywrócić poczucie bezpieczeństwa i pewność.

Szukając odpowiedzi na pytanie, dlaczego różne kryzysowe sytuacje społecznego rozchwiania skutkują zaostrzeniem relacji międzygrupowych, czyli prowadzą do tego, że Innego postrzegamy w kategoriach obcości stanowiącej zagrożenie, możemy odwołać się do związku języka z wymiarem instytucjonalnym życia społecznego. Mary Douglas w swej pracy mającej na celu wyjaśnić, *Jak myślą instytucje* (2011), ukazuje proces tworzenia i podtrzymywania społecznego porządku poprzez narzędzia, jakimi są kategoryzacje, którymi posługują się jednostki i zbiorowości. Moc oddziaływania na reguły życia zbiorowego, zdaniem tej autorki, mają zwłaszcza te kategorie, które są kompatybilne ze znaturalizowanym dotychczas oglądem rzeczywistości. Oznacza to, że ów proces naturalizacji czyni ową rzeczywistość oczywistą, a sens i konieczność jej istnienia stawia poza wszelkimi wątpliwościami (Douglas 2011: 102–103). Jest to, jak się wydaje,

szczególnie istotny trop w refleksji nad problemem wrogości wobec innego powodowanej nacjonalistyczną orientacją danej społeczności.

W tym miejscu chciałbym przywołać wskazany w tytule paragrafu ten aspekt koncepcji Ferdynanda Tönniesa, który odzwierciedla, ale także utrwalą mityczny sposób postrzegania źródeł tożsamości kolektywnej odnoszącej się do wspólnoty narodowej. Autor dzieli mianowicie różnorodność form organizacji życia zbiorowego na wspólnoty i stowarzyszenia, za powstanie których odpowiadają różne rodzaje ludzkiej woli. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z „wolą naturalną”, będącą „psychologicznym odpowiednikiem ludzkiego ciała albo też zasadą jedności życia, jeśli przez życie będziemy rozumieli taką formę rzeczywistości, do której należy też myślenie” (Tönnies 1988: 123). W drugim natomiast, mówimy o „woli arbitralnej”, która „jest tworem samego myślenia, jest czymś rzeczywistym tylko w odniesieniu do jej podmiotu – tego, który myśli [...]” (Tönnies 1988: 124). W konsekwencji wspólnotę, w tym narodową, możemy postrzegać w kategoriach naturalnego porządku, jako efekt wrodzonych pragnień i dążności do współdziałania z jednostkami nam pod tym względem podobnymi. Pojawienie się i działanie woli naturalnej przywołany autor opisuje jako proces samoistny, ewoluujący z wykorzystaniem zawartego w sobie potencjału, którego zdolność do aktywności wynika z popędowej natury człowieka (Tönnies 1988: 125–128). Tym samym ów naturalny charakter zyskuje wspólnotowy sposób zbiorowej egzystencji, a czymś koniecznym i niezbywalnym staje się tożsamość kolektywna wyrażająca przynależność i identyfikację ze wspólnotą narodową. W sytuacjach kryzysowych, przy zaniku trwałych punktów odniesienia pozwalających się samookreślić, jednostki poszukują pozbawionych wątpliwości sensu swojego istnienia kategorii i wspólnot, umożliwiających przywrócenie swoistej równowagi życiowej oraz pewnego porządku w obrębie tożsamościowej struktury. Odwołanie się do naturalnych podstaw kolektywnej tożsamości wydaje się niezmiernie ważnym czynnikiem odpowiedzialnym za „przełączenie” dokonujące się między tożsamością indywidualną a zbiorową.

Przywołana forma naturalizacji wspólnotowej formy życia zbiorowego, a także tożsamości z tym związanej, zaprezentowana przez Tönniesa jest istotna o tyle, o ile pozwala zrozumieć ów proces powstawania napięć, konfliktów i wykluczania oparty na podstawach, choć odwołujących się do natury, to jednak *stricte* społecznych. Przyczynia się to do blokowania rozwoju ludzkiej tożsamości do poziomu przedkonwencjonalnego bądź konwencjonalnego (Witkowski 1988). Mamy zatem do czynienia z sytuacją postrzegania świata podziałów międzygrupowych w kategoriach

ontologicznej konieczności – a tym samym niezmienności tego faktu – lub rozpoznanej konwencjonalności, z uznaniem jej pragmatycznej słuszności. W pierwszym przypadku granice grup i tożsamości kolektywnych są poza obszarem interakcyjnych negocjacji, co gwarantuje ich stabilność i moc wykluczania. Jednostki traktują Innego/obcego w kategoriach zagrożenia podstawowych dla nich wartości, czując się tym samym zobligowane do ich skutecznej obrony. W drugi przypadku natomiast relacje międzygrupowe wyrażają poczucie koniecznej rywalizacji o rozbieżne interesy stanowiące podstawę wspólnotowej integracji. Inny/obcy może być w tych okoliczność wykluczany ze względu na jego potencjalną chęć pozyskania zasobów, dóbr w naszym poczuciu wyłącznie nam przysługujących.

Zapętając tok powyższego wywodu, możemy w tym miejscu powrócić do koncepcji Meada, który mówi o „uczuciu wyższości” (Mead 1975: 267–269), odnoszącym się również do problemu nacjonalizmu. Jednostki mają bowiem poczucie, że z powodu przynależności do danej grupy (narodowej) uzyskują przymioty dające im przewagę nad pozostałymi grupami i ich członkami. Może to stanowić istotny argument na rzecz pozytywnej dyskryminacji swoich, a negatywnej obcych. Jednakże zdaniem Meada owo uczucie wyższości jest całkowicie słuszne, gdy „wyraża się funkcjonalnie. [...] Wyższość nie jest celem sama w sobie, jest to sposób zachowania osobowości” (Mead 1975: 268). Można zatem wnioskować, że zdaniem przywołanego autora, funkcjonalność działania i pragmatyzm pozwolą w historii społecznej na uniknięcie skrajnie negatywnych konsekwencji powodowanych nacjonalistycznymi postawami wyrażanymi przez poszczególne jednostki i grupy społeczne. Oznaczałoby to, że w kontekście „rozszerzonego doświadczenia” zarówno dla jednostki, jak i dla zbiorowości czymś korzystnym jest wychodzenie w relacjach społecznych poza granice własnej wspólnoty. Nie tylko stanowi to bowiem czynnik rozwoju, ale również poszerza zakres możliwości działania, pozyskiwania zasobów.

Czy jednak faktycznie funkcjonalność i pragmatyzm ludzkich wyborów stanowić może swoisty mechanizm zabezpieczający przed nacjonalistycznym zamknięciem w obrębie wąsko zakrojonej wspólnoty? Otóż wydaje się, że niestety jest to niewystarczające, zwłaszcza gdy napięcia kulturowe, czy wręcz konflikty, stają się poważne i generują przemoc jako strategię rozwiązywania problemów społecznych. Zróżnicowany kulturowo system społeczny ze względu na swoją dynamiczną zmienność wymaga coraz częściej etycznych podstaw umożliwiających integrację zróżnicowanych środowisk i tożsamości w ramach dzielonej wspólnie przestrzeni. „Spektrum różnic, z którymi jednostki muszą sobie radzić na płaszczyźnie prostych

interakcji, powiększa się w wymiarze czasowym, społecznym i rzeczowym. W coraz krótszych odstępach czasu, przy coraz bardziej przelotnych kontaktach, musimy się z coraz bardziej obcymi osobami (ukształtowanymi przez całkiem inne tradycje społeczno-kulturowe) porozumieć w coraz liczniejszych i coraz bardziej specjalistycznych kwestiach (zaostrzonych jeszcze przez niezbędny zadatek zaufania do nieznanych ekspertów)” (Habermas 2009: 271). Zdaniem przywołanego w cytacie Jürgena Habermasa kluczową rolę w porządkowaniu tak chaotyzowanej przestrzeni społecznej będącej udziałem współczesnego człowieka pełni uniwersalne prawo realizujące etyczne zasady równości i godności każdego człowieka. Niemniej jednak interesuje nas w tym momencie tożsamość człowieka, która w swoim potencjale do działania zawiera kompetencje pozwalające mierzyć się z wyzwaniem wielokulturowości. Taką możliwość daje struktura tożsamościowa pozwalająca na autonomię „ja” jednostki (tożsamość „ja”), a tym samym definiująca osobę przede wszystkim w ramach tożsamości indywidualnej, a nie kolektywnej. W tym przypadku możemy mówić o swoistym zaniku różnicy między prawem a moralnością, o „nieobecności tej różnicy we własnym świecie jednostki, dzięki wyłączeniu norm poza ten świat: wówczas o tym, co moralne, mówi uniwersalna zasada o charakterze wspólnotowym, na poziomie postkonwencyjnym” (Witkowski 1988: 199). Troskę o tożsamość człowieka i jego indywidualny rozwój, poprzez stwarzanie odpowiednich w tym celu warunków organizacji społecznej, należy więc postrzegać także w kategoriach troski o ład społeczny pozwalający na wspólnotowe życie zróżnicowanych pod względem społeczno-kulturowym jednostek i grup.

## Podsumowanie

Przeprowadzone rozważania stanowią próbę opisu problemu dotyczącego rodzących się napięć i konfliktów powodowanych współistnieniem złożonych układów społeczno-kulturowych, odciskających swe piętno na tożsamości człowieka. Dzielenie wspólnej przestrzeni z Innym/obcym wymaga nieustannej negocjacji zasad tego współżycia, a w warunkach dynamicznej i o szerokim zakresie zmiany dotychczas znanych i trwałych form życia zbiorowego obawy i lęki przed ową innością nabierają szczególnie na sile. Stanowią tym samym istotny bodziec ingerujący w wewnętrzną strukturę tożsamości jednostki. Przywracanie poczucia bezpieczeństwa możemy łączyć ze zdecydowanym naciskiem społecznym na wzmocnienie, a nie rzadko na dominację kolektywnego wymiaru identyfikacji człowieka.

Należy jednak zwrócić uwagę na to, że nie każda jednostka jest w takim samym stopniu podatna na niepewność, ryzyko i utratę poczucia bezpieczeństwa. Kompetencyjny element struktury tożsamości człowieka, oparty na różnych formach zaangażowania w otaczającą rzeczywistość, można uznać za niezmiernie wartościowy wskaźnik pewnego rodzaju podatności na nacjonalistyczne ideologie mające definiować charakter relacji między „my” i „oni”.

Można to uznać za swoisty paradoks, ale opierając się na przywołanych w tekście teoretycznych argumentach, należy przyjąć, że nie tylko w interesie jednostki leży troska o własną autonomię i rozwój, lecz także w interesie wspólnoty, gdyż tylko poprzez zapewnienie dogodnych warunków jednostkowego rozwoju, co sprzyja pozyskiwaniu przez człowieka kompetencji tożsamościowych definiowanych w kategoriach postkonwencjonalności<sup>3</sup>, wspólnota jest w stanie przekazywać etyczne podstawy swojego funkcjonowania. W konsekwencji możemy uznać, że podejmowany trud społeczny w celu zwiększenia integracji określonej wspólnoty narodowej (etnicznej) wcale nie musi się opierać na procesie nasilania się działań asymilacyjnych bądź wykluczających wszelkich obcych, którzy pozostają z tą wspólnotą w stałych stosunkach.

Wielokulturowość we współczesnym świecie stanowi ogromne wyzwanie dla życia zbiorowego w postaci potrzeby kreowania nowych reguł społecznego porządku, ale także zasad związanych z ludzkim rozwojem i procesem konstruowania tożsamości. Zdecydowanie najgorszym wyborem wydaje się próba jakiegokolwiek formy powrotu do sztywnych reguł kategoryzacji, powiązanych z wręcz nieprzekraczalnymi granicami społecznych podziałów wraz z silną dominacją kolektywnych tożsamości nad jednostkowymi identyfikacjami.

## Literatura

- Beck U., Giddens A., Lash S. (2009), *Modernizacja refleksyjna: polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.  
Bettelheim B., Janowitz M. (1964), *Social Change and Prejudice, Including Dynamics of Prejudice*, New York: Free Press of Glencoe.

---

<sup>3</sup> Kategoria ta, odnosząca się do teoretycznej propozycji Habermasa, określa poziom rozwoju tożsamościowego człowieka, w ramach którego kompetencje do działania jednostki dają możliwość funkcjonowania w warunkach ambiwalencji aksjonormatywnego porządku oraz własnych doświadczeń. Wyraża także gotowość do działania na rzecz wspólnoty o charakterze złożonym, wielokulturowym (Witkowski 1988).

- Boksański Z. (2005), *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Castells M. (2009), *Siła tożsamości*, red. M. Marody, przeł. S. Szymański, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mucha J. (1992), *Cooley*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Döbert R., Habermas J., Nunner-Winkler G. (1993), *Zarys socjopsychologicznej koncepcji rozwoju tożsamości „Ja”*. Wprowadzenie, „Przegląd Socjologiczny” nr 42.
- Douglas M. (2011), *Jak myślą instytucje*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Giddens A. (2001), *Nowoczesność i tożsamość: „ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Habermas J. (2002), *Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Habermas J. (2009), *Uwzględniając innego. Studia do teorii politycznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kaniowski A.M. (1990), *Pojęcie tożsamości w koncepcji Habermasa (Filozoficzna genealogia i socjologiczna wykładnia koncepcji tożsamości ja)*, w: L. Witkowski (red.), *Dyskursy rozumu. Między przemocą a emancypacją. Z recepcji Jürgena Habermasa w Polsce*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Koczanowicz L. (1992), *George Herbert Mead*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Kwaśniewicz W. (red.) (1999), *Encyklopedia socjologii*, t. 2: K–N, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Lesniewski T. (2008), *Tożsamość jednostki w zmieniającym się społeczeństwie*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Mead G.H. (1932), *The Philosophy of the Present*, Chicago: The Open Court Company.
- Mead G.H. (1975), *Umysł, osobowość, społeczeństwo*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN (Biblioteka Socjologiczna).
- Mucha J. (2006), *Stosunki etniczne we współczesnej myśli socjologicznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Parsons T. (2009), *System społeczny*, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Silberstein F.B., Seeman M. (1959), *Social Mobility and Prejudice*, „American Journal of Sociology” nr 65(3).
- Simmel G. (2005), *Socjologia*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Tönnies F. (1988), *Wspólnota i stowarzyszenie: rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, Warszawa: PWN.
- Turner J. (1999), *Ku poznawczej redefinicji pojęcia „grupy społecznej”*, w: I. Machaj (red.), *Małe struktury społeczne*, Lublin: UMCS.
- Witkowski L. (1988), *Tożsamość i zmiana: wstęp do epistemologicznej analizy kontekstów edukacyjnych. Rozprawy*, Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika.





LESZEK GOŁDYKA



## IDENTYFIKACJA REGIONALNA MIESZKAŃCÓW POGRANICZA POLSKO-NIEMIECKIEGO

ABSTRACT. Leszek Gołdyka, *Identyfikacja regionalna mieszkańców pogranicza polsko-niemieckiego* [Regional Identification of the Polish-German Borderland Inhabitants] edited by E. Smolarkiewicz, J. Kubera, „Człowiek i Społeczeństwo” vol. XLIV: *Tożsamość i identyfikacje. Propozycje teoretyczne – doświadczenia badawcze* [Identity and identifications. Theoretical proposals – research experiences], Poznań 2017, pp. 81-96, Adam Mickiewicz University, Faculty of Social Sciences Press. ISSN 0239-3271.

According to the author about a half of the Polish-German borderland inhabitants are “the winners” of the systemic transformation, they are pragmatic individualists and materialists. In their case identification with any other person than themselves and members of the closest family is rare. The other half are members of enclaves and “tribes”. Solidarity, which may be found in their system of values, is however limited to their “fellows of the same mind”, thus it has a particular character. These are the “losers” of the transformation. The feeling of material deprivation, their identification particularism generates and enhances a reluctant attitude to the reconstruction of the German cultural heritage in the Polish western borderland. According to the author, the reconstruction of this heritage creates the feeling of non-obviousness as to the possession of the western borderland, thus evoking a negative attitude to everything that is German or, generally, ethnically “strange”. The first ones treat land in a materialist, instrumental manner (as “plots of land” for development), they may recognize it as a subject of a profitable transaction, not making it the subject of a moral dilemma whether the achievement of their interest reduces the economic strength of the Polish state. For the other ones, land has got a symbolic value.

In the Author’s opinion, the inhabitants of the western borderland, though in many objective aspects similar, are not subjectively close to one another. Dichotomously divided, they create a territorial group, not a community. On account of the individualistic, pragmatic and materialistic orientation of one half of the inhabitants, in this paper the Polish – German borderland is called a space of identification vacuum, whereas on account of the enclave-like and tribal orientation of the other half of its inhabitants it is called a space of identification failure.

Leszek Gołdyka, Uniwersytet Zielonogórski, Wydział Ekonomii i Zarządzania, Katedra Zarządzania Potencjałem Społecznym Organizacji, ul. Podgórna 50, bud. A-0, 65-246 Zielona Góra, e-mail: leszek@goldyka.com

Identyfikacja regionalna to będące pochodną więzi terytorialnej poczucie związku z określoną przestrzenną całością. Bywa zespolone z uznaniem jej za własną. Poczucie związku z określonym terytorium, połączone z uznaniem go za własne wyzwala postawy o charakterze ideologicznym i moralnym, określające zestaw powinności względem niego.

Peryferyjność była i jest ważną właściwością pogranicza zachodniego. Przed rokiem 1989 peryferyjność tego pogranicza wyznaczało nie tylko oddalenie od decyzyjnego centrum, lecz także oparcie o granice typu „rzeka” lub „ściana”, nadające mu rolę „promu” lub „bramy” (Golka 1999). Po tym roku peryferyjność polskiego pogranicza zachodniego, nie tylko oddalonego, ale i zapomnianego lub zlekceważonego przez to centrum, wyznacza zmiana społeczno-ustrojowa i polityczno-międzynarodowa.

Badania socjologiczne prowadzone z integracyjnej perspektywy przed 1989 rokiem na Ziemiach Zachodnich prowadziły do różnych wniosków. Zwraca na to uwagę Jerzy Bartkowski, pisząc, że jest kwestią sporną, jaki typ lokalnych układów społecznych powstał na ich obszarze. Formułuje się, jego zdaniem, dwa sprzeczne ustalenia. Pierwsze dotyczy „wykorzenienia, większej atomizacji społecznej i niskiego rozwoju świadomości zbiorowej [...] społeczności postmigracyjnych, w których nie ukształtowała się w dostateczny sposób świadomość lokalna i regionalna”. Drugie mówi o powstaniu na terenach przyznanych Polsce, w efekcie zbiorowych przemieszczeń ludnościowych osłabiających tradycyjne struktury, zmodernizowanych, relatywnie otwartych i proinnowacyjnych układów społecznych; ich wartości stały się wehikułem integracji z regionem i państwem (Bartkowski 2003: 183).

Zdaniem Andrzeja Saksona z badań socjologicznych wynika, że zarówno przed rokiem 1989, jak i po nim na Ziemiach Zachodnich „nie doszło do integracji w sensie subiektywnym. Jest to jeden z głównych powodów braku dostatecznej świadomości regionalnej” (Sakson 2011: 80).

Według Wojciecha Łukowskiego (2002: 256) integracja sprzed lat opierała się „nie tyle na sile grupowych tożsamości, ile raczej na ich słabości i rozproszeniu”. Podstawą stosunków społecznych były lokalnie ograniczone interakcje. „Paradoksalnie mogło to być odbierane jako dobre podłoże dla tworzenia równowagi społecznej, mylnie nazywanej integracją społeczną. Sprzyjało bowiem niepoddawaniu własnej tożsamości trudnym zabiegom interpretacyjnym i formułowaniu precyzyjnych definicji samego siebie oraz własnej grupy, jak również ograniczało konieczność wysuwania takich roszczeń wobec innych obcych” (Łukowski 2002: 257). Może więc

w związku z tym trafny jest nie pogląd, że pierwotne różnice etniczne i regionalne zanikały stopniowo, lecz – jak uważa Łukowski – że zostały „uśpione” (Łukowski 2002: 257), w związku z czym to, „co było uznawane za osiągnięcie stanu integracji społecznej, jestem skłonny dzięki przeprowadzonym badaniom uznać raczej za osiągnięcie stanu społecznej równowagi” (Łukowski 2002: 257). Z jego „badań wynika, że [...] przyczynił się do tego upowszechniony i dominujący wzór codziennych interakcji polegających na unikaniu jednoznacznych autodefinicji” (Łukowski 2002: 257).

Zbigniew Rykiel (2011: 106) uważa, że zespół „psychospołecznych skutków przetoczenia się walca historii ze wschodu na zachód” składa się między innymi z poczucia tymczasowości; zinternalizowanej i eksternalizowanej obcości nowych mieszkańców do zastanej niemieckiej kultury materialnej, przerastającej na dodatek ich potrzeby cywilizacyjne (skutkiem jest rabunkowa gospodarka, brak dbałości o renowację obiektów i urządzeń); oraz mentalności kolonialnej związanej z mitem surowego korzenia (przekonania, że po oczyszczeniu Ziemi Zachodnich z Niemców i ich spuścizny historia tych ziem zaczęła się od nowa). Kształtowanie tożsamości lokalnej i regionalnej na Ziemiach Zachodnich Rykiel proponuje rozpatrywać na tle powojennych przesiedleń w opozycji „swoi” – „obcy”. „Wysiedlenie «swoich» z ich stron rodzinnych postrzegano w kategoriach utraty tych stron i krzywdy dziejowej, wysiedlenie «obcych» natomiast w celu osiedlenia «swoich» – w kategoriach sprawiedliwości dziejowej” (Rykiel 2011: 108). Pierwszy etap kształtowania tożsamości terytorialnej to poszukiwanie odniesienia emocjonalnego poprzez wypatrywanie śladów polskości. Drugim etapem było oswojanie przez osiedleńców przestrzeni fizycznej i wytwarzanie przestrzeni społecznej. Socjalizacyjnie przekazywaną przestrzenią społeczną mogli dysponować dopiero rodowici mieszkańcy, urodzeni tam po 1945 r. „O ile dla pierwszego pokolenia – osadników – ziemi te były miejscem wygnania lub przygody, dla drugiego pokolenia – tam urodzonego – były one ojczyznami prywatnymi, tak bardzo jednak i tak nie oczywiście prywatnymi, że jego członkowie skłonni byli przeciwstawić się nie tylko symbolicznie, ale i fizycznie każdemu «obcemu», który śmiał się tam pokazać. W głównej mierze tymi «obcymi» byli Niemcy, których pojawianie się [...] delegitymizowało ojczyzny prywatne i unieważniało historie prywatne nowych mieszkańców” (Rykiel 2011: 109). Trzeci etap kształtowania tożsamości terytorialnej to powstawanie „ciągłości historycznej ojczyzny prywatnej i całościowej historii regionalnej. Dla trzeciego pokolenia ojczyzna prywatna na Ziemiach Zachodnich była oczywista, dziwna wydawała się więc nieciągła narracja dziejów tych ziem” (Rykiel 2011: 109) przekazywana w trakcie socjalizacji.

To (trzecie) pokolenie jest przygotowane do ewentualnej identyfikacji z regionem, co nie znaczy, że jest do takiej identyfikacji skłonne, przychylnie do niej nastawione czy że w ogóle kwestię tę czyni przedmiotem jakichś rozstrzygnięć (Rykiel 2011: 109). Ogląd danych demograficznych dotyczących województwa lubuskiego skłania do wniosku o słabym wśród jego mieszkańców poczuciu związku z regionem. Według prognoz demograficznych w 2050 r. mieszkańców województwa lubuskiego w stosunku do roku 2013 będzie o 142,8 tys. mniej (Gołdyka 2017).

Różnorodność wniosków wyprowadzanych z badań socjologicznych dotyczących czynników przeciwdziałających i sprzyjających kształtowaniu się identyfikacji regionalnej, a tym samym regionu w sensie socjologicznym, nie przeszkadzała w wypatrywaniu jej, w doszukiwaniu się przed rokiem 1989 z przyczyn polityczno-ideologicznych „mocnych dowodów” (wyrazów) poczucia związku mieszkańców z regionami pogranicza zachodniego („powrót do macierzy”). Formowanie się tego poczucia próbowano przyspieszyć i wzmocnić nadawaniem nazw własnych niektórym obszarom. Przykładem może być „Ziemia Lubuska”. Uformowanie się identyfikacji z Ziemią Lubuską, identyfikacji „lubuskiej” czy „lubuskiej” tożsamości, grzeszącym brakiem wyobraźni socjologicznej politykom (aktywistom) regionalnym wydawało się kwestią relatywnie bardzo krótkiego czasu. Politycy lokalni i regionalni zaraz po wprowadzeniu tej nazwy jako projektu ideologicznego do obiegu poszukiwali dla niej w realnej rzeczywistości społecznej szybkich potwierdzeń. „Lubuskość” uważali za w zasadzie uargumentowany fakt społeczny już końca lat siedemdziesiątych poprzedniego stulecia.

Odpowiednio przygotowane badania socjologiczne nie potwierdzały oczekiwań dotyczących regionalnych („lubuskich”) identyfikacji. W podsumowaniu wyników badań własnych Jacek Schmidt pisze: „Określenia «ziemia lubuska» i «Lubuszenie» funkcjonują głównie w literaturze przedmiotu [...], nazwach towarzystw, instytucji artystycznych i czasopism, a także nazewnictwie wprowadzonym na mocy reformy administracyjnej. Terminy te znane są mieszkańcom pogranicza, jednak nie są przez nich używane. Dla zdecydowanej większości respondentów, a badania zostały przeprowadzone na próbie w pełni reprezentatywnej [...], ziemia lubuska nie stanowi odrębnego regionu kulturowego, względnie jest kategorią pustą lub bardzo trudną do zdefiniowania. Pomimo zaniku wielu odrębności etnograficznych i barier społecznych dzielących poszczególne grupy osadników, którzy zasiedlili te ziemie po zakończeniu drugiej wojny światowej, nie ukształtowała się przede wszystkim w sferze świadomości społecznej, wiedzy potocznej, forma więzi ponadlokalnej niezbędna dla istnienia regionu.

Wciąż dominują tam więzi lokalne, ograniczające się do miejsca zamieszkania, niekiedy gminy. Starsi respondenci czują się nadal związani sentymentami z regionem będącym ich miejscem urodzenia, a młode pokolenie dopiero zaczęło zgłębiać swoją «tutejszość». [...] Do chwili obecnej wielu respondentów odbiera swój status mieszkańca tych ziem jako tymczasowy, niepewny. Głównymi wyróżnikami odrębności terytorialnej odczuwanymi przez mieszkańców tych ziem są: bliskość granicy państwowej i wszystkie wynikające stąd konsekwencje natury politycznej i ekonomicznej [...], specyfika środowiska naturalnego [...], scalanie tych ziem w ramach różnych jednostek administracyjnych [...]. W związku z tym granice ziemi lubuskiej wyznaczone były przez osoby badane na drodze prób określania dawnych lub obecnych jednostek administracyjnych” (Schmidt 2001: 379–380; zob. także Bednarski i Dohnal 2004; Smolarkiewicz 2007).

Kres życzeniowemu przekonaniu (złudzeniu) o ukształtowanej na pograniczu polsko-niemieckim identyfikacji regionalnej jako o społecznym bycie wyznaczyła zmiana społeczno-ustrojowa. Zdaniem Rykła (2011) na pograniczu tym, zgodnie z ogólnym procesem zanikania wspólnot na rzecz ekspansji zrzeszeń, transformacja wzmocniła deterytorializację więzi społecznych.

Według Ireny Machaj (2005) w świadomości mieszkańców zachodniego pogranicza wyraźne miejsce zajmują podstawowe kryteria zróżnicowania społecznego. W rozpoznawaniu siebie, sięgając do postulatów i wymogów obecnego systemu społeczno-ustrojowego, odznaczają się relatywnie silną orientacją materialistyczną. Praca oraz status socjoekonomiczny służą im zarówno do identyfikacji społecznej, jak i do społecznego odróżniania się. Lokują się w obrębie tych kategorii struktury społecznej, które dobrze radzą sobie w nowej rzeczywistości, które korzystają z dobrodziejstw systemowych przekształceń. Nastawieni są na osiągnięcie wyższych pozycji w hierarchii społecznej, co przy pozytywnym wizerunku siebie i przekonaniu o własnych możliwościach realizacji zamierzeń kreśli tożsamość społeczną związaną z awansem społecznym. Specyfiki tego rysu tożsamości Machaj upatruje w osobliwościach procesów społecznych (i związanych z nimi przekształceń tożsamościowych) zachodzących na zachodnim pograniczu przed 1989 r. Specyfika tego rysu, nie mogąc ujawnić się wcześniej, stanowiła latentną właściwość zachodniego pogranicza. To zmiana systemowa – jak uważa autorka – uruchomiła utajone wcześniej właściwości (Machaj 2005: 263–292).

Zdaniem cytowanej autorki mieszkańcy zachodniego pogranicza identyfikują się z neutralną narodowo i państwowo kategorią „zachodnich Europejczyków”. Nowe społeczno-ustrojowe wzory i możliwości działania interpretują jednostkowo i w ślad za tym idą stosownie wobec tych interpretacji

indywidualne reakcje. Mieszkańcy pogranicza zachodniego jawią się jako zbiór osób o indywidualnie budowanej tożsamości społecznej, jako zbiór osób, które nie muszą otaczać się ludźmi podzielającymi te same wartości, dostarczającymi kategorii rozumienia świata, oferującymi poczucie bezpieczeństwa. Według Machaj (2005: 290) „wiara w siebie, dążenie do osiągnięć i wartości materialistycznych, poczucie sprawstwa i kontroli nad własnym życiem, ale też poczucie autonomii wobec grup, do których się należy”, to rysy tożsamości społecznej mieszkańców pogranicza polsko-niemieckiego. Właściwością tego pogranicza jest tożsamość zindywidualizowana, przy braku wyraźnych związków z szerszymi standardami i wartościami kulturowymi, dopełniającymi indywidualizm o wspólnotę aksjonormatywną.

Edward Hajduk i Elżbieta Papiór (2003) proponują typologię mieszkańców pogranicza zachodniego, operując przeciwstawieniami: „przestępca” – „legalista” oraz „lokalny Europejczyk” – „pesymista z poczuciem zagrożenia”.

„Przestępca” dostarcza wzoru natychmiastowej realizacji aspiracji materialnych. Tworzy legendę drogi szybkiego dorabiania się i jako wzór sukcesu materialnego rzutuje ją na przebieg socjalizacji zwłaszcza, ale nie tylko, młodych mieszkańców pogranicza polsko-niemieckiego. Typ „przestępcy” jest dla niektórych bliskim układem odniesienia, potwierdza realność szybkiego dorabiania się oraz słabość instytucji prawa. Opozycją „przestępcy” jest „legalista”. Dla niego kluczowe są instytucje edukacji, które wspomagają realizację aspiracji, prowadzą do dobrego przygotowania zawodowego. Gwarancją (odłożonego) sukcesu są kompetencje zawodowe, rekomendacje odpowiednio wpływowych osób lub instytucji (dyplom prestiżowej uczelni). Mieszkańcy pogranicza zachodniego działający w euroregionach, wiążący z nimi aspiracje, sukces, awans czy prestiż, są „lokalnymi Europejczykami”. Taki „Europejczyk” w myśleniu o swojej roli może wykraczać poza przynależność państwową, może tracić poczucie przynależności narodowej, działając na rzecz interesów gminy leżącej przy granicy, zbieżnych z interesami gminy położonej po drugiej stronie granicy, nie rozstrzygając, czy realizacja interesów zbiorowości przygranicznej (transgranicznej) współgra z interesami wspólnoty etnicznej lub ogranicza więź ekonomiczną pogranicza zachodniego z Polską centralną. „Lokalnemu Europejczykowi” Hajduk i Papiór przeciwstawiają „pesymistę z poczuciem zagrożenia” Taki pesymista rekrutuje się spośród tych mieszkańców pogranicza, którzy nie widzą pozytywnych następstw przemian w zakresie ich codziennego życia, raczej starszych, słabiej wykształconych, bez poszukiwanych na rynku pracy umiejętności zawodowych, społecznie immobilnych, w sposób wyuczony bezradnych.

W innej typologii (Hajduk 2001) wśród mieszkańców pogranicza zachodniego wyróżniony został typ „zagończyka”, „kupca bazarowego”, „lokalnego Europejczyka”, „człowieka zdeorientowanego” i „człowieka zagrożonego”. Pierwszy zapuszcza się na teren sąsiada z myślą o zdobyczu (na przykład samochodu, sprzętu komputerowego lub audiowizualnego), działa w grupie pomagających sobie w pozyskaniu, transporcie i spieniężeniu łupu. Horyzont myślowy „kupca bazarowego” wyznacza stragan dzielący ludzi na klientów i pozostałych. Celem działań jest powiększanie majątku i potwierdzanie możliwości finansowych zakupem luksusowych artykułów. Wspierany przez rodzinę, poprzez codzienną czynność „sprzedawania” nabiera przekonania, że nie produkcja, lecz dystrybucja dóbr jest działalnością nadrzędną. „Miarą wartości ludzi jest według niego posiadanie i konsumpcja dóbr luksusowych” (Hajduk 2001: 94). „Lokalny Europejczyk” pożądane zmiany w życiu swoim i lokalnej zbiorowości łączy z euroregionem lub poszerzaniem na różnych polach kontaktów z Niemcami. Inicjuje działania mające potwierdzić jego znaczenie w regionie i autonomię wobec centrum. „Obecność w gremiach dyskutujących o przyszłości regionu lub euroregionu wytwarza w nim poczucie sprawstwa. [...] Bez oporów uczestniczy w widowiskach politycznych, kulturalnych lub sportowych jako gość, osoba znacząca, zaproszona, w towarzystwie partnerów z zagranicy. [...] Lokalność tych widowisk nie obniża dobrego samopoczucia, jeśli może ona być odczytana jako realizacja projektu ekonomicznej lub kulturalnej współpracy ze znaczącym partnerem. [...] chętnie akcentuje prawo do reprezentacji całej struktury (np. euroregionu), identyfikacja ta bowiem dystansuje inne jego identyfikacje. Orientacja na przyszłość deklarowana oficjalnie łączy się z ucieczką od przeszłości grupy etnicznej gdy ta – zbyt eksponowana – może być odczytywana przez partnerów jako mało europejska i ksenofobiczna” (Hajduk 2001: 94; por. Bartkowski 2005). „Człowiek zdeorientowany” szuka informacji „osłabiających lęki. Te lęki osłabia przez intensyfikację kontaktów społecznych, krótkotrwałych, okazjonalnych, przez podtrzymywanie wcześniej nawiązanych kontaktów towarzyskich lub rodzinnych, które aktualnie mają też inne funkcje – stwarzają poczucie bezpieczeństwa psychicznego, choć nie pomagają w podejmowaniu decyzji strategicznych. [...] Wzrost liczby ludzi zdeorientowanych [...] zagraża porządkowi społecznemu opartemu na powtarzalności działań uporządkowanych, zinstytucjonalizowanych. Powiększa on chaos w relacjach społecznych powstający w następstwie wielkiego przemieszczania się przestrzennego ludzi” (Hajduk 2001: 95). „Typ człowieka zagrożonego” kształtuje się na pograniczu w następstwie swobody przepływu ludzi, towarów, idei i kapitału.

Zagrożenie ma racjonalne przesłanki, gdy mieszkaniec społeczności pogranicza zachodniego odnosi je do własnej sytuacji materialnej. Jego realność podlega sprawdzeniu. Może być zgeneralizowane i wyrażać się w formułowaniu przypuszczeń, że „obcy”, wykupując ziemię, budynki, sklepy, hurtownie, małe przedsiębiorstwa, zatrudniać będą „swoich fachowców, specjalistów od marketingu, bankowości, biznesu, pozostawiając Polakom do obsadzenia stanowiska wykonawcze, znacznie mniej atrakcyjne finansowo, bez perspektywy na awans zawodowy” (Hajduk 2001: 95). Poczucie zagrożenia ma jednak także wymiar kulturowy, przez obce hierarchie wartości, tradycje, światopoglądy. Mogą one więz z własną kulturą, tradycją czy religią odrzec ze szczególnie cennych wartości. Ich wpływ może spowodować, że pokusa posiadania dóbr materialnych przewycięży inne cenne wartości służące identyfikacji społecznej, dające poczucie aksjologicznego ładu. „Człowiek zagrożony” oskarża obcych o „destrukcyjne działanie w sferze wartości ostatecznych, co tworzy jego zgeneralizowane, negatywne nastawienie do postulatów integracyjnych. [...] Zgeneralizowany obraz różnych fragmentów świata społecznego wytworzony przez człowieka zagrożonego utrudnia mu oddzielenie wpływu procesów ekonomicznych na gospodarkę Polski od wpływu wartości i wzorów kultury symbolicznej innych narodów na [...] kulturę, wzory życia Polaków. Trudno mu oddzielić wpływ destrukcyjne od modernizujących” (Hajduk 2001: 96).

Do zbioru czynników warunkujących identyfikację regionalną na pograniczu polsko-niemieckim zaliczyć należy skutki przystąpienia Polski do Unii Europejskiej, w tym wejścia w życie zapisów z Schengen zmieniających – z perspektywy mieszkańców – funkcje zachodniej granicy, a te przecież kształtują funkcjonujący w ich świadomości społecznej typ pogranicza.

Minimalizacja znaczenia funkcji ochronnej granicy (gwarancji i symbolu etniczno-państwowej odrębności oraz suwerenności), funkcji będącej ekstremalnym przejawem władzy państwa na styku kultur narodowych (Kempny 2005: 128), jak się okazuje, u niektórych mieszkańców pogranicza zachodniego potęguje niepokój o przyszłość, o tożsamość i wzmacnia polsko-niemiecki antagonizm czy w ogóle niechęć wobec jakichkolwiek etnicznie „obcych”. Tak więc zmiana funkcji granicy, gdy nie jest „bramą” czy barierą lub przeszkodą, gdy jest przenikalna lub przynajmniej taką może się wydawać, gdy sprzyja migracjom obywateli państw należących do Unii Europejskiej, gdy powinna sprzyjać współpracy transgranicznej, niwelowaniu różnic cywilizacyjnych, przeciwnie wśród wielu mieszkańców pogranicza zachodniego nasila uprzedzenia etniczne, powiększa etniczne dystanse, nasila manifestowanie kryteriów narodowej tożsamości



(odrębności). Powiększenie antagonizmów czy dystansów etnicznych wobec obiektywnego pomniejszania się znaczenia ochronnej funkcji granicy państw jest możliwe ze względu na różne sposoby tej funkcji spostrzegania (Kurczewska 2005a, 2005b; Wojakowski 2003, 2005), w których pojawić się może kwestia „pozbawienia Polski przez Unię Europejską suwerenności”.

Zdaniem Zbigniewa Kurcza zanikaniu granic administracyjno-politycznych wewnątrz UE towarzyszy pojawienie się lub wzmocnienie granic ekonomicznych oraz społecznych, a szczególnie dotyczy to pogranicza polsko-niemieckiego. Różnice ekonomiczne aktywizują obawy (lęki) zarówno po polskiej (co do germanizacji czy samogermanizacji), jak i niemieckiej stronie pogranicza (co do obecności polskich przestępców i pracowników najemnych we wschodnich landach). Kurcz (2011: 89) przypomina, że gdy w grudniu 2007 r. elity polskie i niemieckie fetowały zniesienie kontroli granicznej, a mieszkańcy pogranicza polsko-niemieckiego przyjęli je z zadowoleniem, to mieszkańcy wschodnich landów odebrali zniesienie tej kontroli jako zagrożenie i „prawdziwego boomu doświadczyły firmy instalujące kamery, alarmy, kraty, trudne do złamania systemy antywłamaniowe i ogrodzenia”.

Na polsko-niemieckie nierówności ekonomiczne nakładają się przewagi kulturowe zachodniego sąsiada. Polacy na pograniczu zachodnim nie dysponują – zdaniem Machaj (2005) – własnymi (w sensie zbiorowym) zasobami kultury. Jak to ujmuje Kurcz (2011: 91), mieszkańcy tego pogranicza „stali się współcześnie zakładnikami i mimowolnymi spadkobiercami niemieckiego dziedzictwa kulturowego, co wypełniają działaniami na rzecz jego rewitalizacji. [...] W tej sytuacji mamy dosyć osobliwe wspólne transgraniczne, kształtowane nie w wyniku wkładu własnych odrębnych wartości do wspólnego kotła, ale za sprawą admiracji dla treści będących własnością tylko jednej ze stron. Rodzima i znowu żywa za sprawą reaktywacji kultura dawnych niemieckich mieszkańców przenika do polskich sąsiadów, bo ich przeszłość i dziedzictwo są rozproszone za sprawą zróżnicowanego pochodzenia terytorialnego, a na dodatek jako słabsze, może nawet wstydlive, niewarte promocji, dlatego ich miejsce zajmuje dorobek niemieckich sąsiadów. [...] Przeto na tym transgraniczu występuje szczególna sytuacja. Wpływy niemieckiego sąsiada zdominowały przeszłość kojarzoną z pielęgnowanym tu dziedzictwem kulturowym”. Wpływy niemieckiego sąsiada zdominowały też „czasy dzisiejsze zorientowane na gospodarcze górowanie i cywilizacyjną atrakcyjność niemieckich standardów” (Kurcz 2011: 91). Zdaniem tego autora „na znaczeniu zyskuje pytanie, czy aby nie mamy do czynienia z jednostronną niemiecką dominacją w zakresie gospodarki i kultury, a w konsekwencji z polsko-niemieckim pograniczem, które staje się

coraz bardziej niemieckie i przesuwa w głąb kraju?” (Kurcz 2011: 92). Istotne jest pytanie, czy niszcząca identyfikację regionalną poczucie tymczasowości obserwowane wśród osiedlających się bądź osiedlanych na Ziemiach Zachodnich przypadkiem nie „budzi się”, odradza lub wzmacnia w drugim dziesięcioleciu XXI w.? Tak jak skutkiem poczucia tymczasowości było niszczenie elementów zastanej na Ziemiach Zachodnich kultury materialnej, kulturowo-cywilizacyjnych świadectw niemieczyny, tak rekonstruowanie tych kulturowo-cywilizacyjnych świadectw w pruskiej na dodatek wersji (Kurcz 2011) odradzać je może lub wzmacniać, ale także przekształcać.

Identyfikację regionalną mieszkańców pogranicza polsko-niemieckiego w drugim dziesięcioleciu bieżącego stulecia, w kontekście przebiegu transformacji i europejskiej integracji, ujmować można dychotomicznie.

Powadzone od początku lat dziewięćdziesiątych poprzedniego stulecia badania w miejscowościach położonych wzdłuż polsko-niemieckiej granicy ujawniały powszechne przeświadczenie, że tam będą obserwowane najwcześniejsze zjawiska i procesy społeczne, które staną się, bardziej w bliższej niż dalszej przyszłości, udziałem całego społeczeństwa polskiego. Miejscowości te wydawały się wielu mieszkańcom pogranicza zachodniego ważne jako swoiste laboratoria przebiegu wielkiej społeczno-ustrojowej zmiany, a jednocześnie zmiany uwarunkowań polsko-niemieckich stosunków. Zachodnia Polska – jak się zaraz po 1989 r. wydawało – może i powinna być szkołą ćwiczeń transformacji oraz otwarcia w relacjach polsko-niemieckich, miejscem zdobywania odpowiednich – do skali zmian – doświadczeń. Rozwiązania sprawdzone w zachodnioeuropejskim kapitalizmie – jak oczekiwano – muszą trafić do całego kraju poprzez miejscowości położone przy polsko-niemieckiej granicy, inaczej być nie może (Gołdyka 2012). Oczekiwanie to początkowo wzmacniane było tym, że z transformacyjnego otwarcia granic pogranicze polsko-niemieckie odnosiło korzyści ekonomiczne (to okres bazarowej gorączki). Gminy graniczne należały do najbogatszych w Polsce. Było to jednak zjawisko przejściowe, jego czas kończy przystąpienie Polski do Unii Europejskiej (Rykiel 2011).

Oczekiwania mieszkańców pogranicza zachodniego, jak wiadomo, nie spełniły się. Nie stało się ono laboratorium przebiegu i skutków transformacyjnej zmiany. Kapitalizm w pożądanym, nowoczesnym, tak gospodarczym, jak i społecznym aspekcie dotarł do wielkich i dużych miast centralnych regionów nie poprzez zachodnie granice i miejscowości pogranicza, lecz – jak huragan – ponad nimi, znosząc z powierzchni życia społecznego (po) socjalistyczne konstrukcje identyfikacyjne i aksjologiczne, nie oferując nowych, a zostawiając powiewu negatywne odpryskowe skutki.

Nadzieje mieszkańców polskiego pogranicza zachodniego na dobroczynny wpływ zarówno transformacyjnego otwarcia, jak i odpowiedniego ułożenia relacji z mieszkańcami sąsiednich landów, przekształcającymi oba pogranicza w transgraniczne, nie spełniły się z powodów ekonomicznych i społecznych. Oba obszary, niemiecki i polski, są gospodarczo i demograficznie stagnacyjnymi peryferiami. Wielu mieszkańców wschodnich landów manifestuje antyintegracyjne poglądy i emocje, eksponuje krzywdy wypędzenia, przybiera postawy antypolskie i radykalno-prawicowe. Czy po polskiej stronie może być inaczej? Aktywizują się efekty zapomnianego czy zlekceważonego przez „centrum” peryferyjnego zapóźnienia pogranicza zachodniego: poglądy antyintegracyjne, antyunijne, antyeuropejskie, nacjonalistyczne, prawicowe oraz ksenofobiczne.

Tak więc zawiedzione, a wcześniej rozbudzone, zwłaszcza materialne, oczekiwania są jedną ze składowych fundamentu postawy skrajnej, radykalno-prawicowo-nacjonalistycznej, obserwowanej na pograniczu zachodnim. Fundament ten rozwija się i jednocześnie utwardza, czeka na wyzwalający sygnał, na ukierunkowanie. Jest to potencjał frustracyjnego sprzeciwu; rodzaj wyzwalającego sygnału przesądza o tym, kiedy protest ujawni się i przeciw komu.

Zawiedzione a rozbudzone oczekiwania to odpowiednie podłoże dla anomii. W niej także upatrywać można jednego ze źródeł uogólnionej negatywnej postawy wobec etnicznie obcych. Jej nosiciele pozbawieni związku z szerszymi uniwersalistycznymi (idealnymi) wartościami identyfikują się z wartościami enklawowymi, „plemiennymi”, z wartościami własnej grupy, pozwalającymi na sprawne operowanie osią: „swoi-obcy” („my-oni”), z pełnym owej osi skutkiem. Łatwo jest im owych „obcych” (sprawców „faktycznych” i „potencjalnych” sytuacji uznanych za niekorzystne) odnaleźć, łatwo jest im ich także zasugerować.

Skład społeczny mieszkańców pogranicza zachodniego nie sprzyjał, a w połączeniu z przebiegiem transformacji i integracji europejskiej także nie sprzyja kształtowaniu się większych, relatywnie spójnych i zrównoważonych aksjologicznie (obywatelskich) społecznych całości (zob. Suchocka 2006). Cechy enklawy społecznej i cechy „plemienne” mają układy lokalne sięgające do bagażu (obciążenia) kulturowego poszczególnych kategorii mieszkańców. To tłumaczy widoczny w badaniach socjologicznych brak potępienia uczynków niezgodnych z prawem, moralnie nagannych lub dwuznacznych. Solidarność obejmuje „swoich”, ich lepiej się rozumie, łatwiej usprawiedliwia, chętniej postępi moralnie relatywizuje. „Obcych” się obciąża, rozlicza i wymierza im sprawiedliwość.

Próba rozmycia (zniwelowania) enklawowego i „plemiennego” charakteru pogranicza zachodniego są podejmowane po wstąpieniu Polski do UE działania na rzecz odtwarzania na nim „obcego”, głównie niemieckiego dziedzictwa kulturowego. Czy (na ile) będą skuteczne? Tego jeszcze nie wiadomo. Wiadomo jednak, że odtwarzanie tego dziedzictwa może budzić i budzi – jak to wynika z obserwacji – niechęć i sprzeciw części mieszkańców zachodniego pogranicza, bo za jego sprawą kultura dawnych niemieckich mieszkańców adresowana do polskich mieszkańców pogranicza zachodniego, wiele lat przekonywanych do polskości Ziem Zachodnich, w końcowym rozliczeniu „budzi” poczucie tymczasowości. Odtwarzaniu temu należy się zatem, jak sądzi część (bywa, że znaczących) mieszkańców pogranicza zachodniego, przeciwstawiać. Przeciwwstawienie takie można było zaobserwować pod koniec 2015 r. w Szczecinie, kiedy to radni z komisji bezpieczeństwa, głównie siłami PiS, odrzucili wniosek Muzeum Narodowego o nadanie nowemu mostowi w szczecińskim Porcie Jachtowym przy Wyspie Grodzkiej nazwy Augusta Ludwiga Mosta („Gazeta Wyborcza”, szczeciński dodatek lokalny z 1.12.2015). Most Mosta to wyraz uznania dla dorobku niemieckiego malarza, którego obrazy są wykorzystywane przy rekonstruowaniu starych obiektów miasta. Przeciwnicy upamiętnienia mostem Augusta Ludwiga Mosta operują następującym argumentem: może i Szczecin był miastem niemieckim, ale nie oznacza to, że niemieckim ma być także teraz.

Odtwarzanie niemieckiego dziedzictwa – jak to można zaobserwować – za pośrednictwem budzonego poczucia tymczasowości wytwarza wśród części mieszkańców pogranicza zachodniego poczucie nieoczywistości jego posiadania, nieprawomocności tytułu prawnego do niego, co wyznacza negatywną postawę wobec wszystkiego, co „obce”, w tym oczywiście także niemieckie. W poczuciu takiej nieoczywistości mieści się obawa, że tak jak zostaliśmy osiedleni, wcześniej: przesiedleni, repatriowani, deportowani i „zastąpiliśmy Niemców”, tak możemy zostać przez odpowiednio „uogólnionych obcych” również zastąpieni (wyparci). Działa następujący mechanizm: kto czuje się, nie tylko z tytułu zasiedzenia, w pełni prawnym dysponentem jakiejś społecznej przestrzeni, traktuje „innych” na niej pojawiających się jak „gości”, kto nie jest do tego przekonany, traktuje „innych” jak „intruzów”. Różnica między „gościem” a „intruzem” jest taka jak między „wizytą” („przybyciem”) a „wtargnięciem” („najściem”). Nawet osoby urodzone na terenie pogranicza zachodniego po 1945 r., dysponujące już konkretnymi „ojczyznami prywatnymi”, ze względu na nieoczywistość władania nimi, gotowe są radykalnie przeciwstawić się słowem i czynem

„obcym” („intruzom”), którzy zdecydują się na nie „wtargnąć”. Ich pojawienie ewokuje bowiem myśli o dwuznaczności historycznej Ziemi Zachodnich, czyni problematycznymi „ojczyzny prywatne”. Także wśród przedstawicieli drugiego pokolenia urodzonych na pograniczu polsko-niemieckim zaobserwować można (to efekt przekazu międzypokoleniowego), co prawda mniejsze niż wśród pokolenia pierwszego, poczucie nieprawomocności dysponowania jego obszarem. Zaobserwować można także wśród znaczącej części pierwszego i drugiego pokolenia jednocześnie relatywnie wyraźną skłonność do przypisywania takiego sposobu myślenia „innym”. A to już wystarcza do uruchomienia wobec nich postaw skrajnych, definiowania ich jako „groźnych” („wrogich”). Przekonanie, że nie „my” jesteśmy prawowitymi mieszkańcami tych ziem, trzeba „im” wybić z głowy, trzeba „im” wyraźnie „nasze” władanie nimi zademonstrować, na przykład poprzez głośne marsze, okrzyki, odpalane petardy i race.

Nie tylko z badań Machaj (2005) wynika, że znaczna część mieszkańców zachodniego pogranicza odznacza się relatywnie silną orientacją materialistyczno-pragmatyczno-indywidualistyczną, że w ich hierarchii wartości nisko lokują się wartości szersze (idealne, abstrakcyjne) dopełniające materializm, indywidualizm oraz pragmatyzm i tworzące z nimi obywatelską wspólnotę aksjonormatywną. Ta znaczna część mieszkańców to aksjologicznie ułomni, niekompletni ze względu na deficyt wartości idealnych i abstrakcyjnych w ich hierarchii zwolennicy orientacji liberalno-rynkowej, pojętni uczniowie edukacji do posocjalistycznego kapitalizmu, którzy szybko przyswoili sobie, niekiedy w skrajnej postaci, jej ideologiczny postulat przedsiębiorczości, którzy raczej nie czynią przedmiotem rozważań prawomocności posiadania Ziemi Zachodnich, nie są nastawieni na identyfikację z nimi i nie czynią tej kwestii przedmiotem hamletyzacji. Rozważanie prawomocności posiadania miejsca zamieszkania, sensu identyfikacji z nim, w realizacji wartości materialistyczno-indywidualistyczno-pragmatycznych może przeszkadzać. Wartości te są prądródlę obojętności i identyfikacyjnej pasywności. Na tle obojętności i identyfikacyjnej pasywności widoczne są pochodne poczucia zagrożenia i zagubienia: identyfikacje nacjonalistyczno-prawicowo-radykalne. Sprawiają wrażenie dominujących i powszechnych.

Co się tyczy dorosłych mieszkańców pogranicza polsko-niemieckiego, zasadniczo rzecz ujmując (wspierając się na przykład wynikiem ostatnich wyborów samorządowych, prezydenckich czy parlamentarnych), można wysunąć hipotezę, że mniej więcej w połowie to indywidualistyczno-pragmatyczni materialisci zarówno na poziomie celów, jak i środków. Poczucie związku (identyfikacja) z kimś innym niż oni sami i ewentualnie członkowie

najbliższej rodziny jest w ich przypadku rzadkością. Nie spełniły się ich nadzieje i oczekiwania sprzed lat ponad dwudziestu, indywidualistycznie definiowana przedsiębiorczość pozwala im na dystans wobec rozczarowań i na redukcję poczucia związku z „innymi”. Mniej więcej w połowie to członkowie enklaw i „plemion”; solidarność można odnaleźć w ich systemach wartości, ograniczona jest jednak do „swoich” („naszych”), ma więc wyraźnie partykularny charakter. To „przegrani” otwarcia i przebiegu pogranicznej wersji polskiej transformacji. Poczucie deprivacji materialnej ich identyfikacyjny partykularyzm wzmacnia.

Pierwsi kwestii prawomocności posiadania Ziemi Zachodnich w ogóle nie uczynią przedmiotem refleksji. Pewność drugich (członków enklaw i „plemion”) w tej kwestii może być zachwiana. Pierwsi ziemię, traktując ziemię rzeczowo (wartość materialna, jak „działki” czy „grunt” pod zabudowę), mogą uznać ją za przedmiot korzystnej z „innymi” transakcji (inwestycji), nie czyniąc przedmiotem szczególnego namysłu lub moralnego dylematu tego, czy realizacja ich potrzeb ogranicza siłę ekonomiczną polskiego państwa lub czy współgra z interesem społeczeństwa polskiego bądź wspólnoty narodowej. Państwo z jego regulacjami może im przeszkadzać – im go mniej, tym lepiej. Dla drugich ziemia ma wartość symboliczną. Dysponując określonymi wyobrażeniami na temat intencji „innych”, że „wykupując” ziemię wraz z tym, co na niej posadowione (budynki, gospodarstwa, przedsiębiorstwa), ubezwłasnowolnią nas, uprzedmiotowią, z aktorów pierwszoplanowych uczynią statystów, „zdominują czy wręcz zniszczą naszą kulturę”, dostosowując własną postawę do grupowych (enklawowo-plemiennych) wyobrażeń na temat wyobrażeń „innych”, potraktują ich jak „wrogów”. Jeśli państwo ochroni ich grupowo, będzie respektować ich interesy i zrealizuje potrzeby, to będzie wtedy przez nich zdecydowanie i otwarcie broniące przed „obcymi”.

Mieszkańcy pogranicza zachodniego w wielu ważnych obiektywnych i tożsamościowych aspektach są, oczywiście, podobni do siebie. Ale z drugiej strony ze względu na zasadniczo różne sposoby postrzegania rzeczywistości, choć w wielu aspektach podobni do siebie, nie są sobie bliscy. Mała jest szansa na połączenie ich społeczną więzią. Razem tworzą zbiorowość terytorialną (kategorię ekologiczną), a nie społeczność (kategorię społeczno-kulturową). Ze względu na orientację indywidualistyczno-pragmatyczno-materialistyczną mniej więcej połowy dorosłych mieszkańców pogranicza polsko-niemieckiego nazwać można przestrzenią identyfikacyjnej pustki (próżni). Ze względu na wyzwalającą określone zachowania, przekonania, emocje i uczucia orientację enklawowo-plemienną drugiej połowy tych mieszkańców można pogranicze zachodnie uznać za przestrzeń identyfikacyjnej porażki.

## Literatura

- Bartkowski J. (2003), *Tradycja i polityka. Wpływ tradycji polskich regionów na współczesne zachowania społeczne i polityczne*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „ŻAK”.
- Bartkowski J. (2005), *Narodowe, lokalne i europejskie identyfikacje elit lokalnych*, w: M. Malikowski, D. Wojakowski (red.), *Granice i pogranicza nowej Unii Europejskiej: z badań regionalnych, etnicznych i lokalnych*, Kraków: Nomos.
- Bednarski J., Dohnal W. (2004), *Lubuszanie na/w drodze do Unii Europejskiej*, w: M. Buchowski, A. Brenz (red.), *Polska–Niemcy. Pogranicze kulturowe i etniczne. Poland–Germany. Cultural and Ethnic Border*, Archiwum Etnograficzne, t. 42, Wrocław–Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Uniwersytet Wrocławski, Wydawnictwo Poznańskie.
- Golka M. (1999), *Pogranicza – transgraniczność – transkulturowość*, w: L. Gołdyka (red.), *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej – kontynuacje*, Zielona Góra: Lubuskie Towarzystwo Naukowe.
- Gołdyka L. (2012), *Pogranicze polsko-niemieckie: nominalny kapitalizm – niespełniony lokalizm*, w: K. Frysztacki, P. Sztompka (red.), *Polska początku XXI wieku: przemiany kulturowe i cywilizacyjne*, Warszawa: Polska Akademia Nauk, Komitet Socjologii.
- Gołdyka L. (2013), *Pogranicze polsko-niemieckie jako przestrzeń socjalizacji*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Gołdyka L. (2017), *Demografia pogranicza polsko-niemieckiego. Przeszłość – teraźniejszość – przyszłość*, w: Z. Kurcz (red.), *Polskie pogranicza w procesie przemian*, t. 4, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Hajduk E. (2001), *Procesy i ludzie pogranicza (próba rozpoznania)*, w: C. Osękowski (red.), *Ziemie Zachodnie. Polska–Niemcy. Integracja europejska*, Zielona Góra: Uniwersytet Zielonogórski.
- Hajduk E., Papiór E. (2003), *Społeczności pogranicza i ich funkcje socjalizacyjne*, w: M. Zielińska (red.), *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Teorie, studia, interpretacje*, t. 1, Zielona Góra: Lubuskie Towarzystwo Naukowe.
- Kempny M. (2005), *Granice wspólnot i „pograniczne” tożsamości*, w: J. Kurczewska, H. Bojar (red.), *Granice na pograniczach. Z badań społeczności lokalnych wschodniego pogranicza Polski*, Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
- Kurcz Z. (2011), *Z pogranicza na pogranicze..., z pogranicza na transgranicze... i z powrotem? Kierunki i charakter przemian na polskich pograniczach*, w: Z. Kurcz (red.), *Polskie pogranicza w procesie przemian*, t. 2, Wałbrzych: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Zarządzania i Przedsiębiorczości.
- Kurcz Z. (2012), *Powrót pograniczy. Entuzjazm, normalność, problemy*, w: K. Frysztacki, P. Sztompka (red.), *Polska początku XXI wieku: przemiany kulturowe i cywilizacyjne*, Warszawa: Polska Akademia Nauk, Komitet Socjologii.
- Kurczewska J. (2005a), *Granice III RP jako problem badawczy*, w: M. Malikowski, D. Wojakowski (red.), *Granice i pogranicza nowej Unii Europejskiej: z badań regionalnych, etnicznych i lokalnych*, Kraków: Nomos.
- Kurczewska J. (2005b), *Granica niejedno ma imię. Trzy podejścia teoretyczne*, w: J. Kurczewska, H. Bojar (red.), *Granice na pograniczach: z badań społeczności lokalnych wschodniego pogranicza Polski*, Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.

- Łukowski W. (2002), *Społeczne tworzenie ojczyzn. Studium tożsamości mieszkańców Mazur*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Machaj I. (2005), *Społeczno-kulturowe konteksty tożsamości mieszkańców polskiego i zachodniego pogranicza Polski*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Rykiel Z. (2011), *Kolonizacja a tożsamość społeczna na Ziemiach Zachodnich – przykład Zielonej Góry*, w: A. Michalak, A. Sakson, Ż. Stasieniuk (red.), *Polskie Ziemie Zachodnie. Studia socjologiczne*, Poznań: Instytut Zachodni.
- Sakson A. (2011), *Przemiany tożsamości lokalnej i regionalnej mieszkańców Ziemi Zachodnich i Północnych*, w: A. Michalak, A. Sakson, Ż. Stasieniuk (red.), *Polskie Ziemie Zachodnie. Studia socjologiczne*, Poznań: Instytut Zachodni.
- Schmidt J. (2001), *Żyjąc na pograniczu. Studium wiedzy i mentalności mieszkańców ziemi lubuskiej*, w: K. Krzysztofek, A. Sadowski (red.), *Pogranicza etniczne w Europie. Harmonia i konflikty*, Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Smolarkiewicz E. (2007), *Tożsamość lokalna na pograniczu (na przykładzie Ziemi Lubuskiej)*, w: J. Leoński, U. Kozłowska (red.), *W kręgu socjologii interpretatywnej. Badania jakościowe nad tożsamością*, Szczecin: Uniwersytet Szczeciński.
- Suchocka R. (2006), *Tożsamość i obywatelstwo w warunkach pogranicza*, w: Ż. Leszkowicz-Baczyńska (red.), *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Nowe pogranicza?*, Zielona Góra: Lubuskie Towarzystwo Naukowe.
- Wojakowski D. (2003), *Granica państwowa – recepcja zjawiska i tworzenie nowej struktury społecznej*, w: M. Zielińska (red.), *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Teorie, studia, interpretacje*, t. 1, Zielona Góra: Lubuskie Towarzystwo Naukowe.
- Wojakowski D. (2005), *Swojskość i obcość na pograniczu – strategie interpretacyjne grup społecznych*, w: J. Kurczewska, H. Bojar (red.), *Granice na pograniczach. Z badań społeczności lokalnych wschodniego pogranicza Polski*, Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.



EWA MICHNA



## **PNIOKI, KRZOKI I PTOKI... PROJEKTY TOŻSAMOŚCIOWE LIDERÓW ORGANIZACJI ŚLĄSKICH**

ABSTRACT. Ewa Michna, Pnioki, krzoki i ptoki... *projekty tożsamościowe liderów organizacji śląskich* [*Pnioki, krzoki i ptoki... identity projects of activists of Silesian ethnic organizations*] edited by E. Smolarkiewicz, J. Kubera, „Człowiek i Społeczeństwo” vol. XLIV: *Tożsamość i identyfikacje. Propozycje teoretyczne – doświadczenia badawcze* [Identity and identifications. Theoretical proposals – research experiences], Poznań 2017, pp. 97-110, Adam Mickiewicz University. Faculty of Social Sciences Press. ISSN 0239-3271.

Ethnic leaders play an increasingly important role in shaping the ethnic ties and functioning of ethnic groups. National and ethnic elites are also advocates of collective identity. They create the criteria of ethnic identity and develop identity constructs. Such constructs are to be the frame for the creation of the individual identity of the members of the group. While formulating identity projects leaders must be in dialogue with the group which they wish to influence. In this paper, I will show the complexity of these processes. In the eighty narratives collected during my research on Silesian ethnic leaders we see individual ways of constructing identity and boundaries of group practices of everyday life (where identity is negotiated and multiple, based on the symbolic resources and categorizations available in the group – the *pnioki*, *krzoki* and *ptoki* of the title), and, on the other hand, identity projects constructed in a more conscious way. The latter are created in the context of identity politics, which my interlocutors lead on behalf of the collective entity (in this case, the Silesian community).

Ewa Michna, Uniwersytet Jagielloński, Instytut Amerykanistyki i Studiów Polonijnych, Rynek 34, 31-010 Kraków, ewa.michna@uj.edu.pl

Zagadnienia związane z tożsamościami i identyfikacjami etniczno-narodowymi coraz częściej opisywane są oraz analizowane w kontekście dynamiki społecznej (Woroniecka, Załęcki 2008). Badacze tej problematyki zwracają uwagę na ewolucję tożsamości i zmianę ich zawartości, związaną z pojawieniem się odmiennego kontekstu funkcjonowania grup, a także

przemianami charakteru więzi etnicznych, z tych o charakterze nawykowym ku więziom o charakterze ideologicznym (Nowicka 2004). Tożsamość musi odpowiedzieć na pytanie: kim jestem tu i teraz. Czy też w wymiarze kolektywnym: kim jesteśmy tu i teraz. A w odniesieniu do przyszłości: kim będziemy. Stąd potrzeba ciągłej rekonstrukcji tożsamości i reinterpretacji jej podstawowych treści. Przyjmując założenie, że wszystkie tożsamości są konstruowane, warto, jak twierdzi Manuel Castells, pamiętać, że to, kto i po co konstruuje tożsamość zbiorową, zwykle w znacznym stopniu determinuje zarówno jej symboliczną treść, jak i jej znaczenia dla tych, którzy się z nią identyfikują lub umieszczają się poza nią (Castells 2008: 23). Jest to szczególnie widoczne w przypadku tożsamościowych debat, które mają miejsce w grupach podzielonych pod względem tożsamościowym, walczących o uznanie. Dyskusja na temat tożsamości grupy toczy się także od lat w przypadku Ślązaków.

Wydaje się, że o tożsamości śląskiej napisano już wszystko. Wypowiadali się na jej temat przedstawiciele różnych dyscyplin: socjologdy, antropologdy, etnologowie i kulturoznawcy. Choć ze względu na ograniczoną objętość artykułu rezygnuję z omówienia ich ustaleń, niektóre z nich, jak np. badania: Marii Szmei (2000; 2013), Lecha Nijakowskiego (2002;2004), Kazimiery i Jacka Wodzów (2006), Anny Sekuły (2009), Kamilli Dolińskiej (2009), Mariana G. Gerlicha (2010), Justyny Kijonki (2016), były dla mnie inspiracją. Po co zatem pisać o tym, co już z wielu perspektyw zostało opisane? Czy można o tożsamości śląskiej powiedzieć coś nowego? Spróbuję pokazać ją z nieco innej perspektywy, z jednej strony z perspektywy walki o uznanie i polityki tożsamości realizowanej przez część etnicznych działaczy dążących do emancypacji grupy, z drugiej, zwracając uwagę na uwikłanie indywidualnego procesu konstruowania tożsamości moich rozmówców w dyskurs o śląskiej odrębności, który toczy się wewnątrz grupy oraz w sferze publicznej. W zebranych w trakcie badań narracjach<sup>1</sup> działaczy zabierających głos w tożsamościowych debatach i będących rzecznikami określonych projektów tożsamościowych zderzają się bowiem indywidualne sposoby konstruowania

---

<sup>1</sup> W artykule analizuję materiał empiryczny, który jest wynikiem prowadzonych od 2008 r. badań terenowych na Górnym Śląsku, w ramach których przeprowadziłam osiemdziesiąt wywiadów swobodnych z działaczami organizacji śląskich walczących o uznanie odrębności własnej grupy. Przedmiotem rozmów były: szeroko rozumiana polityka tożsamości i strategię walki o uznanie, a także zagadnienia kultury, tożsamości, emancypacji językowej, czy też miejsce historii w procesie budowania odrębności i ideologii grupowej. W tekście analizuję także materiały zastane, etniczną prasę, portale społecznościowe oraz strony internetowe organizacji śląskich.

tożsamości i wyznaczania granic grupowych w praktykach życia codziennego, gdzie tożsamość jest negocjowana, zmienna, oparta na dostępnych w grupie zasobach symbolicznych i kategoryzacjach (tytułowe pnioki, krzoki i ptoki), ze świadomie konstruowanymi projektami tożsamościowymi, które są tworzone w kontekście polityki tożsamości, którą prowadzą w imieniu kolektywnego podmiotu (Ślązaków) moi rozmówcy.

Wywiady swobodne z aktywistami śląskich organizacji, chociaż nie był to ich główny temat, dotyczyły także tożsamości – zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym. Szczególnie interesował mnie proces konstruowania tożsamości kolektywnej podejmowany przez śląskie elity. Chociaż trudno jest odpowiedzieć na pytanie o przełożenie tych działań na członków grupy, warto poświęcić im nieco miejsca, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę współczesne przemiany etniczności związane z przemianami więzi społecznej, będącej podstawą etniczności – z więzi nawykowej na więź ideologiczną, a także to, że „Kryteria etnicznej tożsamości: odrębność językowa i kulturowa, związek z określonym terytorium, historia i genealogia grupy, a także specyficzne cechy wyrażone w autostereotypie – są w coraz większym stopniu poddawane refleksji, świadomym decyzjom, intencjonalnemu działaniu. [...] Nawykowa, naturalna, oczywista więź oparta na bezrefleksyjnym poczuciu tubylczości, wspólnoty terytorium, wyrażającym się w zjawisku swojskości, zmierza ku więzom o charakterze nadanym, wykreowanym, czasem wręcz świadomie wyprodukowanym przez pewną grupę” (Nowicka 2004: 11–18). Istotną rolę w kreowaniu tych więzi odgrywają elity, których celem jest scalanie ludu. Narodowe i etniczne elity, co szczególnie ważne w kontekście podejmowanej tu problematyki, są także „rzecznikami” tożsamości kolektywnych, to one poddają refleksji kryteria etnicznej tożsamości i tworzą konstrukty/projekty tożsamościowe, które mają być ramą dla tworzenia indywidualnych tożsamości członków grupy, którą chcą objąć swym oddziaływaniem. Realizując to zadanie, liderzy etniczni muszą zmagać się z wymogami teraźniejszości. Stąd potrzeba ciągłej rekonstrukcji tożsamości, reinterpretacji jej podstawowych treści. Przy czym tożsamość zbiorowa, jak pisze Zbigniew Bokszański, musi ukryć fakt, że nie wspiera się na formach zbiorowości mających sankcję „oczywistości” lub „naturalności”, trwale zakotwiczonych w strukturach społecznego świata. Powstająca tożsamość kolektywna musi skryć dramatyczne niekiedy wysiłki, których celem było stworzenie nowej zbiorowości. Tożsamość zbiorowa, pomimo kamuflażu wynikającego z tego, że musi ona ukryć fakt, iż jest konstruowana i wyłoniła się ze sprzyjającej koniunktury, jest rezultatem twórczych procesów konstrukcyjnych (Bokszański 2005: 51).

Nie jest to jednak konstrukcja do końca arbitralna. „Konstruktorzy” są bowiem ograniczeni. Po pierwsze, muszą korzystać z określonych zasobów symbolicznych będących w posiadaniu grupy; po drugie, tożsamość musi odpowiadać na pytanie, kim jestem tu i teraz, zmienne koleje losów grupy są zatem dla niej wyzwaniem, zmuszają do dokonania jej reinterpretacji, takiej, by pomimo zmienności zachować ciągłość grupy; po trzecie wreszcie, jak pisze Katarzyna Warmińska (Warmińska 2006: 208), muszą pozostawać w dialogu z grupą, którą chcą objąć swoim oddziaływaniem, dla której konstrukty tożsamościowe mają być pewnymi ramami, w które wpisywane są indywidualne tożsamości. Stąd także konieczność, by były one na tyle otwarte, aby można było w nie wpisać różnorodne projekty indywidualne. Konieczność zbudowania jak najbardziej otwartych konstruktów jest związana z ogólnymi przemianami tożsamości we współczesnym świecie, polegającymi na uwolnieniu się tychże od obiektywnych, kulturowych podstaw. Kryterium takiej odrębności – jak pisze Grzegorz Babiński – bywa w zasadzie tylko jedno – poczucie odrębności i subiektywna identyfikacja z grupą (Babiński 2005: 113–114). Ważne wydaje się także „odejście od tożsamości «danych», odziedziczonych, przejętych i narzuconych, do wybranych, akceptowanych świadomie i indywidualnie” (Babiński 2005: 113). Dla nowoczesnego dyskursu tożsamościowego charakterystyczne jest bowiem – na co zwraca uwagę Charles Taylor – pojmowanie tożsamości jako czegoś osobistego, potencjalnie ekscentrycznego i oryginalnego, a w związku z tym do pewnego stopnia wymyślonego lub wybranego. Ta cecha sprawia, że aby tożsamość była moja, muszę ją zaakceptować, co przynajmniej w teorii otwiera pole negocjacji z moim środowiskiem, moją historią, moim przeznaczeniem. To, oczywiście, zakłada transgresyjną koncepcję człowieka i wprowadza nas w obszar, gdzie każda jednostka może być nowatorem, ale tym samym przyznaje jednostce konieczną rolę w procesie autodefinicji. Tożsamość okazuje się przede wszystkim przedmiotem poszukiwań. Należy ją wynaleźć. To sprawia, że na jednostce ciąży niezbywalny obowiązek realizacji tego zadania (Taylor 1996: 13). Ma to niewątpliwie konsekwencje także dla tożsamości zbiorowych. Nasiloną indywidualizacją procesów identyfikacyjnych zmniejsza znaczenie i wpływ na jednostkę tożsamości zbiorowych (Budakowska 2005: 11). Z drugiej strony jednak grupa może zachować swoją tożsamość tak długo tylko, jak długo wielu jej członków odwołuje się do niej w procesach samookreślenia, a występujący w roli rzeczników tożsamości kolektywnej etniczni działacze, w ramach realizowanej polityki tożsamości, są zainteresowani stworzeniem takich tożsamościowych projektów, które będą funkcjonalne z punktu widzenia definiowanych przez nich grupowych interesów.

W świetle walki o uznanie i polityki tożsamości zbyt indywidualizacja tożsamości jest bowiem przeszkodą, a jeden z głównych celów tej ostatniej, jak pisze Warmińska, to „[...] mobilizacja zasobów tożsamościowych polegająca na podejmowaniu zabiegów mających na celu stworzenie czy zdefiniowanie podmiotu kolektywnego jako składającego się z ludzi tego samego rodzaju, co prowadzi do zacierania różnic wewnętrznych i dominacji idei podobieństwa” (Warmińska 2014: 54). Zdefiniowanie kolektywnego podmiotu otwiera drogę do walki o uznanie, a kulturowa bądź etniczna odrębność jest postawą do żądań uznania i realizacji prawa do autonomii o charakterze kulturowym bądź terytorialnym lub innej formy ochrony kulturowej odrębności. W polityce tożsamości chodzi bowiem nie tylko o symboliczne uznanie, ale także o redystrybucję zasobów, podpartą przekonaniem, że zagrożone tożsamości wymagają politycznego wsparcia (Miller 2000).

W badaniach śląskich działaczy rozważania na temat, kim są Ślązacy, pojawiały się spontanicznie i początkowo sądziłam, że nie przynoszą wiele nowego. To, co było widoczne przy wstępnej analizie zebranego materiału, to wielokrotnie podnoszona w literaturze wielowymiarowość śląskiej tożsamości. Spotkałam więc w „terenie” bardzo różne konfiguracje w ramach złożonego kontinuum: od polskich postaw narodowych po niemieckie postawy narodowe, często powiązane z odrzuceniem śląskiej odrębności na jakimkolwiek, etnicznym czy też narodowym, poziomie. A pomiędzy: Polaków-Ślązaków, Ślązaków-Polaków, Ślązaków-obywateli państwa polskiego, Ślązaków (bez dodatkowych dookreśleń, mieszkających na terenie Polski), Ślązaków pochodzenia niemieckiego, Ślązaków-Niemców, Niemców-Ślązaków. Oczywiście, to tylko pewne upraszczające etykiety, nadane złożonej zawartości poszczególnych indywidualnie konstruowanych tożsamości moich rozmówców. Tym, co zainteresowało mnie w wynikach badań, jest niezwykła dla badacza etniczności inkluzywność grupy deklarowana przez badanych. Pomimo że rozmówcy na ogół potrafili precyzyjnie opisać swoją tożsamość w przywołanych w tytule artykułu kategoriach, zapytani, kto jest/ może być uznany za Ślązaka, najczęściej (choć nie zawsze) odpowiadali, że każdy, kto się za Ślązaka uważa. Na poziomie deklaratywnym miałam w zebranych narracjach do czynienia z bardzo inkluzywnym, otwartym projektem tożsamościowym. Taka inkluzywność, właściwie brak kryteriów włączania i wyłączenia, poza kryterium samoprzypisania, dla badacza etniczności, wychowanego na Barthowskiej koncepcji granic etnicznych, był zaskakujący. Według Bartha (2004) grupy etniczne to grupy konstruujące granice. Zasady włączania i wyłączenia mogą być oparte na różnych kryteriach, a w grupie może nie być konsensusu, które z nich są decydujące.

Ale ich zupełny brak...?! Gdy każdy może być Ślązakiem, to jak odróżnić „swoich” od „obcych”? Tego typu otwartość była przez część rozmówców uzasadniana wielokulturowością Śląska, tym, że był on od wieków miejscem spotkania dla przedstawicieli różnych narodów. To wielokulturowość, według badanych stanowiąca o istocie Śląska i śląskości, decyduje o inkluzywności, wielowymiarowości śląskiej tożsamości i otwartości na przybyszów, którym przyszło na Śląsku żyć. Takie postrzeganie Śląska potwierdzają także dane zebrane przez innych badaczy śląskiej tożsamości (Żelazny 2012; Dolińska 2009; Szmeja 2013; Kijonka 2016; Sekuła 2009). Wizja Śląska jako wielokulturowej, gościnnej przestrzeni może pomóc w interpretacji zauważonej na wstępie otwartości działaczy śląskich organizacji na przybyszów z zewnątrz i założenie, że praktycznie każdy, kto się za Ślązaka uważa, może być za niego uznany. Jednak, jak pokazała bardziej szczegółowa analiza wywiadów, pojawiająca się w narracjach fraza „Ślązakiem może być każdy, kto się nim czuje/za niego uważa” ma przede wszystkim charakter deklaracyjny; obok niej w wielu fragmentach swoich opowieści, dotyczących różnych zagadnień, rozmówcy formułują rozmaite kryteria włączania do grupy i wyłączenia z niej.

Szczególnie ciekawy wydaje mi się przywoływany przez niektórych moich rozmówców podział mieszkańców Śląska na: pnioki, krzoki i ptoki. Ta emiczna kategoryzacja jest wykorzystywana, w po barthowsku rozumianym procesie konstruowania granic grupowych, poprzez akty przypisania i wykluczania ludzi (Barth 2004: 353). Każda z tych kategorii jest definiowana w podobny sposób, choć występują pewne, ale raczej drobne różnice.

Tutaj przytoczę ich opis w literackiej, metaforycznej formie, który znalazłam na stronie Gryfnie.com. Jest on zgodny z zebraniem materiałem empirycznym.

Ptaki – są to takie stworzenia, które by tylko cały czas fruwały i nigdzie nie zostaną na dłużej. Tak samo jest z ludźmi na których mówimy ptoki – przyjadą na Śląsk za pracą, ale nie potrafią usiedzieć na miejscu i szybko jadą gdzieś indziej. Może dlatego mówi się, że jest po ptokach? Raz ci ludzie są, ale zanim się człowiek zorientuje, już ich nie ma, bo znaleźli gdzieś lepszą okazję i jest po ptokach (*Pnioki...* 2016).

Moi rozmówcy zwracają uwagę, że ptoki nie są związani ze Śląskiem, nie stanowi on dla nich wartości. Są tutaj, bo znaleźli tu miejsce pracy/ miejsce do życia. Nie są zainteresowani śląską kulturą, tradycją i historią, mieszkają tutaj, ale pochodzą z innych regionów Polski i nigdy do końca nie rozumieją Ślązaków i Śląska. To, że mieszkają na Śląsku, to zbyt mało, by uznać ich za Ślązaków. Są też grupą mieszkańców Śląska najczęściej wykluczaną ze śląskiej wspólnoty.

Zupełnie inne miejsce w narracjach zajmują pnioki. Na stronie Gryfnie.com znajdujemy taki opis tej grupy:

Pniaki – kim jest pniok? W naturze pień tkwi głęboko w ziemi, żeby drzewo miało możliwość rosnąć. Im dłuższe korzenie, tym drzewo jest mocniejsze. Tak samo jest z każdym Ślązakiem, który jest na tej ziemi z dziada pradziada. Pniok, choćby chciał, na zawsze zostanie na Śląsku z powodu swojego pochodzenia. Może trochę pojeździć po świecie, ale jego miejsce jest tutaj i dlatego nie może długo podróżować. Pniok dba o swoją ziemię, bo dlatego jest tym, kim jest (*Pnioki...* 2016).

Rozmówcy podkreślali głównie dwa elementy, które składają się na bycie pniokiem: primordialny pochodzeniowy charakter więzi łączących Ślązaków oraz długotrwałe wielopokoleniowe zamieszkiwanie na Śląsku – często określane jako „z dziada pradziada”. Dla części rozmówców tylko pnioki mają prawo uważać się za „prawdziwych” Ślązaków. Nie muszą też w przeciwieństwie do krzoków spełnić dodatkowych warunków, by zyskać uznanie członków grupy.

Pośrednie miejsce pomiędzy tymi dwiema kategoriami zajmują krzoki. Autorzy Gryfnie.com tak opisują tę kategorię:

Krzaki – jest jeszcze trzecia grupa mieszkańców Śląska i są to krzoki. Są to tacy ludzie, którzy urodzili się na Śląsku albo przyjechali na chwilę, ale spostrzegli, że jest tutaj dobrze i chcą tutaj zostać. Lubią śląską kulturę i chętnie by jedli tylko rolady, kluski i modrą kapustę. Krzoki nie mają mocnych korzeni, ale wiedzą, że tu jest ich miejsce. (*Pnioki...* 2016).

Krzoki dla części moich rozmówców to Ślązacy z wyboru, ich przynależność do grupy śląskiej jest kwestią woli; chociaż nie mają śląskiego pochodzenia, można ich uznać za Ślązaków, muszą jednak spełnić określone warunki. Chcą żyć na Śląsku, znają śląską kulturę i są do niej przywiązani. Muszą na bycie Ślązakiem zapracować. Bywa, jak twierdzi część moich rozmówców, że mają większe zasługi dla śląskiej kultury niż pnioki, ale i tak niekiedy ich śląskość jest kwestionowana przez tych, którzy uważają, że prawo do nazywania siebie Ślązakiem jest zarezerwowane wyłącznie dla pnioków.

Ten podział często przywoływany był jako zasada kategoryzacji i podziału świata na „swoich” i „obcych”, bywał czasem uzupełniany kategorią krojczaków, mieszkańców Śląska, którzy pochodzą z rodzin mieszanych, w których jedno z rodziców ma śląskie pochodzenie. Te kategorie były znane i używane przez większość badanych, ale już to, jak prawo do bycia Ślązakiem było dystrybuowane pomiędzy przedstawicieli tych kategorii, było wielorako uwarunkowane. Zwróć uwagę na czynniki, które w świetle zebranego materiału empirycznego są najistotniejsze.

Analiza wywiadów dowodzi, że kryteria włączania i wyłączenia są definiowane sytuacyjnie. Dosyć często w odniesieniu do działań organizacji, sfery publicznej, rozmówcy formułują szerokie inkluzywne kryteria włączające do grupy śląskiej wszystkich, którzy uważają się za Ślązaków – często w tym kontekście przywoływana jest wspomniana wielokulturowość jako istotna cecha Śląska, sprawiająca, że jest w grupie śląskiej miejsce dla wszystkich, którzy mieszkają na jego terytorium. Pojawiają się metafory „gościnnej ziemi”, na której zgodnie przez wieki mieszkali przedstawiciele różnych grup etnicznych. Jednocześnie te same osoby w odniesieniu do życia prywatnego, rodzinnego stosują inne kryteria przynależności do grupy, zwracając uwagę na pochodzenie (jedno lub oboje rodzice powinni mieć śląskie korzenie, rozumiane w sensie pimordialnych więzów krwi) lub przynajmniej konieczność długotrwałego (wielopokoleniowego) zamieszkiwania na Śląsku. Opowiadając o członkach swojej rodziny, mówią, że ten czy ów był/jest krojcikiem albo to był/jest taki nie do końca Ślązak, bo tylko ptok lub krzok. Czasem wskazują jednocześnie, że się „przyjął”, godki nauczył, ale zawsze był/jest nie do końca „swój”. Udzielane odpowiedzi można analizować w kontekście skali dystansu społecznego Emory Bogardusa: im bliżej sfery prywatnej, tym bardziej ekskluzywne, wykluczające definicje śląskości i wskazywanie na pochodzenie jako warunek konieczny, by zostać uznanym za Ślązaka.

Sposób odpowiedzi na pytanie, kto jest Ślązakiem, jak pokazuje zebrany materiał empiryczny, zależy też od organizacji, do której należy lub z którą sympatyzuje rozmówca. To wskazuje na pewien związek projektów tożsamościowych proponowanych przez liderów z celami organizacji i jej politycznymi zamierzeniami czy też szerzej – wizją przyszłości grupy i definiowaniem jej interesów. Jest to szczególnie widoczne w przypadku części zwolenników i członków Ruchu Autonomii Śląska (RAŚ), którzy znajdowali się wśród moich rozmówców. Zapytani o to, kogo można uznać za Ślązaka, preferowali inkluzywne definicje śląskości. Niektórzy z nich podkreślali, że jest to związane z koniecznością zbudowania bardzo szerokiego konstruktów, by wpisać się weń mogło jak najwięcej osób zamieszkujących terytorium planowanego autonomicznego regionu. Można powiedzieć, że jest on otwarty zarówno dla pnioków, krzoków, jak i ptoków – ważne, by akceptowali oni wspólny polityczny projekt. Jednocześnie część moich rozmówców związanych lub sympatyzujących z Ruchem Autonomii Śląska uważa, że „prawdziwi Ślązacy” to pnioki. Inkluzywność jest według nich koniecznością, w ramach RAŚ trzeba szukać szerokiej koalicji, Ślązacy bowiem, w konsekwencji powojennej, tragicznej historii regionu, stanowią



na Śląsku mniejszość. Zamykanie się wewnątrz grupy śląskiej nie pozwoli na zrealizowanie politycznych zamierzeń. Przy tym jednak niektórzy rozmówcy, relacjonując wewnątrzorganizacyjne spory, wykorzystywali wspomniane emiczne kategorie do dyskredytowania swoich politycznych przeciwników. Czasem pojawiały się argumenty, że ten czy ów nie jest w istocie „prawdziwym Ślązakiem”, „nie ma śląskiego pochodzenia”, jest „farbowanym Ślązakiem”. Podważano w ten sposób prawo takiej osoby do wypowiedzania się w imieniu śląskiej wspólnoty, czy też działania na jej rzecz, podawano w wątpliwość jej intencje.

Sposób definiowania Ślązaka zależy również od tego, czy ktoś ma śląskie korzenie/pochodzenie czy też nie. Pnioki, podkreślając wielopokoleniowe zamieszkiwanie swoich rodzin na terenie Śląska i śląskie pochodzenie, stosują częściej kryteria wykluczające z grupy śląskiej tych, którzy takimi związkami ze Śląskiem nie mogą się legitymizować. Zakres tego wykluczenia bywa różny: od zdecydowanej odmowy przynależności do grupy, aż do powątpiewania, czy ironicznego traktowania intencji tych, którzy nie mając właściwego pochodzenia, aspirują do członkostwa w grupie. Dotyczy to przede wszystkim ptoków, a niekiedy nawet krzoków. To właśnie pnioki często wskazują na konieczność spełnienia dodatkowych kryteriów, jeśli nie pochodzeniowych, to przynajmniej urodzenia na Śląsku, znajomości kultury, zainteresowania nią, działania na jej rzecz. Na bycie Ślązakiem, według tej logiki, trzeba sobie zasłużyć. Krzoki i ptoki natomiast częściej stosują kryteria inkluzywne, nierzadko wskazując, że najważniejsza jest identyfikacja z grupą.

W narracjach badanych widać wyraźnie różnice pokoleniowe: młodzi Ślązacy częściej stosują szersze, inkluzywne definicje, jednocześnie sygnalizując, że w starszym pokoleniu takie szerokie definicje, wedle których bycie Ślązakiem jest przede wszystkim kwestią wyboru, nie są akceptowane. Trafnie pisał o tym ostatnio na swym blogu, we wpisie „Kim jesteśmy? Szkic współczesnego młodego Ślązaka” bloger Łukasz Tudzierz:

Zdaję sobie sprawę, że wciąż dla wielu osób głównym wyznacznikiem śląskości jest miejsce urodzenia oraz drzewo genealogiczne rodziców. Szczególnie zakorzenione jest to w starszym pokoleniu, które wręcz często-kroć obsesyjnie chlubi się swoim typowo śląskim pochodzeniem. I nie ma w tym nic złego, tak samo jak nie ma nic złego w tym, że śląskość można w pewnym sensie nabyć. I chociaż dla wielu powyższe brzmi jak herezja, to musimy jednak zdać sobie sprawę, że nowoczesny region budować będą nie Ślonzoki z krwi i kości, ale właśnie ci, którzy wzięli sobie Śląsk za swoje (Tudzierz 2016).

Analiza wywiadów pozwala na stwierdzenie, że sposób dystrybucji prawa do bycia Ślązakiem jest kwestią złożoną, uwarunkowaną sytuacyjnie, kontekstową; pomimo deklarowanej, w odpowiedzi na pytanie stawiane wprost, kto jest/może być uznany za Ślązaka, otwartości moi rozmówcy konstruują mniej bądź bardziej wyraźne granice grupowe.

Zebrany materiał oraz obserwacja śląskich debat na temat tożsamości Ślązaków toczących się w sferze publicznej pozwala także na rekonstrukcję dwóch odmiennych projektów tożsamościowych, prezentowanych przez ich uczestników. Te dwa odmienne projekty stanowią modele idealne, różnią się przede wszystkim stosunkiem do „przepuszczalności” grupowych granic. Oba zakładają także odmienne definicje śląskości.

Pierwszy z nich *outward-looking identity* to szeroki – inkluzywny – program terytorialny, w który mogą się wpisać wszyscy mieszkańcy Górnego Śląska, każdy, jeśli tylko czuje się Ślązakiem, może być za niego uznany. Jeśli pojawiają się kryteria, które musi spełniać Ślązak, to sprostanie im zależy od woli aspirującego do członkostwa w grupie. Grupa śląska składa się z wszystkich tych, którym na losie i pomyślności Śląska zależy, którzy chcą na Śląsku żyć, którym droga jest śląska kultura. Wpisuje się weń koncepcja „Nowego Ślązaka”, propagowana przez część śląskich elit. Nie ma tu miejsca na szersze omówienie tego tożsamościowego projektu, przywołam zatem tylko dwie wypowiedzi z dyskusji na jego temat, które pojawiły się w czasie panelu podczas promocji numeru czasopisma „Fabryka Silesia” poświęconego „Nowym Ślązakom” („Fabryka Silesia” 2016, nr 4(14)). Według Zofii Oslislo-Piekarskiej, autorki pracy doktorskiej obronionej na Akademii Sztuk Pięknych w Katowicach, *Nowi Ślązacy. miasto/dizajn/tożsamość*:

Nowym Ślązakiem jest ten, kto dobrze się czuje na Śląsku, kto wybrał to miejsce jako swoje miejsce do życia, i chce coś wartościowego dla tego regionu zrobić. To kategoria, która ma za zadanie nikogo nie wykluczać” (Nowi Ślązacy 2016).

Nieco odmiennie zdefiniował tę kategorię uczestniczący w dyskusji Krzysztof Karwat, redaktor naczelny kwartalnika „Fabryka Silesia”, według którego:

To kategoria umowna, nie ściśle naukowa. [...] Ja tak nazywam wszystkich tych, którzy chcą się identyfikować z tą ziemią, choć nie mają, że tak powiem, kwitów na to [podkreśl. E.M.]. Nie mogą się „poszczycić” rodowodem i na tym budować świadomości lokalnej. Jeśli przyjmujemy, że Nowi Ślązacy to nie znaczy lepsi czy gorsi, że wcale nie eliminują tych tradycyjnych, etnicznych, to wprowadza takie myślenie, że Śląsk powinien być ziemią gościnną, kulturą otwartą, która czerpie z przeszłości (Nowi Ślązacy 2016).

W tej ostatniej wypowiedzi widać sygnalizowaną dwoistość, obecną w zebranych narracjach działaczy zmierzających do emancypacji grupy śląskiej: deklaracyjną „otwartość”, ale jednocześnie świadomość istnienia kryteriów śląskości innych niż tylko identyfikacja. Ciekawie w tym kontekście brzmi też propozycja Jerzego Gorzelika, przypomniana w trakcie dyskusji przez Tomasza Nawrockiego:

Dla mnie bliskie jest myślenie, o którym kiedyś mówił Jerzy Gorzelik, że Nowymi Ślązakami mogą być ci, dla których jest to pewne wyzwanie tożsamościowe, które chcą przepracować i ze Śląskiem w sobie się zmierzyć (Nowi Ślązacy 2016).

W ten projekt mogą się wpisać pnioki, krzoki i ptoki. Chociaż, jak pokazują przytoczone głosy w dyskusji, nie jest on zupełnie inkluzywny, spełnienie warunków członkostwa w grupie jest zależne od woli tego, który do przynależności do śląskiej wspólnoty aspiruje i wymaga pewnych starań. Takie podejście bliskie jest moim młodym, dobrze wykształconym rozmówcom. Znajduje także zwolenników wśród części członków i sympatyków RAŚ, dla których najważniejszym celem politycznym jest autonomia Śląska – część z nich (ale nie wszyscy) ma śląskie pochodzenie. Jest on funkcjonalny z punktu widzenia celów politycznych, jakie stawia sobie RAŚ. Pozwala bowiem budować szeroką płaszczyznę poparcia dla uznania śląskich aspiracji i prawa do autonomii społeczności regionalnej.

Drugi konstrukt/projekt tożsamościowy, *inward-looking identity*, który ma charakter etniczny bądź narodowy, jest odmienny i w mniejszym bądź większym stopniu ekskluzywny. Według niego Ślązacy stanowią wspólnotę o wyraźnych granicach. Członkiem tak zdefiniowanej grupy można się stać pod pewnymi warunkami. Zasadniczą jej część stanowią pnioki, włącza się w nią też krzoki, ale po spełnieniu przez nich pewnych (jakich, to już kwestia indywidualna) warunków. W ramach tego projektu występuje większe zróżnicowanie, a badani wskazują na różne kryteria włączania i wykluczania członków grupy. Jedni twierdzą, że by być Ślązakiem, trzeba się nim urodzić, kolejni formułują inne warunki przynależności do grupy – znajomość języka, kultury, długotrwałe zamieszkiwanie na terytorium Śląska, „miłość do Śląska”, działanie na jego rzecz. Na bycie Ślązakiem można sobie zatem zasłużyć, ale nie jest to proces łatwy, automatyczny i krótkotrwały. Tak myślący rozmówcy wskazywali często na to, jak długo trwa proces akceptacji „obcych” czy „przyżenionych do śląskich rodzin” w społecznościach lokalnych. Granice grupowe i podział na „swoich” i „obcych” są w przypadku tego tożsamościowego projektu wyraźne, chociaż różne kryteria,

o różnej mocy wykluczającej mogą służyć do jej utrzymywania. Jednocześnie, jak pokazuje analiza wywiadów, posiadanie śląskiego pochodzenia sprawia, że spełnienie pozostałych warunków nie jest konieczne.

Można stwierdzić, że oba projekty obecne są w grupowej debacie i są względem siebie konkurencyjne. I chociaż szerokie, inkluzywne ujęcie śląskości jest promowane przez część śląskich elit postulujących konieczność otwarcia śląskiej wspólnoty na mieszkających na terenie Śląska od wielu pokoleń przybyszy z innych regionów kraju, część moich rozmówców, działaczy śląskich organizacji i uczestników toczących się na Górnym Śląsku debat tożsamościowych, definiuje śląskость w sposób charakterystyczny dla grup etnicznych, zaznaczając wyraźnie granice i uważając, że ich ochrona jest konieczna. Wydaje się, że istotny jest kontekst, w jakim liderzy grupowi prowadzą walkę o uznanie i politykę tożsamości. W warunkach braku uznania przez państwo, niepewnej na pograniczu tożsamości, długotrwałych, niejednokrotnie antagonistycznych relacji z obarczonymi negatywnym stereotypem przybyszami z innych regionów Polski, podejmowanych w ramach walki o uznanie starań o wpisanie do ustawy o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym Ślązaków jako piątej, obok Karaimów, Łemków, Romów i Tatarów, mniejszości etnicznej, inkluzywna szeroka odpowiedź na pytanie, kim są Ślązacy, nie ma na razie wielkich szans na akceptację wszystkich, zaangażowanych w kreowanie polityki tożsamości podmiotów. Nie ma także szans na poparcie wszystkich, czy nawet większości członków grupy. Tę ostatnią tezę potwierdzają wyniki badań przeprowadzonych przez zespół Anny Sekuły, Bohdana Jałowieckiego, Piotra Majewskiego i Waltera Żelaznego (2012) wśród Ślązaków, którzy w spisie powszechnym w 2011 r. zadeklarowali jako pierwszą narodowość śląską. Na pytanie, „Kto jest Ślązakiem?”, uzyskano następujące odpowiedzi (można było wskazać więcej niż jedną odpowiedź):

Tabela. Odpowiedź na pytanie: Kto Pana/i zdaniem jest Ślązakiem?

Odpowiedź	Liczba	%
Ten, kto mieszka na Śląsku	157	31,2
Ten, kto się na Śląsku urodził	278	55,3
Ten, kto mam matkę rodowitą Ślązaczkę	65	12,9
Ten, kto ma ojca rodowitego Ślązaka	60	11,9
Ten, kto ma oboje rodziców rodowitych Ślązaków	229	49,5
Ten, kto czuje się Ślązakiem	327	65,0
Trudno powiedzieć	3	0,6
Ogółem	1119	226,4

Źródło: Żelazny 2012: 48.

Wymieniane przez respondentów warunki, które należy spełnić, by być uznanym za członka grupy, są w istocie kryteriami włączania i wyłączenia do grupy Ślązaków i można je powiązać z obecnym w grupowej debacie tożsamościowej podziałem mieszkańców Śląska na trzy podstawowe kategorie. Pnioki są w niej zdecydowanie uprzywilejowane, spełniają bowiem wszystkie kryteria przynależności do grupy. Badania ilościowe, chociaż dają pewną orientację w zakresie tego, jakie kryteria są brane pod uwagę przy udzielaniu odpowiedzi na pytanie, kto jest Ślązakiem, nie pozwalają jednak odpowiedzieć na bardziej szczegółowe pytania, które z tych kryteriów badani uważają za konieczne, a które za wystarczające, czy trzeba spełniać je łącznie, czy wystarczy jeden z nich. Ale poza dwoma: ten, kto czuje się Ślązakiem, i ten, kto mieszka na Śląsku, inne mają charakter bardziej ekskluzywny. Pochodzenie zaś (z dwojga lub przynajmniej z jednego rodzica Ślązaka) wymieniane równie często jak samoidentyfikacja, ma zdecydowanie ekskluzywny, wykluczający charakter. Jeśli więc liderzy chcą pozostać w dialogu z grupą, dla której proponowane konstrukty tożsamościowe mają być ramą identyfikacji indywidualnych, muszą wziąć pod uwagę, że znaczna część grupy, do której kierują swoją tożsamościową ofertę, w dalszym ciągu żyje w świecie podzielonym na różnie definiowanych „swoich” i „obcych”. Oni sami również, co jest wyraźne w zebranych narracjach pomimo deklarowanej inkluzywności, używają wewnątrzgrupowych kategorii do porządkowania świata, w różnych kontekstach zaliczając do grupy śląskiej bądź z niej wykluczając tytułowe pnioki, krzoki lub ptoki.

## Literatura

- Babiński G. (2005), *Tożsamości na pograniczach*, w: E. Budakowska (red.), *Tożsamość bez granic*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Barth F. (2004), *Grupy i granice etniczne: społeczna organizacja różnic kulturowych*, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Boksański Z. (1997), *Stereotypy a kultura*, Wrocław: FNP: Leopoldinum.
- Boksański Z. (2005), *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Budakowska E. (2005), *Wstęp*, w: E. Budakowska (red.), *Tożsamość bez granic*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Castells M. (2008), *Siła tożsamości*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dolińska K. (2009), *Potoczny i ideologiczny poziom doświadczania śląskości. Ślązacy w poszukiwaniu odrębności?*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Gerlich M.G. (2010), *„My, prawdziwi Górnoślązacy...”: studium etnologiczne*, Warszawa: Wydawnictwo DiG; Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

- Kijonka J. (2016), *Tożsamość współczesnych Górnoślązaków. Studium socjologiczne*, Katowice: Stowarzyszenie Thesaurus Silesiae – Skarb Śląski.
- Miller D. (2000), *Citizenship and National Identity*, Cambridge: Polity Press.
- Nijakowski L.M. (2002), *Dyskursy o Śląsku: kształtowanie śląskiej tożsamości regionalnej i narodowej w dyskursie publicznym*, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Nijakowski L.M. (2004), *O procesach narodotwórczych na Śląsku*, w: L.M. Nijakowski (red.), *Nadciągają Ślązacy. Czy istnieje narodowość śląska?*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Nowicka E. (2004), *Etniczność w procesie przemian*, „Przegląd Polonijny” z. 3(113).
- Pnioki, krzoki, ptoki (2016), <http://gryfnie.com/kultura/pnioki-krzoki-ptoki/> [13.09.2016].
- Sekuła E.A. (2009), *Po co Ślązakom potrzebny jest naród? Niebezpieczne związki między autonomią a nacjonalizmem*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Sekuła A.E., Jałowiecki B., Majewski P., Żelazny W. (2012), *Być narodem? Ślązacy o Śląsku*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Szmeja M. (2000), *Niemcy? Polacy? Ślązacy! Rodzimi mieszkańcy Opolszczyzny w świetle badań socjologicznych*, Kraków: Universitas.
- Szmeja M. (2013), *Czy zmiana identyfikacji? Ślązacy we współczesnym społeczeństwie polskim*, „Przegląd Polonijny” z. 1(147).
- Taylor C. (1996), *Źródła współczesnej tożsamości*, w: K. Michalski (red.), *Tożsamość w czasach zmiany*, Kraków: Znak.
- Tudzierz Ł. (2016), *Kim jesteśmy? Szkic współczesnego młodego Ślązaka*, <https://tuudi.net/2015/04/27/kim-jestesmy-szkic-wspolczesnego-mlodego-slazaka/> [13.09.2016].
- Warمیńska K. (2006), *Pamięć społeczna w walce o uznanie w społeczeństwie wielokulturowym*, w: K. Golemo, T. Paleczny, E. Wiącek (red.), *Wzory wielokulturowości we współczesnym świecie*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Warمیńska K. (2014), *O tożsamości i polityce*, „Studia Humanistyczne” AGH, nr 13/3.
- Woroniecka G., Załęcki P. (2008), *Wprowadzenie*, w: M. Kempny, G. Woroniecka, P. Załęcki (red.), *Tożsamość i przynależność. O współczesnych przemianach identyfikacji kulturowych w Polsce i Europie*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Wódz K., Wódz J. (2006), *Dimensions of Silesian Identity*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Żelazny W. (2012), *Śląskość jest materią w procesie. Cały czas działa*, w: A.E. Sekuła, B. Jałowiecki, P. Majewski, W. Żelazny, *Być narodem? Ślązacy o Śląsku*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

JUSTYNA KIJONKA



## **GÓRNOŚLĄZACY. TOŻSAMOŚĆ REGIONALNA I ETNICZNA PONAD GRANICAMI**

ABSTRACT. Justyna Kijonka, *Górnoślązacy. Tożsamość regionalna i etniczna ponad granicami* [Upper Silesians. Regional and ethnic identity across borders] edited by E. Smolarkiewicz, J. Kubera, „Człowiek i Społeczeństwo” vol. XLIV: *Tożsamość i identyfikacje. Propozycje teoretyczne – doświadczenia badawcze* [Identity and identifications. Theoretical proposals – research experiences], Poznań 2017, pp. 111–131, Adam Mickiewicz University. Faculty of Social Sciences Press. ISSN 0239-3271.

Silesian identity is what connects regardless of national identity. The aim of this article is to present the problem of identity of Upper Silesians living in Poland and in Germany in the context of conception of the imaginary community and transnational theory. The issues of the social worlds in which Upper Silesians live in Poland and in Germany will also be tackled. The paper is based on research devoted to the Upper Silesian identity, which I have been conducting for several years in Poland, and recently also in Germany.

Justyna Kijonka, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Instytut Socjologii, ul. Bankowa 11, 40-007 Katowice, e-mail: justyna.kijonka@us.edu.pl

### **Wstęp**

Górnoślązacy – zarówno mieszkający na Górnym Śląsku jak i ci, którzy mieszkają obecnie poza regionem pochodzenia – zazwyczaj bardzo silnie się z nim identyfikują, traktując go jako swoją ojczyznę prywatną. Nierzadko więc tożsamość o charakterze etnicznym i regionalnym jest tą dominującą. Może ona stać się do tego stopnia znacząca, że będą uważali się za członków odrębnego, śląskiego narodu. Jedni uczynią to w opozycji do tożsamości narodowej – polskiej, niemieckiej czy, rzadziej, czeskiej.

Inni poprzez deklarowanie narodowości śląskiej będą podkreślać szczególnie silne przywiązanie do regionu, jego kultury, a także – co w tym kontekście szczególnie godne podkreślenia – przynależność do górnośląskiej wspólnoty pamięci. Jeszcze inni będą podkreślać swe polskie i śląskie korzenie; spotkamy też Górnoślązaków akcentujących swą rodowitą śląskość i niemieckość. Będą wreszcie Górnoślązacy – zwykle mieszkający od wielu lat w Niemczech – bez tożsamości narodowej, mówiący o sobie, że są Europejczykami. Ta różnorodność postaw sprawia, że to, co zwykle określa się mianem górnośląskiej tożsamości, jest zjawiskiem złożonym i wielowymiarowym. Nie ma tym samym jednej tożsamości górnośląskiej. Czym innym jest bowiem, jak się wydaje, bycie Górnoślązakiem w Polsce, a czym innym w Republice Federalnej Niemiec.

W artykule poruszony został problem tożsamości Górnoślązaków mieszkających zarówno w Polsce, jak i tych, którzy zdecydowali się na emigrację do Niemiec na podstawie dokumentów dających prawo do niemieckiego obywatelstwa. Materiał empiryczny pochodzi z kilku indywidualnych projektów badawczych przeprowadzonych przeze mnie w Polsce<sup>1</sup> i w Niemczech<sup>2</sup> oraz z projektów, w których uczestniczyłam jako członek zespołu badawczego<sup>3</sup>. Odwołuję się także do bogatej literatury przedmiotu;

---

<sup>1</sup> W latach 2007–2008 prowadziłam badania do pracy doktorskiej – wywiady z osobami deklarującymi narodowość śląską, z laureatami konkursu na monolog w gwarze śląskiej „Po naszymu, czyli po śląsku” oraz wywiady z wybitnymi Ślązakami i działaczami organizacji regionalnych. Wyniki tych badań zaprezentowałam i omówiłam w książce *Tożsamość współczesnych Górnoślązaków. Studium socjologiczne*.

<sup>2</sup> W 2012 r. realizowałam projekt „Migrationen aus der Woiwodschaft Kattowitz in die Bundesrepublik Deutschland in den Jahren 1970–1989. Eine soziologische Studie” („Migracje z województwa katowickiego do Republiki Federalnej Niemiec w latach 1970–1989. Studium socjologiczne”) w ramach stypendium bibliotecznego w Deutsches Polen-Institut w Darmstadt. Celem projektu bibliotecznego było opracowanie stanu badań i przygotowanie projektu przyszłych badań empirycznych, które zostały przeprowadzone w ramach indywidualnego projektu podoktorskiego „Die Welten der (Spät-) Aussiedler aus Oberschlesien in der Bundesrepublik Deutschland” („Światy społeczne «wysiedleńców» i «późnych wysiedleńców» w Republice Federalnej Niemiec”) w czasie pobytu na Uniwersytecie Johanna Wolfganga Goethego we Frankfurcie nad Menem. Stypendium sfinansowane zostało przez Niemiecką Centralę Wymiany Akademickiej (DAAD). Badania realizowane były od października 2014 do lipca 2015 r. W ramach tych badań przeprowadziłam ponad dziewięćdziesiąt wywiadów i rozmów. Były to wywiady głównie z osobami, które w latach 1970–2000 wyjechały do Niemiec i uzyskały status „wysiedleńca”.

<sup>3</sup> W roku 2007 Zakład Socjologii Rozwoju pod kierunkiem Marka S. Szczepańskiego przeprowadził badania zatytułowane „Między regulacją a spontanicznością. Przemiany



przywołuję również konteksty historyczno-kulturowe, ponieważ tożsamość górnośląska i przywiązanie do regionu jest tym, co łączy Górnoślązaków różnych opcji narodowych, mających także różne stanowiska dotyczące przeszłości regionu oraz odmienne wizje przyszłości Górnego Śląska. Tekst stanowi zatem uogólnioną refleksję nad górnośląską tożsamością w Polsce i w Niemczech. Terminy „Ślązak” i „Górnoślązak” traktowane są przeze mnie jako synonimy, tym samym używam ich w artykule zamiennie.

### Socjologia tożsamości w śląskim narożniku

Tożsamość narodowa i etniczna mieszkańców Górnego Śląska, a także kwestie związane z labilnością narodową Górnoślązaków były przedmiotem refleksji o charakterze socjologicznym już w okresie II RP. Dlatego też warto w tym miejscu wspomnieć tradycję refleksji i badań nad górnośląską tożsamością. Przykładem międzywojennych badań poświęconych kwestiom tożsamościowym jest praca Józefa Chałasińskiego *Antagonizm polsko-niemiecki w osadzie fabrycznej „Kopalnia” na Górnym Śląsku. Studium socjologiczne*. Powstawały także klasyczne już rozprawy i rozważania teoretyczne dotyczące tego problemu, by wymienić tylko rozprawę Emila Szramka Śląsk jako problem socjologiczny. Co istotne, już w pierwszych pracach o charakterze socjologicznym poświęconych Górnemu Śląskowi zwracano uwagę na położenie geograficzne<sup>4</sup> i związane z tym konsekwencje dla tożsamości mieszkańców regionu. To położenie właśnie sprawiało, że w regionie nie

---

ładu społecznego w okresie transformacji systemowej. Przypadek województwa śląskiego”. Razem z Adamem Bartoszkim i Tomaszem Nawrockim przeprowadziłam w grudniu 2008 r. badania zatytułowane „Ja Ślązak, ja Polak, ja Europejczyk”, finansowane ze źródeł Programu Operacyjnego „Patriotyzm jutra” na reprezentatywnej próbie uczniów szkół ponadgimnazjalnych województwa śląskiego. Projekty te poświęcone były nie tylko problemom tożsamości Górnoślązaków, jednak pojawiały się w nich kwestie identyfikacji mieszkańców regionu.

<sup>4</sup> Emil Szramek w 1934 r. pisał: „Śląsk stanowi pod względem geograficznym rodzaj narożnika i od wieków dzieli los wszystkich narożników, że się mianowicie o nie zawadza i w nie uderza. Każde zderzenie zaś i ciśnienie powoduje ruch bądź to zewnętrzny, czyli zmianę położenia, bądź to wewnętrzny, wytwarzający ciepło, które albo wiąże albo rozsadza” (Szramek 1934: 24). Z kolei Rybicki w 1938 r. zwracał także uwagę na położenie regionu, przez co w opinii socjologa był on „z natury swego położenia bardziej od innych dzielnic eksponowany na wpływy ziem i społeczeństw obcych” (Rybicki 1938: 30–31), tym samym „położenie graniczne zmieniało się stopniowo w sytuację pogranicza” (Rybicki 1938: 30–31).

brakowało osób labilnych narodowo i o złożonej tożsamości narodowo-etnicznej, owych „grusz granicznych rodzących na obie strony”, by użyć metafory Szramka<sup>5</sup>. Wybitny polski socjolog pełniący także funkcję dyrektora Biblioteki Śląskiej w Katowicach Paweł Rybicki pod koniec lat trzydziestych XX w. w pracy *O badaniu socjograficznym Śląska* zauważył, że to właśnieawiłe relacje narodowościowe i nakładające się na nie nierówności społeczne stanowią jeden z tych elementów społecznych, które wyróżniają ten region jako przedmiot badań socjologicznych. Co istotne, w swej refleksji zwracał uwagę na perspektywę długiego trwania (Rybicki 1938: 30–31).

Po roku 1945, będącym datą graniczną polskiej rzeczywistości, wyłoniły się problemy społeczne, które są nadal żywe, a które ściśle wiążą się z położeniem geograficznym Górnego Śląska i o których pisali w swych analizach Szramek i Rybicki. Państwo polskie w nowych, powojennych granicach zmieniło usytuowanie Górnego Śląska, co wpłynęło w zasadniczy sposób na losy oraz tożsamość narodową i etniczną jego ludności, zwłaszcza rodzimej. Do tego Polacy w latach wojny i powojennych stali się „narodem na walizkach”, by użyć sugestywnej metafory Krystyny Kersten (Kersten 1986: 704). Masowe wysiedlenia ludności niemieckiej przy jednoczesnej weryfikacji osób, które zdecydowały się pozostać w swej małej ojczyźnie, oraz spotkanie z odmiennymi kulturowo repatriantami z Kresów Wschodnich miały znaczący wpływ na przebieg procesów tożsamościowych wśród ludności rodzimej Górnego Śląska. Ponadto do czasu podpisania układu normalizacyjnego między PRL a RFN pod koniec 1970 r. zachodnia granica Polski była niepewna, panowało poczucie, że tereny te znajdują się w granicach Polski tylko przejściowo. W opinii ludności rodzimej to Górny Śląsk, w przeciwieństwie do państwa i pojęcia narodu, był czymś stabilnym, niezmiennym, co zauważył jeden z rozmówców Stanisława Ossowskiego ze Śląska Cieszyńskiego: „narodowość może się zmienić, górnośląskość pozostanie” (Ossowski 1984: 124). Ten ton pojawia się nadal w wypowiedziach starszych rozmówców z Górnego Śląska, będących świadkami tamtych czasów i wydarzeń, a mieszkających obecnie zarówno w Polsce, jak i w Niemczech. To przywiązanie do ojczyzny prywatnej, by posłużyć

---

<sup>5</sup> Szramek w rozprawie z 1934 r. zauważa, że „są jednostki nie tylko dwujęzyczne, ale też podwójnego oblicza narodowego, podobne do kamieni granicznych, które z jednej strony noszą znamię polskie, z drugiej niemieckie, albo do gruszy granicznych, które na obie strony rodzą. Nie są to ludzie bez charakteru, lecz ludzie o charakterze granicznym” (Szramek 1934: 35). I dalej: „Zjawiskiem typowo granicznym są ludzie o chwiejnej równowadze narodowej, wiecznie niezdecydowani, istne trzciny, które pod powiewem lada wietrzyka przechylają się to w tę, to w ową stronę” (Szramek 1934: 37).

się terminem Ossowskiego, owa „górnoszląskość” jest synonimem stabilności w sytuacji, gdy trzeba dokonywać wyborów narodowościowych, które nierzadko dzielą rodziny i są przyczyną prywatnych dramatów.

Mimo że do roku 1989 nie podejmowano szerszych badań empirycznych nad tożsamością mieszkańców regionu, pojawiały się w tym czasie interesujące studia o charakterze historycznym<sup>6</sup>. Z kolei czas po tej dacie granicznej społecznych i politycznych przemian otwiera szeroki nurt dyskusji nad śląską tożsamością. Co szczególnie ważne, także w tym okresie powstają organizacje regionalne, takie jak Związek Górnośląski czy Ruch Autonomii Śląska. Doszło również do powołania kilku organizacji mniejszości niemieckiej, w tym Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego Niemców czy Niemieckiej Wspólnoty „Pojednanie i Przyszłość”. W późniejszym czasie dochodzi do sporów i politycznej walki o uznanie narodowości śląskiej, dyskutowane są także wyniki spisów powszechnych.

Wszystko to stało się przedmiotem badań naukowych i refleksji socjologicznej, a samych studiów poświęconych tej problematyce powstało wówczas wiele. Na procesy społeczne, które miały wtedy miejsce, a w konsekwencji pojawienie się prac naukowych poświęconych tej problematyce, zwrócił uwagę Jacek Wódz, pisząc, że „owo odrodzenie się tradycji rozpoczyna się od elementów kulturowych, w których szczególną rolę odgrywa przestrzeń symboliczna, jako nośnik przekazu kulturowego mającego charakter regionalny. [...] Następnym etapem jest powstawanie rewindykacji politycznych, co stanowi [...] naturalny element ewolucji poczucia przynależności regionalnej w społeczeństwie otwartym, demokratycznym, w którym owo poczucie przynależności wyraża się w organizowaniu się wokół wspólnych interesów regionalnych” (Wódz 2001: 37).

Po przełomie ustrojowym rozpatrywano tożsamość śląską w różnych jej aspektach, analizowano poczucie tożsamości regionalnej, kulturowej i etnicznej Górnoślązaków. Jednak zainteresowanie badaczy skupiało się przede wszystkim na Górnoślązakach mieszkających w Polsce, zwłaszcza na Górnym Śląsku. Górnoślązacy mieszkający w Niemczech byli przedmiotem uwagi badaczy będących – z oczywistych względów – przedstawicielami niemieckich nauk społecznych. Prac poświęconych migracjom Górnoślązaków powstało po 1989 r. stosunkowo niewiele<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Do ważnych prac z tego obszaru należy książka Eugeniusza Kopcia „*My i oni*” na polskim Śląsku, podejmująca temat stosunków etnicznych na Śląsku w okresie międzywojnia.

<sup>7</sup> Należałoby tu wymienić przede wszystkim książkę Aleksandry Trzcielińskiej-Polus „*Wysiedleńcy*” z *Polski w Republice Federalnej Niemiec w latach 1980–1990* (1997).

Zjawisko wyjazdów do Niemiec ludności Górnego Śląska analizowane było głównie w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego wieku, a więc w czasach masowej emigracji<sup>8</sup>. Zainteresowanie polskich badaczy tymi, którzy w XIX w. wyemigrowali z terenów dzisiejszego Śląska Opolskiego do Brazylii i Teksasu, należy do innej kategorii studiów. Można odnaleźć pewne analogie między tamtymi wyjazdami a migracjami po 1970 r., ponieważ procesy migracyjne przebiegają zwykle wedle pewnych schematów. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że XIX-wieczne migracje zamorskie Górnoszlązaków mają jednak wpływ na kształtowanie się górnośląskiej wspólnoty wyobrażonej<sup>9</sup>.

### Problem statystyk

Tożsamość regionalna i etniczna Górnoszlązaków przybiera współcześnie różne postaci – od identyfikacji kulturowej i etnicznej, mającej charakter prywatny, poprzez spisowe deklaracje, aż po publiczne podkreślanie swojej odrębności, przyjmujące nawet charakter politycznej deklaracji. Wyniki obu spisów pokazały dobitnie istnienie osób deklarujących się jako „Ślązacy”. Jednak dopiero badania socjologiczne<sup>10</sup> i wywiady z tymi osobami pokazały motywy<sup>11</sup> spisowych deklaracji i pozwoliły w pewien sposób na opisanie tej grupy. W spisie powszechnym z 2002 r. było 173 200 osób deklarujących narodowość śląską. W kolejnym spisie z roku 2011 pojawiła się już możliwość deklarowania kilku narodowości. Wtedy to ponad 846 700 zadeklarowało narodowość śląską, w tym 435 800 jako pierwszą, 375 600 jako jedyną, zaś 411 000 jako identyfikację drugą. Narodowość

---

<sup>8</sup> Na szczególną uwagę zasługują między innymi prace Jana Korbla: *Wyjazdy i powroty: migracje ludności w procesie normalizacji stosunków między Polską a RFN* (1977) i *Emigracja z Polski do RFN: wybrane problemy* (1986) oraz Zdzisława Łempińskiego *RFN wobec problemów ludnościowych w stosunkach z Polską (1970–1985)* (1986).

<sup>9</sup> Warto wspomnieć spektakl *Western*, który miał swoją premierę w Teatrze Śląskim w 2015 r.

<sup>10</sup> Wspomnieć należy tu przede wszystkim dwie książki oparte na badaniach z deklarującymi się jako „Ślązacy” – *Być narodem? Ślązacy o Śląsku* Elżbiety Anny Sekuły, Bohdana Jałowickiego, Piotra Majewskiego i Waltera Żelaznego (2012) oraz *Tożsamość współczesnych Górnoszlązaków. Studium Socjologiczne* Justyny Kijonki (2016).

<sup>11</sup> Po ogłoszeniu wyników z kolei analizowano szeroko również przyczyny śląskich spisowych deklaracji. Marek S. Szczepański zwracał uwagę na pięć motywów deklaracji narodowości śląskiej: autentyczną tożsamość, rozczarowanie restrukturyzacją przemysłu, potrzebę katharsis, wynik działalności między innymi Ruchu Autonomii Śląska oraz cele polityczne regionalnych działaczy (Szczepański 2003).

śląską występującą razem z narodowością polską zadeklarowało wówczas 430 798 osób. Te podwójne kategorie mówią wiele o złożoności tożsamościowych wyborów Górnoślązaków. Trudno jest zatem jednoznacznie stwierdzić, ilu jest rzeczywiście Górnoślązaków, pamiętać bowiem należy, że nie wszyscy utożsamiający się ze śląskością deklarują narodowość śląską oraz że deklarowana bywa ona także przez osoby, które nie są rodowitymi Górnoślązakami, a które z tym regionem silnie się utożsamiają. Do tego bez odpowiedzi pozostanie pytanie, ile takich osób mieszka na stałe w Republice Federalnej Niemiec, gdzie Ślązacy wyjeżdżali masowo w kolejnych falach powojennych migracji. W tym drugim przypadku pozostanie ono najprawdopodobniej bez odpowiedzi.

Fakt deklarowania narodowości śląskiej podczas pierwszego ze spisów był bardzo dużym zaskoczeniem, co znalazło swe odbicie w doniesieniach medialnych, w których nie uwzględniano faktu, iż badania socjologiczne prowadzone od lat dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia pokazują dobitnie, że istniała jeszcze przed spisem grupa osób deklarujących się wyłącznie jako Ślązacy<sup>12</sup>. Także drugi spis wywołał dyskusję z jednej strony ze względu na otwartą możliwość deklarowania narodowości śląskiej, z drugiej zaś – ze względu na przyjętą metodologię. Co istotne, brały już w nim udział roczniki młodsze, które ze względu na wiek nie mogły uczestniczyć we wcześniejszym spisie. O tym, jak silna była i zapewne jest nadal identyfikacja z regionem młodszych generacji, pokazują badania przeprowadzone w 2008 r. na reprezentatywnej próbie młodzieży szkół gimnazjalnych i ponadgimnazjalnych, które objęły 3986 uczniów województwa śląskiego. Młodzież ta była pytana także o autoidentyfikację narodowo-etniczną: 45,1% badanej młodzieży uważa się za Polaków, 42% za Polaków i Ślązaków, 6,5% za Ślązaków, 1,4% za Niemców i Ślązaków. Badaniami objęto szkoły zarówno w powiatach śląskich, jak i nieśląskich.

---

<sup>12</sup> W 1995 r. ukazał się raport z badań *Perspektywy stosunków polsko-niemieckich w opinii mieszkańców województwa katowickiego. Szanse i zagrożenia*. W badaniach tych padło pytanie o samoidentyfikację respondentów. Pytani czuli się w większości przypadków Polakami – 66,5% i Ślązakami – 25,7%. Niemcami czuło się 5,8% respondentów, zaś kategorie: Ślązak + Polak i Ślązak + Niemiec wybrało odpowiednio 0,5% i 0,4% badanych (Bartoszek i Gruszczyński 1995: 13). Z kolei w badaniach z 1996 r., dotyczących rozwoju społecznego, postawione zostało pytanie otwarte: „Kim się Pan/Pani czuje – Ślązakiem, Polakiem, Niemcem, kimś innym?”. Wynik raportu autorzy określili mianem samoidentyfikacji etniczno-regionalnej. Badani czuli się w większości przypadków Polakami – 63,8%, Polakami i Ślązakami – 18,1%, Ślązakami – 12,4%, Niemcami i Ślązakami – 2,4%, Niemcami – 1,1% (Bartoszek i Gruszczyński 1995: 21). Podobnie kształtowały się wyniki badań prowadzonych przez inne zespoły badawcze.

Opcja polska dominuje w szkołach znajdujących się w nieśląskich powiatach (68,4%)<sup>13</sup>. Roczniki te w trakcie przeprowadzania kolejnego spisu powszechnego były już w sporej części osobami pełnoletnimi.

Z kolei rok wcześniej, bo w 2007 r., przeprowadzone zostały pod kierunkiem Marka S. Szczepańskiego badania, w których poruszono między innymi kwestię samoidentyfikacji Górnoszlązaków. Większość respondentów na pytanie o samoidentyfikację stwierdziła, że czuje się – w kolejności – Polakami (70,9%), Ślązakami (16,8%), Ślązakami opcji polskiej (9,6%), Ślązakami opcji niemieckiej (0,9%), Niemcami (0,5%), kimś innym (1,1%) osób badanych. W czasie tych badań zadane zostało pytanie o deklarowaną w czasie spisu w roku 2002 narodowość i zdecydowana większość – 86,1% – deklarowała wówczas narodowość polską, a 13% śląską. Pojawiły się również odniesienia do kategorii mieszanych. Gdyby spis odbywał się w drugiej połowie 2007 r., narodowość polską z tego grona osób zadeklarowałoby 82,2%, śląską zaś – 15,4%.

Pamiętać jednak należy, że wielu Górnoszlązaków mieszka poza miejscem pochodzenia: zarówno w innych regionach Polski, jak i na emigracji, zwłaszcza – co zostało już wcześniej wspomniane – w Niemczech, dokąd wyjechali po II wojnie światowej w różnych falach migracyjnych. Masowe wyjazdy z Górnego Śląska miały miejsce zwłaszcza po podpisaniu w 1970 r. układu normalizacyjnego między RFN a PRL. Wyjazdy ludności rodzimej ze względu na skalę zjawiska zmieniły strukturę województwa śląskiego i opolskiego. Nadal bez dokładnej odpowiedzi pozostaje pytanie o dokładną liczbę Górnoszlązaków, którzy wyjechali do Niemiec i uzyskali status „wysiedleńca” (*Aussiedler*). Zgodnie z ustaleniami na podstawie urzędowych statystyk niemieckiego historyka Joachima Rogalla w latach 1950–1993 ze Śląska do RFN przybyło 581 449 osób (Wanatowicz 2004: 104). Natomiast Krystian Heffner podaje, że w latach 1988–2004 z historycznego obszaru Górnego Śląska wyjechało ponad 190 000 osób, natomiast wróciło w tym okresie prawie 20 000 osób (Heffner 2006: 108). W latach dziewięćdziesiątych na poziomie 50 000 osób utrzymywała się z kolei tzw. emigracja zawieszona, obejmująca osoby, które były zameldowane na terenie województwa śląskiego i opolskiego, ale przebywały za granicą powyżej trzech miesięcy (Heffner 2006: 108). Dane te trzeba widzieć na tle statystyk niemieckich, podających skalę migracji z terenu całej Polski na podstawie dokumentów dających prawo

---

<sup>13</sup> Wyniki badań zostały omówione w wydanej w 2009 r. książce autorstwa Adama Bartosza, Tomasza Nawrockiego i Justyny Kijonki-Niezabitowskiej *Tożsamość młodych Ślązaków. Między patriotyzmem lokalnym a europejskością*.

do niemieckiego obywatelstwa. I tak w latach 1950–1979 wyemigrowało 605 510 osób, w latach zaś 1980–1994 kolejne 832 414 osób. Już z tego zestawienia widać, że większość „wysiedleńców” miała górnośląskie korzenie. Zgodnie z wyliczeniami Jana Korbla spośród 550 000 emigrantów, którzy wyjechali w latach 1952–1980, około 400 000 (70%) to osoby zweryfikowane po wojnie jako rodzimi Polacy – głównie z Górnego Śląska (Korbel: 1986).

To, że w gronie wyjeżdżających z Polski po 1950 r. przeważały osoby pochodzące z Górnego Śląska, dowodzą także badania niemieckie przeprowadzone w 1976 r. na reprezentatywnej próbie „wysiedleńców”. Wyniki badań ukazały się w dwutomowej publikacji *Die Aussiedler in der Bundesrepublik Deutschland*. Autorzy opracowania przytaczają statystyki, według których między 1951 a 1975 rokiem na 476 700 osób aż 209 800 pochodziło – na podstawie miejsca urodzenia – z Górnego Śląska. Mowa tu jednak o granicach Polski z 1937 r. W badaniach ujmowani są również ci, którzy wyjechali z niemieckiego w okresie międzywojennym Górnego Śląska. Próba była reprezentatywna, a więc można przyjąć, że konsekwentnie i najwięcej badanych pochodziło z Górnego Śląska. Co istotne, zdecydowana większość pochodziła z niemieckiej przed wojną jego części. Należy podkreślić, że autorzy opracowania badali wysiedleńców z różnych krajów, w tym z Polski.

Wyjazdy Górnoślązaków do Niemiec po 1970 r. odbywały się zarówno na podstawie oficjalnych wniosków wyjazdowych, jak i wiz turystycznych oraz tranzytowych lub na zaproszenie. W pierwszym przypadku zazwyczaj emigrowała cała rodzina. Jednak ta forma wyjazdu związana była z wieloletnimi nieraz staraniami o wyjazd oraz represjami w pracy i w szkole. Dlatego też zdecydowano się częściej na wyjazd na podstawie wiz turystycznych lub zaproszeń. Zabierano (przemycano) wtedy ze sobą wszystkie potrzebne dokumenty i już w Niemczech Zachodnich załatwiano wszelkie formalności związane z otrzymaniem niemieckiego obywatelstwa. Wyjazd na podstawie wiz turystycznych czy na zaproszenie często skutkowało rozbianiem rodzin – współmałżonek lub dzieci zostawały w kraju w charakterze swoistej kaucji, nie zawsze bowiem cała rodzina otrzymywała paszporty. W początkowym okresie – zwykle legalnie – wyjeżdżała ludność znająca język niemiecki, nierzadko urodzona i socjalizowana jeszcze na niemieckim Górnym Śląsku. W kolejnych latach proporcje ulegają zmianie i emigrują roczniki coraz młodsze, które przeszły socjalizację w polskiej szkole. Dokumenty po przodkach dające obywatelstwo niemieckie na preferencyjnych zasadach wykorzystywane były jako bilet do zachodniego świata. Na te kwestie zwrócił uwagę w swojej monografii Christoph Pallaske (2002).

Zmiana sposobu wyjazdu oraz fakt, że migrować zaczęły roczniki urodzone już w powojennej Polsce, nie zmieniły jednej ważnej rzeczy – wyjeżdżali głównie Górnoślązacy, i to ta grupa doczekała się największej liczby prac poświęconych „wysiedleńcom” z Polski<sup>14</sup>.

Jak już wspomniano, wyjazdy Górnoślązaków wpłynęły w sposób znaczący na strukturę ludności w województwie śląskim i opolskim. Wyniki badań z 2008 r., w ramach wspomnianego już projektu „Ja Ślązak, ja Polak, ja Europejczyk”, pokazują to wyraźnie: 12,8% uczniów miało w Niemczech najbliższych (rodzeństwo, rodziców, dziadków), 56,7% dalszą rodzinę (ciocie, wujków, kuzynostwo), zaś 40,7% znajomych, z którymi utrzymywało kontakty. To ważne dane, wskazują bowiem na to, jak wielu Górnoślązaków ma rodzinę w Niemczech. Pamiętać trzeba, że ci, którzy wyjechali, ściągali także swoich bliskich. To cecha charakterystyczna tej właśnie migracji z Polski, że Górnoślązacy migrowali często „do kogoś”, zwykle do rodziny, która wyjechała wcześniej. W związku z tym, że górnośląskie rodziny mieszkają po obu stronach granicy, nasuwa się pytanie o to, jak kształtuje się górnośląska tożsamość w Polsce i w Niemczech. Czy są jakieś analogie, jakie są różnice? A więc co łączy, a co dzieli Górnoślązaków w Polsce i w Niemczech?

## Tożsamość górnośląskiej wspólnoty wyobrażonej

W przypadku grup etnicznych takich jak Ślązacy uzasadnione jest mówienie o nich w kontekście koncepcji wspólnoty wyobrażonej Benedicta Andersona, który skonstruował – jak sam to określił – antropologiczną definicję narodu<sup>15</sup>. Jednak w rozważaniach dotyczących tożsamości górnośląskiej zarówno

---

<sup>14</sup> Warto zwrócić w tym kontekście uwagę na prace najnowsze: Ewy Palengi-Möllenneck, *Pendlemigration aus Oberschlesien. Lebensgeschichten in einer transnationalen Region Europas* (2014), podejmującej w swej refleksji problem pokrewny, jednak pewną część narratorów autorki stanowią Górnośląscy „wysiedleńcy”, oraz Mariusa Otto, *Zwischen lokaler Integration und regionaler Zugehörigkeit. Transnationale Sozialräume oberschlesienstämiger Aussiedler in Nordrhein-Westfalen* (2015).

<sup>15</sup> „[Naród] jest to wyobrażona wspólnota polityczna, wyobrażona jako nieuchronnie ograniczona i suwerenna. Jest ona wyobrażona, gdyż nawet przedstawiciele najmniej licznego narodu nie znają się w większości nawzajem. [...] Narody wyobrażane są jako wspólnoty ograniczone, ponieważ nawet największe z nich, liczące nawet miliard żywych istot ludzkich, zajmują skończony, choćby i rozciągły obszar, poza którym żyją inne narody. Żaden naród nie wyobraża sobie siebie jako całej ludzkości. [...] Narody wyobrażane są jako wspólnoty suwerenne, ponieważ pojęcie to powstało w czasach, kiedy Oświecenie



w Polsce, jak i w Niemczech należy zaznaczyć, że mamy do czynienia raczej z grupą etniczną, lub też narodowością w rozumieniu na przykład Józefa Obrębskiego<sup>16</sup>, niż z dojrzałym narodem czy wspólnotą o charakterze politycznym. Dokładna analiza rozważań Andersona pozwala odnieść wiele jego twierdzeń do Ślązaków, z zastrzeżeniem jednak, że nie są oni nadal wspólnotą o charakterze politycznym mimo istnienia organizacji śląskich o takim charakterze. Anderson podkreśla znaczenie w kształtowaniu się wspólnoty wyobrażonej kilku czynników narodotwórczych, które odnieść można także do Górnoślązaków. Mapa w przypadku górnośląskim to kwestia nie tylko terytorium. To również podziały pomiędzy państwa, to godła i symbole. Ktoś bowiem będzie wskazywał na orła piastowskiego, kto inny zaś przyjmie symbolikę Provinz Oberschlesien, i to bez względu na kraj zamieszkania. Ten ostatni symbol jest często stosowany jako element zaznaczenia swojej tożsamości poprzez flagi, naklejki na samochodach czy koszulki. Anderson zwraca też uwagę na rolę muzeów, pocztówek i reprodukcji. Funkcjonujące w społecznej świadomości jako śląskie, przemysłowe, a obecnie już post-industrialne krajobrazy są w różnych formach powielane, a nawet weszły nierzadko do pewnego kanonu śląskiej kultury, zwłaszcza tej popularnej. Miejsca pielgrzymowania, wymieniane przez Andersona – w przypadku jego teorii rozszerzone także na świeckie podróże – również mogą stać się pomocne w analizowaniu górnośląskiej tożsamości. Na Górnym Śląsku nie brak bowiem tradycyjnych miejsc pielgrzymowania, takich jak bazylika w Piekarach Śląskich. W Niemczech z kolei „wysiedleńcy” mają swoje pielgrzymki w ramach specjalnie dla nich utworzonego duszpasterstwa w obrębie niemieckiego Kościoła katolickiego. „Wysiedleńcy” uczestniczą także w pielgrzymkach organizowanych przez Polską Misję Katolicką.

---

i rewolucja podważyły legitymizację uświęconych, hierarchicznych monarchii dynastycznych [...]. Rękojmą i symbolem tej wolności jest suwerenne państwo. [...] Wreszcie, naród wyobrażany jest jako wspólnota, ponieważ, mimo panujących w nim faktycznej nierówności i wyzysku, traktowany jest zawsze jako głęboki, poziomy układ solidarności” (Anderson 1997: 19–21).

<sup>16</sup> Jak pisał Obrębski, „pojęcie narodowości jest u socjologów rzeczą sporną. Podczas gdy u jednych teoretyków narodu – zwłaszcza dawniejszych – «naród» i «narodowość» są utożsamiane ze sobą i traktowane jako równoważniki, jako synonimy tego samego zjawiska, dziś przyjmuje się coraz bardziej utrzymywanie tego rozróżnienia i stosowanie tych dwóch terminów do różnych i wyraźnie rozgraniczanych przejawów zbiorowego życia narodowego. [...] Mówimy więc o narodzie polskim, żydowskim, łużyckim, ukraińskim itp., i jednocześnie o jednostkach tej narodowości. Równorzędnie jednak istnieją i inne ujęcia, według których za naród uważana jest grupa narodowa na szczycie swojego rozwoju, której przeciwstawiana jest narodowość jako niższy stopień ewolucji narodu” (Obrębski 2005: 180).

W tym kontekście ważne jest nie tylko to, gdzie się pielgrzymuje, ale kim są inni pątnicy – czy są to „wysiedleńcy” identyfikujący się bardziej z niemieckością niż polskością, czy też jest to pielgrzymka Polskiej Misji Katolickiej. Warto w tym miejscu wspomnieć, że pielgrzymki na Górę św. Anny organizowane są przez Ziomkostwo Górnoszlązaków, a więc organizację niemiecką. Ziomkostwo sprawuje również pieczę nad Muzeum Ziemi Górnoszląskiej znajdujące się w Ratingen niedaleko Düsseldorfu.

Analizowane przez Andersona w kontekście rozważań o procesach narodotwórczych drukarstwo, jednoczesne czytanie gazet, powieści także jest przydatne w analizowaniu górnoszląskiej tożsamości ponad granicami, choć należy wziąć pod uwagę również nowe formy medialne. Prowadzone obecnie analizy uwzględnić muszą zwłaszcza sferę kultury popularnej, w tym portale społecznościowe czy radia internetowe stanowiące nową przestrzeń dla manifestowania górnoszląskiej tożsamości. Benedict Anderson w swych rozważaniach wiele uwagi poświęcił językowi, które to analizy rozpatrywać można także w odniesieniu do sporów dotyczących kodyfikacji gwary szląskiej. W przypadku Górnoszlązaków mieszkających w Niemczech gwara szląska będzie ważnym narzędziem komunikacji, a druga generacja migrantów kojarzyć ją będzie z polszczyzną. Nie można w tym kontekście pominąć również tak zwanego urzędowego nacjonalizmu, o którym pisze amerykański historyk. W przypadku Górnego Szląska – monarchia Habsburgów czy Bismarckowskie Prusy to organizmy państwowe, których częścią był Górny Szląsk. A konsekwencje polityki prowadzonej przez oba państwa odegrały znaczącą rolę w kształtowaniu się górnoszląskiej tożsamości.

Analizując przypadek górnoszląski „ponad granicami”, pamiętać należy, że ci, którzy zdecydowali się na wyjazd na tak zwanych „niemieckich papierach”, żyją od lat w nieco innych światach społecznych niż ci, którzy pozostali w swej małej ojczyźnie. Co jednak jest charakterystyczne dla wyjazdów Górnoszlązaków do Niemiec za pracą, czy też – jak w przypadku „wysiedleńców” – na pobyt stały, to geograficznie stosunkowo niewielka odległość między miejscem pochodzenia a miejscem zamieszkania w Niemczech. Odległość tę pokonywało się samochodem, zazwyczaj w ciągu jednego dnia mimo braku autostrad w Polsce i nie najlepszych dróg w Niemczech Wschodnich. Obecnie podróż ta jest łatwiejsza poprzez rozbudowę dróg w Polsce i w dawnych landach wschodnich. Na ów brak znaczącej odległości Niemiec Zachodnich od Górnego Szląska zwracała uwagę w swym studium o migracjach wahadłowych z Górnego Szląska do Niemiec Ewa Palenga-Möllnbeck (2014: 349). Pod tym względem sytuacja Górnoszlązaków

w Niemczech jest wyjątkowa, większość bowiem migracji opisywanych w kategorii nośnej obecnie teorii transnarodowej dotyczy migracji na duże w sensie geograficznym odległości, co zmusza migrantów do budowania swojego życia w większym stopniu w nowym miejscu (Palenga-Möllenbeck 2014: 349). Oczywiście, należy brać pod uwagę, że wyjazdy do Niemiec przed rokiem 1989 z definicji były wyjazdami na stałe, na zawsze, bez możliwości powrotu.

W przypadku Górnoślązaków mieszkających w Niemczech ta niewielka stosunkowo odległość sprzyjała, pomimo emigracji, utrzymywaniu osobistych kontaktów z rodziną i znajomymi, którzy zostali w Polsce. Jednak samo utrzymywanie kontaktów listownych czy telefonicznych, a nawet osobistych, wysyłanie paczek, transfery finansowe czy wzajemne odwiedziny nie są w kontekście migracji zjawiskiem nowym. Także nie jest nadal i nie było niczym wyjątkowym w przeszłości to, że korespondencja i kontakty z emigrantami zachęcały innych do wyjazdu. To stały element migracji o charakterze łańcuchowym. Co istotne, częstotliwość tamtych kontaktów i ich rodzaj miały inny charakter niż kontakty, które są utrzymywane obecnie. Wówczas dominowały kontakty korespondencyjne poprzez listy, natomiast później, gdy nastąpiło otwarcie granic, możliwe stały się częste wzajemne odwiedziny. Kontakt telefoniczny, początkowo utrudniony, także stanowił i stanowi ważny element kontaktów z rodziną, która została w Polsce. Nowe możliwości, jakie dają portale społecznościowe, Skype, aplikacje takie jak WhatsApp czy Viber sprawiają, że kontakty z miejscem pochodzenia zmieniły swój charakter i częstotliwość. Powstanie tanich linii lotniczych z kolei zrewolucjonizowało kontakty osobiste. Już nie trzeba jechać wiele godzin samochodem czy autobusem, dziś wystarczy wykupić odpowiednio wcześniej lot z Dortmundu czy Hahn do Pyrzowic, by znaleźć się szybko i za stosunkowo niewielkie pieniądze w Polsce. Świat się skurczył. Kolejne generacje uczą się języka polskiego poprzez maile i czaty z rówieśnikami z Polski. To także motywuje do nauki języka rodziców, stąd zdarzają się powroty do języka przodków. Jednak nastąpiło – co także jest naturalnym zjawiskiem – rozluźnienie więzi z regionem czy krajem pochodzenia rodziców i dziadków. Mimo rozluźnienia więzi kontakty utrzymywane z rodziną są nadal żywe, skoro w przytaczanych przeze mnie badaniach nad górnośląską młodzieżą znaczący odsetek miał bliskich i znajomych w Niemczech – znajomych ważnych, takich, z którymi utrzymywał kontakty. Pamiętać należy, że często rodzina, która wyjechała jako „wysiedleńcy”, to swoisty „punkt zaczepienia” dla tych, którzy współcześnie decydują się na emigrację zarobkową do Niemiec.

Obecnie mówi się częściej o transnarodowości<sup>17</sup> w odniesieniu do społeczności emigrantów, choć oczywiście nie wszyscy spełniają jej kryteria. W przypadku badań nad Górnoszlązakami w Niemczech ta perspektywa także jest przez badaczy stosowana, choć można poddać ją krytyce. Analizując wywiady z górnoszląskimi emigrantami w Niemczech, dostrzec można to, co nazywa się „świadomością diasporyczną” charakteryzującą się podwójną lub wieloraką identyfikacją (Vertovec 2012: 6). Obejmuje ona wiele elementów zakorzenienia, bycia jednocześnie na emigracji i w regionie pochodzenia, bycia Polakiem, Ślązakiem i obywatelem niemieckim. Dlatego też koncepcja ta ma, niewątpliwie, zastosowanie w przypadku analizy tożsamości Górnoszlązaków mieszkających na stałe w Niemczech. Wspomniana niewielka odległość między Górnym Śląskiem a Niemcami sprawia pewne problemy w bezkrytycznym zastosowaniu teorii transnarodowej. W tym przypadku zasadne są wątpliwości i potrzebna jest analiza – zaproponowana przez Stevena Vertoveca – tego, co stare, oraz tego, co nowe, czyli transnarodowe w zachowaniu migrantów (Vertovec 2012: 15–16). W przypadku Górnoszlązaków w Niemczech będą to choćby formy komunikacji, jaką są media internetowe, czy zmiana kontaktów rodzinnych poprzez nowe technologie. Jednak owa „transnarodowość” i nowe możliwości pojawiły się w momencie, gdy więzi rodzinne między tymi, którzy zostali, a tymi, którzy wyjechali, rozluźniły się. Drugie pokolenie Górnoszlązaków w Niemczech nie zawsze jest w stanie porozumieć się ze względu na brak znajomości języka polskiego lub gwary śląskiej z rodziną, która pozostała na Górnym Śląsku. Młode pokolenie jest już bardziej w Niemczech niż w Polsce, choć nierzadko ważna jest dla nich świadomość innych niż niemieckie korzeni, co w dzisiejszych Niemczech traktowane jest w sposób naturalny. Nie oznacza to jednak, że kolejne generacje, urodzone już w Niemczech, nie wracają do kraju przodków w formie symbolicznej – poprzez język, wyjazdy do Polski w ramach programów wymiany studenckiej lub wręcz w celu odbycia całych studiów w Polsce.

Analizując kwestie tożsamości Górnoszlązaków, warto zwrócić uwagę na pojęcie tożsamości kulturowej, o której Wojciech Świątkiewicz (1991: 10) pisze, że „powinna być ujmowana jako rzeczywistość istniejąca w świadomości ludzi, którzy w tej rzeczywistości uczestniczą i którzy ją tworzą, a socjologiczne badania nad tożsamością kulturową muszą odwoływać się do analizy działań społecznych podejmowanych przez człowieka”. Dalej zaś tak uzasadnia swoje stanowisko: „Tożsamość kulturowa oznacza, że całość,

---

<sup>17</sup> O problemach i kontrowersjach związanych z pojęciem transnarodowości piszą między innymi Steven Vertovec (2012) oraz Stephen Castles i Mark J. Miller (2011).

którą nazywamy społeczeństwem, może się rozciągać tylko w takich granicach, w jakich istnieje zasadnicza jedność społecznej symboliki; znaczenia i wartości, jakie działający ludzie nadają pełnionym przez siebie czynnościom, są przez innych ludzi uświadamiane i rozumiane” (Świątkiewicz 1991: 12). Aleksandra Kunce z kolei stwierdza (tu przytoczę nieco dłuższy cytat), że „tożsamość kulturowa to wiedza o sobie, swoich, obcych budowana w trakcie trwania w określonej czasoprzestrzeni. Mamy różne składowe: swój wizerunek siebie jako siebie wśród swoich i wobec obcych, wizerunek swoich jako swoich, wizerunek tych obcych nam i mnie, wizerunki innych formujących społecznego mnie w odniesieniu do swoich, obcych. To mentalne tropy, które są dla nas i dla nich oczywiste, pierwsze, powtarzalne, trwałe. To wreszcie ciąg doświadczeń wspólnych nam i innym, które utrwalają zachowaniowe standardy. To zdarzenia, które musimy na mocy kulturowej konwencji odebrać jako właśnie te, które miały się zdarzyć, by potwierdzić, by zaprzeczyć, czyli – jednym słowem – by formować naszą wiedzę tożsamościową. Kim i czym jestem? Jak jestem? Pośród kogo i czego? Jak silna i w jakim stopniu konieczna jest nasza więź?” (Kunce 2007: 151).

Wspomniane pojęcie tożsamości kulturowej jest niezwykle przydatne w przypadku analizy tożsamości i jej komponentów Górnoślązaków mieszkających zarówno w Polsce, jak i w Niemczech, pewne bowiem elementy należące do sfery kultury będą tym, do czego odwołują się Górnoślązacy, mówiąc o swojej tożsamości i odrębności. To jest istotna wiedza o sobie samym, o swojej grupie, to wreszcie wizerunek siebie jako członka grupy odrębnej w pewnym sensie kulturowo od „innych”, którzy do tej grupy nie należą. W społecznej świadomości właśnie poprzez pewne kulturowe komponenty Ślązacy postrzegani są jako „inni”, także w Niemczech. Polscy emigranci w Niemczech będą Górnoślązaków właśnie jako „nieco innych” postrzegać. Górnoślązacy także będą widzieli pewne różnice między sobą a tymi, którzy w tym samym czasie wyemigrowali z Polski do Niemiec.

### **Kategorie tożsamości**

Analizując materiał empiryczny zebrany podczas badań w Polsce i w Niemczech, a składający się przede wszystkim z wywiadów swobodnych, można zauważyć pewne cechy wspólne Górnoślązaków mieszkających w obu krajach. Można także pokusić się o próbę ich kategoryzacji. I taką autorską próbę kategoryzacji chciałabym zaproponować. Dotyczy ona w większym stopniu Górnośląskich „wysiedleńców”. Polskie badania stanowią swego rodzaju tło, punkt odniesienia do komentowania kategorii. W przypadku tożsamości

mamy do czynienia z jednej strony z pewnym kontinuum tożsamościowym: homogeniczni – transnarodowi, z drugiej z kontinuum tożsamości wzmocniającej – odwróconej. Jest także całe spektrum stosunku do Polski i polskości – od antypolskości do propolskości.

Homogeniczni pod względem tożsamościowym to Górnoszlązacy mający jasno sprecyzowaną wizję siebie, tego, kim są i kim się czują. To osoby, które będą o sobie mówiły, że są Szlżakami, Polakami, Niemcami. W tej kategorii można umieścić także pewną subkategorię tożsamości nieco bardziej złożonej, składającej się zazwyczaj z dwóch komponentów – narodowego i etnicznego/regionalnego. To Górnoszlżacy mający tożsamość podwójną, ale jasno zakreślona, bez wątpliwości, kim są – to osoby, które powiedzą, że są Szlżakami i Polakami lub Szlżakami i Niemcami jednocześnie. Nie będzie w tych autoidentyfikacjach wahania, konfliktu tożsamości. W przypadku tożsamości polskiej w Niemczech zdarza się, że jest ona bardzo wyrazista i silna – jak w przypadku jednej z respondentek, która nie przyjęła obywatelstwa niemieckiego i uważa się za Polkę w Niemczech. To jednak sytuacja wyjątkowa, rzadka.

Kontinuum ma to do siebie, że pomiędzy dwiema skrajnymi postaciami autoidentyfikacji zawiera się całe spektrum postaw. Są rozmówcy o tożsamości złożonej, którzy nie mają wątpliwości co do tego, kim są. Mieszczą się oni w kategorii „homogenicznych”. Jednak tożsamość złożona pojawia się zwykle po to, by podkreślać splątane korzenie własnej rodziny. Tu może występować pewnego rodzaju konflikt, poszukiwanie siebie samego, próba odpowiedzi na pytanie o to, kim się jest. Ci rozmówcy będą podkreślać w konsekwencji kilka filarów swojej tożsamości. To Szlżacy/Górnoszlżacy – Polacy i Szlżacy/Górnoszlżacy – Niemcy, ale także polscy Niemcy i Niemcy z polskimi korzeniami. Tu pojawiają się różne warianty, a więc również takie określenia jak „polski Niemiec”, sugerujące pewne tożsamościowe zagubienie. Nie jest się w tym przypadku ani Polakiem, ani Niemcem. Korzenie ma się wprawdzie niemieckie, ale wychowanie i język są polskie. Dla Polaków nie jest się dość polskim, dla Niemców – dość niemieckim. To także sytuacja, gdy ktoś należy już do nowego kontekstu tak mocno, że to, co wiązało go z krajem pochodzenia, zanika. Nie jest się ani tu, ani tam. Z kolei rozmówcy bez autoidentyfikacji spotykani w Niemczech to osoby o splątanych korzeniach rodzinnych i bolesnej pamięci. Takie osoby często mówią o sobie, że są Europejczykami.

Europejczykami mogą być w przypadku Górnoszlżaków w Niemczech także kosmopolici/transnarodowi. To często przedstawiciele drugiej generacji migrantów, osoby, które swobodnie przeskakują między kodem

polskim i niemieckim, ale nie tylko. Mogą zaliczać się do tej grupy rozmówcy, którzy mają wprawdzie jasno określoną tożsamość, ale w ich przypadku kraj zamieszkania nie ma większego znaczenia. To, że wyemigrowali do Niemiec, jest dziełem przypadku. To obywatele świata dzięki swojej mentalności, osobowości, a także wykształceniu i znajomości języków obcych dających możliwość pracy na całym świecie. Ta kategoria częściej spotykana była podczas badań w Niemczech, choć i w Polsce można znaleźć osoby zaliczające się do jej przedstawicieli. W ich jednak przypadku ów kosmopolityzm czy transnarodowość mają nieco inny charakter.

W przypadku tożsamości zauważyć można kolejne dwie kategorie: tożsamości wzmacnianej i odwróconej. To kategorie widoczne w analizie materiału zarówno w Polsce, jak i w Niemczech. Wzmacnianie tożsamości ma miejsce podczas spotkania z „innymi”, które uświadamia jednostce jeszcze silniej jej pochodzenie. W przypadku badań w Polsce rozmówcy opowiadali o spotkaniach – najczęściej w okresie wakacyjnym – z mieszkańcami innych regionów Polski. Dostrzegali oni wtedy jeszcze silniej swą kulturową odrębność. Te spotkania uświadamiały im jeszcze dobitniej, że są Ślązakami. Miały one różny charakter i przebieg, były spotkaniami miłymi albo stanowiącymi – zwłaszcza w okresie PRL-u – przyczynę nieprzyjemności. Wzmacnianie zwłaszcza tożsamości śląskiej miało miejsce także w szkole, gdzie obowiązywał zakaz posługiwania się gwarą śląską.

W przypadku Górnoślązaków w Niemczech wzmacnianie tożsamości zachodziło, gdy rozmówca uważał się za Polaka lub Górnoślązaka i poprzez kontakt z Niemcami, a także innymi emigrantami z Górnego Śląska czy z innych części kraju, potwierdzał swą autoidentyfikację. Odbiór jego osoby był zgodny z tym, jak on sam siebie postrzegał.

Inaczej rzecz ma się z emigrantami, którzy mieszkając w Polsce, uważali się za Niemców lub niemieckich Ślązaków. Zetknięcie się z państwem niemieckim i samymi Niemcami powodowało, że przedstawiciele starszych generacji czuli się w nowym kraju obco – Niemcy po przemianach 1968 r. były innym krajem, niż mieli oni w pamięci. Górnoślązacy byli do tego bardziej tradycjonalistyczni i konserwatywni (Grabe 2000). W pewnym sensie nie pasowali do tego nowego niemieckiego społeczeństwa. „Wysiedleńcy” ze starszych roczników, dla których niemiecki był językiem ojczystym, mówili nierzadko nieco innym niemieckim, choć w tym przypadku ma to mniejsze znaczenie, bowiem z zasady Niemcy używają dialektów, powszechnie słyszy się różne akcenty. Odwrócenie tożsamości polegało na tym, że w zetknięciu z Niemcami zaczęli odczuwać większą więź z Polską mimo wcześniejszej niemieckiej identyfikacji. Odwrócona tożsamość jest widoczna, gdy mowa

o Górnolązakach w Polsce poszukujących swej tożsamości. Tak było w przypadku młodych Górnolązaków, którzy brali udział w spotkaniach organizacji mniejszości niemieckiej. Organizacje te nie dały im tego, czego szukali, nie potwierdziły ich tożsamości, dlatego wybrali oni Młodzież Górnoląską lub Ruch Autonomii Śląska, gdzie ich śląskość znalazła potwierdzenie.

Istotną rolę odgrywa także kwestia nastawienia do polskości – propolska lub antypolska. Można więc być „Niemcem z nastawieniem propolskim wybiórczym”, jak to określił jeden z rozmówców, uważany w swoim środowisku powszechnie za Polaka. W przypadku rozmówców po obu stronach granicy antypolskość wynika z rozczarowania państwem polskim, wiąże się z poczuciem krzywdy za doznaną niesprawiedliwość bądź poczuciem ponoszenia kary za nie swoje winy – gdy mowa o osobach o silnej niemieckiej tożsamości ze starszych roczników. To zawsze bardzo subiektywne opinie, wiążące się nierzadko z rodzinnymi tragediami. Dochodzi tu często do zanegowania polskich korzeni i związków z polskością. Propolskość z kolei może przejawiać się w działalności w organizacjach polonijnych, w nauczaniu języka polskiego i w walce o jego certyfikację, wreszcie w dążeniu do przyznania Polakom statusu mniejszości. Obie postawy można, oczywiście, zaobserwować także w Polsce wśród działaczy organizacji regionalnych. Postawę antypolską, rozumianą jako pewnego rodzaju metaforę, można również odnaleźć we wszelkiego rodzaju postawach krytycznych wobec polityki państwa polskiego w stosunku do mniejszości etnicznych. Dotyczy to zarówno przeszłości, jak i czasu obecnego. Postawa ta daje o sobie znać na poziomie indywidualnym – konkretnych krzywd, których doznała jednostka, lub zbiorowym – traktowania Górnolązaków przez państwo polskie jako obywateli drugiej kategorii ze wszystkimi tego konsekwencjami dla ludności rodzimej.

## Podsumowanie

Górnolązacy, opisując swoją tożsamość, która odnosi się do emocjonalnego związku z regionem, akcentują swoją wyjątkowość kulturową. W przypadku osób nastawionych krytycznie do tożsamości narodowej, czy wręcz poprzez swą śląskość odcinających się od jakiegokolwiek narodu, będzie przeważać argumentacja podkreślająca wręcz narodową odrębność Górnolązaków. Z kolei ci, którzy oprócz tożsamości górnośląskiej podkreślać będą przywiązanie do Polski czy Niemiec, akcentować będą te elementy kultury śląskiej, które potwierdzają ich związki z jednym, bądź drugim krajem. Bez względu jednak na to, z jaką dominującą autoidentyfikacją będziemy mieć do czynienia,



wszyscy moi rozmówcy zarówno w Polsce, jak i w Niemczech podkreślać będą związek z regionem, z którego się wywodzą. Jak zauważa Bohdan Jałowicki, „na początku wszyscy jesteśmy lokalni w tym najbardziej dosłownym sensie tego słowa. Każdy człowiek rodzi się w jakimś miejscu i tam po raz pierwszy doświadcza świata, który wraz z dorastaniem rozszerza się coraz bardziej. Miejsce to określa nasza tożsamość, pozwala odpowiedzieć na pytanie, skąd przyszliśmy, kim jesteśmy. W ten sposób powstaje nasza pierwotna tożsamość, przynależność – jak pisał Stanisław Ossowski – do ojczyzny prywatnej. Wszystkie następne tożsamości, w tym poczucie przynależności narodowej, są wtórne i może być ich wiele” (Jałowicki 2012: 15). Nie jest to w żadnym wypadku sytuacja trwała. Podlega ona zmianom pod wpływem nowych czynników i wpływów związanych z aktywnością w życiu społecznym. W tym kontekście tożsamość śląska zarówno w Polsce, jak i w Niemczech jest zjawiskiem podlegającym przemianom. Jest także zjawiskiem, które należy rozpatrywać w nawiązaniu do bogatej górnośląskiej kultury, do rozległej tradycji i wreszcie do przeszłości i historii, bo to one w zasadniczy sposób ukształtowały tożsamość mieszkańców tego regionu i rzutują nadal na identyfikację etniczną Górnoślązaków mieszkających po obu stronach granicy.

## Literatura

- Anderson B. (1997), *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak; Warszawa: Fundacja im. Stefana Batorego.
- Arnold W. (Hrsg.) (1985), *Die Aussiedler in der Bundesrepublik Deutschland: Forschungen der AWR Deutsche Sektion*, Band 1: *Herkunft, Ausreise, Aufnahme*, Wien: Braumüller.
- Bartoszek A., Gruszczyński L.A. (1995), *Perspektywy stosunków polsko-niemieckich w opinii mieszkańców województwa katowickiego: szanse i zagrożenia*, Katowice: Ośrodek Badań Społeczno-Kulturowych Towarzystwa Zachęty Kultury.
- Bartoszek A., Gruszczyński L.A. (1996), *Województwo katowickie '96: obraz z życia i jego warunków w świadomości mieszkańców: raport o rozwoju społecznym*, Katowice: Ośrodek Badań Społeczno-Kulturowych Towarzystwa Zachęty Kultury.
- Bartoszek A., Nawrocki T., Kijonka-Niezbabitowska J. (2009), *Tożsamość młodych Ślązaków. Między patriotyzmem lokalnym a europejskością*, Katowice: Fundacja dla Śląska.
- Castles S., Miller M.J. (2011), *Migracje we współczesnym świecie*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Chałasiński J. (1935), *Antagonizm polsko-niemiecki w osadzie fabrycznej „Kopalnia” na Górnym Śląsku: studium socjologiczne*, Warszawa: Dom Książki Polskiej.
- Grabe W. (2000), *Górnoślązacy „przesiedleńcy” w Niemczech*, w: A. Wolff-Powęska, E. Schulz (red.), *Być Polakiem w Niemczech*, Poznań: Instytut Zachodni.

- Harmsen H. (Hrsg.) (1983), *Die Aussiedler in der Bundesrepublik Deutschland: Forschungen der AWR Deutsche Sektion*, Band 2: *Anpassung, Umstellung, Eingliederung*, Wien: Braumüller.
- Heffner K. (2006), *Migracje do Niemiec i polska polityka regionalna a śląska tożsamość*, w: J. Janeczek, M.S. Szczepański (red.), *Dynamika śląskiej tożsamości*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Jałowiecki B. (2012), *Ślązacy o narodzie i tożsamości*, w: E.A. Sekuła, B. Jałowiecki, P. Majewski, W. Żelazny (red.), *Być narodem? Ślązacy o Śląsku*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Kersten K. (1986), *Ruchliwość w Polsce po II wojnie światowej jako element przeobrażeń społecznych i kształtowania postaw*, „Przegląd Historyczny” nr 77/4.
- Kijonka J. (2013), *Migracje z Górnego Śląska do Republiki Federalnej Niemiec w latach 1970–1989, czyli między ojczyzną prywatną a ideologiczną*, „Górnośląskie Studia Socjologiczne. Seria Nowa” t. 4.
- Kijonka J. (2016), *Tożsamość współczesnych Górnoślązaków. Studium socjologiczne*, Katowice Thesaurus Silesiae, Katowice: Wydawnictwo Naukowe Śląsk.
- Kopec E. (1986), *„My i oni” na polskim Śląsku (1918–1939)*, Katowice: Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”.
- Korbel J. (1977), *Wjazd i powroty. Migracje ludności w procesie normalizacji stosunków między Polską a RFN*, Opole: Instytut Śląski w Opolu.
- Korbel J. (1983), *Emigracje z Polski do RFN. Wybrane problemy*, Opole: Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. Powstańców Śląskich w Opolu.
- Korbel J. (1986), *Emigranci z Polski do RFN w świetle statystyk i analiz (1952–1985)*, Opole: Wojewódzki Ośrodek Informacji Naukowej, Technicznej i Ekonomicznej.
- Kunce A. (2007), *Problemy tożsamościowej układanki. Puzzle gliwickie*, w: A. Kunce, Z. Kadłubek (2007), *Mysleć Śląsk*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Kunce A., Kadłubek Z. (2007), *Mysleć Śląsk*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Łempiński Z. (1987), *RFN wobec problemów ludnościowych w stosunkach z Polską (1970–1985)*, Katowice: Śląski Instytut Naukowy.
- Obrębski J. (2005), *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Ossowski S. (1984), *O ojczyźnie i narodzie*, Warszawa: PWN.
- Otto M. (2015), *Zwischen lokaler Integration und regionaler Zugehörigkeit. Transnationale Sozialräume oberschlesiensstämmiger Aussiedler in Nordrhein-Westfalen*, Bielefeld: transcript Verlag.
- Palenga-Möllnbeck E. (2014), *Pendlemigration aus Oberschlesien. Lebensgeschichten in einer transnationalen Region Europas*, Bielefeld: transcript Verlag.
- Pallaske C. (2002), *Migrationen aus Polen in die Bundesrepublik Deutschland in den 1980er und 1990er Jahren: Migrationsverläufe und Eingliederungsprozesse in sozialgeschichtlicher Perspektive*, Berlin: Waxmann.
- Rybicki P. (1938), *O badaniu socjograficznym Śląska*, Katowice: Instytut Śląski.
- Sekuła E.A., Jałowiecki B., Majewski P., Żelazny W. (red.) (2012), *Być narodem? Ślązacy o Śląsku*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Szczepański M.S. (2003), *Inni swoi*, [http://www.tg.net.pl/indianer/==regionalizm\\_5.htm](http://www.tg.net.pl/indianer/==regionalizm_5.htm) [23.04.2017].

- Szczepański M.S., Zagała Z. (2009), *Chaos oswojony? Województwo śląskie i jego społeczne Metamorfozy*, Katowice: Wydawnictwo Gnome.
- Szmeja M. (2000), *Niemcy? Polacy? Ślązacy! Rodzimi mieszkańcy Opolszczyzny w świetle analiz socjologicznych*, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.
- Szramek E. (1934), *Śląsk jako problem socjologiczny*, Katowice: Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk na Śląsku.
- Świątkiewicz W. (1991), *Tożsamość kulturowa*, w: W. Świątkiewicz, K. Wódz, *Tożsamość kulturowa mieszkańców starych dzielnic miast Górnego Śląska*, Wrocław i in.: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Trzcielińska-Polus A. (1997), „Wysiedleńcy” z Polski w Republice Federalnej Niemiec w latach 1980–1990. Opole: Państwowy Instytut Naukowy – Instytut Śląski.
- Vertovec S. (2012), *Transnarodowość*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Wanatowicz M.W. (2004), *Od indyferentnej ludności do śląskiej narodowości? Postawy narodowe ludności autochtonicznej Górnego Śląska w latach 1945–2003 w świadomości społecznej*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Wódz J. (2001), *Prospektywna definicja regionu w odniesieniu do nowych polskich województw – szkic socjologiczny*, w: M.S. Szczepański (red.), *Jaki region? Jaka Polska? Jaka Europa? Studia i szkice socjologiczne*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



MAJA BIERNACKA



## CYGANIE VS ROMOWIE W HISZPANII. PRZYNALEŻNOŚĆ ETNICZNA, JĘZYK I TOŻSAMOŚĆ

ABSTRACT. Maja Biernacka, *Cyganie vs Romowie w Hiszpanii. Przynależność etniczna, język i tożsamość* [The Gypsy and Romaní in Spain. Ethnicity, language and identity] edited by E. Smolarkiewicz, J. Kubera, „Człowiek i Społeczeństwo” vol. XLIV: *Tożsamość i identyfikacje. Propozycje teoretyczne – doświadczenia badawcze* [Identity and identifications. Theoretical proposals – research experiences], Poznań 2017, pp. 133-149, Adam Mickiewicz University. Faculty of Social Sciences Press. ISSN 0239-3271.

The paper scrutinizes the particularities of the terms Gypsy and Romaní and selected differences between them in the context of the Spanish society. The first notion refers to the ethnicity which has been historically linked with the Iberian Peninsula since the first half of the fifteenth century and the term Romaní is used with reference to nomadic groups mainly from the Balkans. While the notion ‘Gypsy’ has been abandoned in Central and Eastern Europe as disparaging, its equivalent i.e. *gitano* is legitimate and acceptable in Spain. The article also draws upon some of qualitative research carried out by the author in Spain, i.e. participant observation and unstructured interviews conducted with the Gypsies with a focus on identity and language issues.

Maja Biernacka, Uniwersytet w Białymstoku, Instytut Socjologii i Kognitywistyki, Plac NZS 1, 15-420 Białystok, e-mail: mmbiernacka@tlen.pl

### Wstęp

W artykule poddaję analizie ramowe różnice pomiędzy kategoriami: Cyganie i Romowie w społeczeństwie hiszpańskim. W dalszej kolejności przedstawiam specyfikę językową hiszpańskich Cyganów, umieszczając ją w szerszym kontekście iberyjskim. Tradycyjnym ich językiem jest *caló*<sup>1</sup>, zagrożone wymarciem

---

<sup>1</sup> Przy tym, istnieje spór wśród badaczy co do tego, czy powinna być mowa o jednym języku i jego dialektach czy raczej grupie języków *calu*.

ze względu na wielowiekową dominację języków narodowych. Prezentuję też zwiad badawczy obejmujący obserwację uczestniczącą oraz swobodne wywiady, które przeprowadziłam z Cyganami w roku 2002 na terenie municypium Calvià w południowo-zachodniej części Majoroki, a także pokrótce odnoszę się do swoich późniejszych działań badawczych w tym zakresie.

W krajach Europy Środkowo-Wschodniej wykształcił się uzus, aby wyraz Cygan był zastępowany terminem Rom na podstawie argumentacji, że pierwszy z nich jest obraźliwy i jako taki stanowi narzędzie wykluczenia. Dotyczy to zarówno standardów przyjętych w środowisku akademickim, jak też działalności administracji publicznej. W latach wcześniejszych pojęcie Cygan było jednak akceptowane, również w literaturze przedmiotu i tytułach prac, co dotyczy choćby klasycznej już książki Jerzego Ficowskiego (1953) *Cyganie polscy*. Określenie to pojawiało się jeszcze w latach dziewięćdziesiątych XX w., na przykład w tytule książki Lecha Mroza (1992) *Geneza Cyganów i ich kultury* czy napisanej przezeń wraz z Andrzejem Mirgą (1994), który przyznaje się do cygańskiego pochodzenia, *Cyganie. Odmienność i nietolerancja*. Wraz z upływem czasu wyraz Cygan podlegał eliminacji na rzecz terminu Rom zarówno w literaturze przedmiotu, jak i środkach masowego przekazu oraz polityce społecznej odnoszącej się do tej mniejszości. Wśród przedstawicieli należących do nich grup etnicznych są jednak tacy, którzy nie uważają tego wyrazu za znieważający i samoidentyfikują się właśnie jako Cyganie.

W Hiszpanii sprawa wygląda inaczej. Obie kategorie pojęciowe: *gitano*, czyli Cygan, oraz *Roma*, *Rom*, *Rrom*, *Romaní*, względnie *Rromani*<sup>2</sup> (zob. też: Biernacka 2017c), czyli Rom, współlistnieją, natomiast różnią się ich desygnaty. Pierwszy z nich oznacza przedstawiciela mieszkającej od wieków na tamtych terenach, a niegdyś nomadycznej mniejszości, a drugi – przedstawiciela takiejże ludności napływowej, zwłaszcza z Rumunii, ale również Bułgarii i innych państw bałkańskich<sup>3</sup>. Przyjmuje się zazwyczaj, że ich

<sup>2</sup> Pojęcie *Romaní/Rromaní*, zapisywane przez hiszpańskich autorów zazwyczaj z literą *í* na końcu, pochodzi od nazwy języka czy też grupy języków *romani* (którego nazwa własna to *romani čhib*, *romani chhib* lub w podobnym zapisie), którymi posługują się Romowie, w tym w wielu krajach Europy Środkowo-Wschodniej. W artykule posługuję się właśnie tą wersją, z zachowaniem znaku diakrytycznego. Co do tego, czy powinna być mowa o jednym języku czy grupie, jest wśród językoznawców spór, zważywszy na spore zróżnicowanie regionalne i lokalne, a także związane z wpływem na nie poszczególnych języków narodowych – analogicznie jak w przypadku *caló*.

<sup>3</sup> Jest to podział ramowy, od którego czynione są odstępstwa. Na poziomie mowy potocznej Romowie nazywani bywają Cyganami ze Wschodu, Cyganami z Europy Wschodniej, względnie z bardziej precyzyjnym odniesieniem geograficznym: Cyganami z Rumunii lub – niepoprawnie – Rumunami, podobnie jak ma to miejsce w Polsce. Gdy mowa

wspólną praojczyzną są Indie, prawdopodobnie tereny Radżastanu i Pendżabu, skąd w wiekach średnich dotarli do Europy. Hipoteza ta wysuwana jest na podstawie badań językoznawczych, które pozwalają ustalić pewne podobieństwa leksykalne oraz składniowe. Istnieją też inne domniemania na temat ich przeszłości, będące w sferze zainteresowań etnografów, antropologów, kulturoznawców oraz przedstawicieli innych dziedzin. Gdy mowa o współczesności, biorąc pod uwagę zarówno kwestię integracji społecznej, znajomość języka narodowego, jak też pozycję społeczno-demograficzną, Cyganów traktuje się jako integralną część pejzażu społecznego Hiszpanii, zwłaszcza jej południa, natomiast Romowie uznawani są bezwzględnie za obcych. Tamtejsi Cyganie zatracili w zasadzie swój nomadyczny charakter i identyfikują się również ze społeczeństwem większościowym, przy czym są przedmiotem dyskryminacji i wykluczenia społecznego<sup>4</sup>. Problematyką tą zajmuje się w Hiszpanii wielu autorów (Tortosa Blasco i La Parra Casado 2002: 55–66; Rodríguez Hernández 2003: 32–33; 2009: 72–83; 2011: 48–51; Arriaga Landeta, Elboj Saso i Gómez 2004: 65–80; Fernández, Domínguez i Fernández de Sanmamed 2004: 81–94; La Parra Casado 2006; 2009; Gómez Berrocal 2009: 133–147; Sánchez-Rubio 2010: 70–73; Piedra de la Cuadra i Fernandez Gavira 2012: 117–132; La Parra Casado, Gil González i Jiménez 2013: 385–386; Regadera Rodríguez, Henar Pérez Herrero i Burguera Condón 2013: 329–333 i in.).

### 1. *Gitanos versus Roma.* Różnice terminologiczne oraz miejsce tych etni w społeczeństwie hiszpańskim

Początek obecności Cyganów na Półwyspie Iberyjskim datuje się ramowo na pierwszą połowę XV w. Stanowią oni do dziś trwałą część hiszpańskiego pejzażu społecznego, przede wszystkim na południowym wybrzeżu,

---

o języku oficjalnym, to właśnie terminy Cygan i cygański znajdują się w powszechnym użyciu, jak na przykład w nazwie Fundación Secretariado Gitano, która zajmuje się na szczeblu ogólnokrajowym integracją zarówno Cyganów, jak i Romów. Link do strony internetowej tego podmiotu podaję pod koniec tekstu w sekcji „Inne źródła”.

<sup>4</sup> W związku z tym zasadne są również bardziej precyzyjne kategorie: bliższych obcych i dalekich obcych, w odniesieniu odpowiednio do Cyganów i Romów. Piszę o tym szerzej i w odmiennym kontekście w pracy na temat ich osadnictwa w Hiszpanii (Biernacka 2017c). Tam też odnoszę się na wstępie do zasadności użycia pojęcia Cygan w hiszpańskim przypadku, aby wypracować odpowiedni uzus na użytek dalszego wywodu.

choć odsetek ich ledwo osiąga lub nie przekracza paru procent populacji. W skali kraju największe ich grupy zamieszkują tereny Wspólnoty Autonomicznej Andaluzji. Szacuje się, że jest tam ich mniej więcej 300 tys., co stanowi około 3% ludności tej jednostki administracyjnej<sup>5</sup>. W dalszej kolejności najwięcej mieszka ich we Wspólnocie Autonomicznej Katalonii, Wspólnocie Autonomicznej Walencji oraz Madrycie. Gdy mowa o procentowym udziale w populacjach poszczególnych jednostek administracyjnych, poza powyższymi należy wymienić Baleary – na należącej do nich Majorce przeprowadziłam wywiady, o których dalej. Nie jest jednak tak, że nie ma Cyganów w innych częściach kraju, obecni są np. we Wspólnocie Autonomicznej Kraju Basków i Nawarze<sup>6</sup>.

Warto podkreślić, że bycie Cyganem ma w Hiszpanii dwa oblicza: z jednej strony ubóstwa, wykluczenia społecznego oraz związanych z tym problemów, takich jak choćby kryminalizacja, chroniczne choroby, niski poziom scholaryzacji, poważne problemy bytowe oraz gettoizacja (zob. np. Lago Avila 1999: 683–712; 2014: 219–260; Gutiérrez Álvarez 2011: 133–150; Gago-Cortés i Novo-Corti 2015: 131–167; zob. też Biernacka 2017c), a z drugiej strony istnieją wśród przedstawicieli tej grupy etnicznej enklawy bogactwa i uprzywilejowania – choć ma to charakter mniejszościowy. Nawet gdy mowa o tych biednych, większość z nich prowadzi osiadły tryb życia, wielu korzysta od lat z pomocy społecznej i są długo- i krótkotrwale bezrobotni, ale są też tacy, którzy pracują zawodowo i to nie tylko w tradycyjnych zawodach dla przedstawicieli tej etni. Jak pokazały moje własne obserwacje, są takie miejsca, jak choćby andaluzyjskie miasto Jerez de la Frontera, mieszczące się w prowincji Kadyksu, gdzie nie jest niczym niezwykłym, że wśród Cyganów są tacy, którzy pracują. Dotyczy to nie tylko działalności muzyczno-estradowej czy sprzedaży obwoźnej, ale również zatrudnienia w sektorach, zawodach i zakładach pracy, które nie wiążą się z ich schematycznie widzianą specyfiką etniczną, np. w fabrykach, hurtowniach, sklepach spożywczych, odzieżowych, restauracjach, barach

---

<sup>5</sup> Takimi danymi posługiwali się w odniesieniu do andaluzyjskich Cyganów pracownicy-eksperti Fundación Secretariado Gitano pracujący w oddziale tego organu w Alicante, podczas rozmów, które odbyłam w ich biurze w maju 2013 oraz w tym samym miesiącu 2014 r.

<sup>6</sup> Grupy te, obecne również po francuskiej stronie granicy, zwane bywają *erromintxela* w ślad za nazwą języka, którym się posługują, będącym mieszanką euskera, czyli języka baskijskiego oraz *caló*. Mają swoje formy stowarzyszeniowe – warto wspomnieć zwłaszcza o organizacji pozarządowej Kale Dor Kayiko, posiadającej biura w prowincjach Gipuzkoa oraz Bizkaia. Link do oficjalnej strony internetowej tej organizacji podaję w sekcji „Inne źródła” pod koniec tekstu.



czy winiarniach. Przynajmniej część z nich nie tylko identyfikuje się jako Cyganie, ale jest dumna ze swej cygańskości. Podczas swobodnych rozmów, które prowadziłam w 2012 r.<sup>7</sup> z cygańskimi ekspedientkami w tym mieście, chętnie opowiadały o sobie i nie ukrywały swej przynależności etnicznej. Co więcej, wyrażały dumę posługując się określeniem prawdziwie cygańskie w odniesieniu do odzieży, dodatków czy kobiecej aparycji jako komplementem związanym z energią, wigorem oraz zmysłowością. Podobnie w Grenadzie nie jest czymś nadzwyczajnym, że Cyganie podejmują pracę, zwłaszcza w sektorze usług. Nie jest to reguła, ale przykład z terenu Andaluzji, gdzie jest zarówno większa ich liczba, jak też widoczność w przestrzeni publicznej niż w innych częściach Hiszpanii.

Jeśli chodzi o drugie oblicze, wśród hiszpańskich Cyganów, poza ubogimi i zmarginalizowanymi, są również bogate rody, a część z nich funkcjonuje znakomicie w obrębie tamtejszej finansjery i elit towarzyskich. Specyficznym rysem dziedzictwa tamtejszych Cyganów jest kultura flamenco, która została zaadaptowana jako flagowa dla Hiszpanii w postaci muzyki, tańca oraz charakterystycznych dla niego strojów na potrzeby szeroko zakrojonej promocji kraju, zwłaszcza rozwijającej się intensywnie mniej więcej od lat sześćdziesiątych XX w. branży turystycznej. W środowiskach środkach masowego przekazu obecni są zarówno piosenkarze oraz piosenkarki, osoby związane z modą, jak i inni celebryci należący do tej etni. W Hiszpanii kilka branż gospodarki związanych jest z flamenco, zwłaszcza muzyczno-estradowa, ale też produkcja oraz sprzedaż strojów i akcesoriów, w tym wachlarzy oraz chust typu *mantón*<sup>8</sup>. Gdy mowa o branży muzyczno-estradowej, nie chodzi tylko o muzykę i taniec kwalifikowane jako „etniczne”, lecz także o uczestnictwo artystów cygańskiej proweniencji w tworzeniu form, które należą do głównych nurtów kultury.

---

<sup>7</sup> Realizowałam je przy okazji wykładów, które prowadziłam na hiszpańskich uniwersytetach w ramach programu Erasmus (późniejsza nazwa: Erasmus+), który pozwala na międzynarodową wymianę wykładowców oraz wyjazdów ze środków prywatnych. Podczas pobytu podejmowałam również inne działania badawcze, w tym dotyczące tożsamości Hiszpanów w odniesieniu do muzułmańskiej spuścizny i podziałów „my” i „oni”, naznaczanych przez „swojskość” świata chrześcijaństwa i „obcość” dziedzictwa islamu (zob. Biernacka 2017b: 90–109).

<sup>8</sup> W liczbie mnogiej *mantones*. Są one dziś nierozzerwalnie związane z flamenco, jednak zaadaptowane zostały w tejsze tradycji dzięki wymianie handlowej z Chinami w czasach kolonialnych. Ich pełna nazwa, odpowiednio w liczbie pojedynczej i mnogiej: *mantón/mantones de Manila*, przyjęta została w związku z nazwą portu w Manili i galeonami, które przybywały stamtąd do Hiszpanii. Dopiero z czasem zaczęto je produkować w Hiszpanii, zwłaszcza w Sewilli (więcej w: Stone 1997; Aguilar Criado 1998; 1999: 47–53).

Flamenco, które w wyniku zabiegów kulturotwórczych i politycznych zostało przyjęte jako trwałe element imaginarium narodowego, współcześnie wykorzystywane jest również w ramach polityki socjalnej dotyczącej mniejszości cygańskiej. Stanowi trwałe odniesienie i instrument w działaniach pragmatycznych na rzecz ich integracji społecznej (np. Escudero Díaz 2012: 259–270; García Gil, Lizaso Azcune 2012: 121–132) i przekraczania granic kulturowych w dzisiejszym społeczeństwie (np. Steingress 2004), będąc traktowane jako pomost między hiszpańskością a cygańskością. Oparte są na nim projekty mające na celu niwelowanie wykluczenia społecznego Cyganów oraz budowę ich dumy zbiorowej.

Jeśli chodzi natomiast o Romów, którzy przemieścili się z krajów bałkańskich na tereny Hiszpanii, nie jest widoczne wśród nich tak drastyczne rozwarstwienie społeczno-demograficzne. Traktowani są jako ludność kulturowo obca i krytykowani m.in. ze względu na nomadyczny tryb życia i w wielu przypadkach nieuregulowany status formalno-prawny, a także niepodejmowanie wystarczających wysiłków lub wręcz brak chęci do nauki języka kraju przyjmującego i – co też jest problematyczne w przypadku ludności cygańskiej – podejmowania pracy i uznania jej wartości dla funkcjonowania jednostki w społeczeństwie. Jeśli chodzi o język jako czynnik w procesach ich integracji społecznej, istnieje spora różnica związana z ich krajem pochodzenia. Gdy mowa o tych z Rumunii, ze względu na to, że język rumuński należy do tej samej grupy językowej co hiszpański (tj. kastylijski) oraz języki mniejszościowe mające w Hiszpanii status współrzędowych<sup>9</sup>, uczyć się go łatwiej niż ci, którzy przybywają z Bułgarii. W latach 2012–2015<sup>10</sup> przeprowadziłam na terenie Wspólnoty Autonomicznej Walencji, przede wszystkim w Alicante, ale również w samej Walencji oraz mniejszych miastach Elche oraz Orihuela, kilkanaście swobodnych wywiadów z przypadkowo spotkanymi kobietami romskimi z Rumunii. Każdorazowo pytałam, od jak dawna przebywają w Hiszpanii. Te, których okres pobytu wynosił parę miesięcy, były zwykle w stanie w prostych sprawach porozumieć się w języku hiszpańskim, z ewentualnymi obcymi wtrąceniami. Ponieważ dalsza część artykułu ogranicza się tematycznie do pierwszej kategorii – to jest Cyganów, w kolejnych paragrafach konsekwentnie posługuję się tym właśnie pojęciem.

---

<sup>9</sup> Poza odmiennym od nich euskera, którym posługują się Baskowie, określanym alternatywnie jako język baskijski (więcej w: Biernacka 2016: 52–54; 2017a: 5–20).

<sup>10</sup> Zob. przypis 7.

## 2. *Caló* i jego warianty na terenie Półwyspu Iberyjskiego

Hiszpańscy Cyganie należą do grupy etnicznej *calé* i za ważną, odróżniającą ich cechę przyjmuje się używanie przez nich *caló*<sup>11</sup>, z uwzględnieniem odmian dialekalnych. Stosowany jest też zapis nazwy tej etni jako *kalé*, względnie bez znaku diakrytycznego, tj. *kale*, i właśnie ta ostatnia, pisana z wykorzystaniem – niestandardowej w języku hiszpańskim – litery *k* uznawana jest za wyjściową<sup>12</sup>. Podobnie ma się rzecz z pisownią nazwy ich języka. Należy podkreślić, że jest on od zarania przede wszystkim mówiony, ubogi w źródła pisane i brak w nim ujednoczonych zasad ortografii. Dalej w artykule posługuję się wersją z literą *c*, przyjętą jako w zasadzie uniwersalną w hiszpańskiej literaturze przedmiotu.

Niezależnie od zapisu ani *caló* – będące nazwą języka, ani *calé* – odnoszące się do etni nie są w Hiszpanii wyrazami należącymi do zestawu powszechnie znanych pojęć, a sami Cyganie zwyczajowo określani są jako *gitanos*. Brak jest zgodności wśród badaczy, czy *caló* jest grupą języków czy raczej językiem o różnych odmianach dialekalnych. Niezależnie od jego kwalifikacji, umiejętność posługiwania się nim stanowiła tradycyjny rys Cyganów na całym Półwyspie Iberyjskim. Zazwyczaj przyjmuje się, że *caló* powstawało z wykorzystaniem bazy leksykalnej *romaní* (np. Fuentes Cañizares 2008: 9) oraz składni i zasad budowy zdania poszczególnych języków romańskich,

---

<sup>11</sup> W książce z lat czterdziestych ubiegłego wieku, która poddana była reedycji w 2005 r., pojawia się alternatywna nazwa ich języka jako *chipí-callí*, a przedstawiciele tej etni jako *calorrós* (Dávila, Pérez, 2005 [1943]: 5). To drugie pojęcie oznaczać miało tych, którzy posługują się *caló* i zważywszy na taką etymologię powinno być raczej zapisywane jako *calórros* (w liczbie pojedynczej rodzaju męskiego *calórro*). Spotykana jest też pisownia *calorro* (tj. bez znaków diakrytycznych) i odpowiednio w liczbie mnogiej jako *calorros* zarówno w odniesieniu do przedstawicieli tej grupy etnicznej, jak i w znaczeniu podobnym do polskich wyrazów *cwaniak*, *bajerant*, *zawadiaka*, *chojrak* czy współcześnie używane (notabene również mające etniczną proveniencję) – *kozak*. Jeśli chodzi o współczesne użycie w odniesieniu do Cyganów, jako przykład podaje utwór grupy Estopa o tytule *Tu Calorro*, inspirowany charakterystyczną dla hiszpańskich Cyganów muzyką flamenco, dostępny w postaci nagrania na portalu YouTube. Analogiczne nawiązanie do kultury cygańskiej jest w animowanym nagraniu o tytule *Teletubbies calorros*, czyli Cygańskie Teletubisie. Przedstawione są w nim te bajkowe postaci poruszające się w rytm flamenco przy gitarowym akompaniamencie jednego z nich. Jest on również dostępny na tym samym portalu – linki do obu nagrań podaje pod koniec tekstu w sekcji „Inne źródła”.

<sup>12</sup> Taką pisownię przyjęto choćby w nazwie organizacji *Kale Dor Kayiko*, o której mowa w przypisie 6.

czy to hiszpańskiego, portugalskiego czy katalońskiego. Można byłoby postawić hipotezę, że między innymi w związku z tym nie było szansy na jego ewolucję, wykształcenie się i przetrwanie jako samodzielnego języka. Do tego dochodzi niemal całkowity brak kultury pisanej, która konstruowana jest na podstawie przekazów ustnych dopiero w czasach współczesnych.

Jeśli chodzi o odmiany, wyróżnia się w szczególności: *caló español*, czyli *caló* hiszpański, *caló català*, czyli *caló* kataloński, *caló occitan*, czyli *caló* oksytański, *caló português*, znany też pod nazwą *calão*, czyli *caló* portugalski<sup>13</sup>, a także *errumantxela*<sup>14</sup>, czyli *caló* baskijski – znacząco różniący się od nich ze względu na będący jego podstawą język euskera, którym posługują się Baskowie. Związki z dialektami *romaní*, którymi posługują się Romowie w innych krajach, w tym w Europie Środkowo-Wschodniej, legitymizowane bywają poprzez alternatywne nazwy, w których występuje ten człon. *Caló español* bywa nazywane zamiennie *hispanorromaní*, *caló català* – *catalanorromaní*, a *errumantxela*, który używany jest w Kraju Basków – pojęciem *vascorromaní* (Gamella, Fernández, Nieto, Adiego Lajara 2011).

### 3. Język jako podstawa odrębności etnicznej hiszpańskich Cyganów?

Niezależnie od statusu: jako język, grupa języków czy form dialektalnych, *caló* jest na wymarciu. Koncentrując się na hiszpańskim kontekście, Juan F. Gamella, Cayetano Fernández, Magdalena Nieto i Ignasi-Javier Adiego Lajara (2011) *expressis verbis* określają jego współczesną kondycję jako agonię. Czynią to w artykule, w którym prezentują swe badania przeprowadzone w różnych prowincjach zachodniej Andaluzji. Ich wyniki wskazują na zaledwie wyrywkową znajomość przez hiszpańskich Cyganów poszczególnych słów w języku ich przodków, nawet jeśli ich tożsamość pozostaje cygańska. Posługują się oni przede wszystkim językami narodowymi, podobnie jak ma to miejsce w przypadku Cyganów portugalskich. Przy niskim poziomie scholaryzacji jest to wersja zarówno zubożona leksykalnie i składniowo, jak też obciążona błędami ortograficznymi.

Poza tym, że języki narodowe były dominujące, oddziaływanie nie miało charakteru jednostronnego. Badacze wskazują na wpływ *caló* na język

<sup>13</sup> Gamella, Fernández, Nieto i Adiego Lajara (2011) twierdzą, że *de facto* jest to odmiana *caló* hiszpańskiego, jedynie z powierzchowną adaptacją do języka portugalskiego.

<sup>14</sup> Nie dostosowuję nazw każdego z tych dialektów do standardów języka hiszpańskiego, a podaję pisownię oryginalną.

hiszpański zarówno w minionych wiekach, jak i współcześnie. Dotyczy to slangu i języka więziennego oraz używanego przez środowiska kryminogenne (Fuentes Cañizares 2008: 9 i n.), a także mowy potocznej. Zapożyczenia tego rodzaju określane są pojęciem *gitanismo(s)* (Gómez Berrocal 2009), czyli – jak pozwolę sobie to literalnie przetłumaczyć – *cyganizm(y)*. Ślady cygańskiej leksyki w języku hiszpańskim świadczą o interakcjach między przedstawicielami tej etni i tak zwanego społeczeństwa większościowego. Potoczny, czy też uliczny charakter zapożyczeń, ale również związany ze środowiskiem kryminogennym wskazuje na to, jakiego rodzaju kontakty przeważały. Jest to interesująca sfera badań w zakresie socjolingwistyki oraz socjologii języka.

Na poziomie codziennych interakcji bywa, że ich mowa stanowi połączenie elementów języka hiszpańskiego, języków współrzędowych oraz *caló*. Jiménez González (2009: 149–161), który jest hiszpańskim socjologiem cygańskiego pochodzenia, rozważa w swoim artykule zasadność neologizmu *gitañol*, będącego zbitką między *gitano*, tj. cygański, a *español*, czyli hiszpański, na określenie efektu mieszania się języka hiszpańskiego z elementami pochodzącymi z *caló*, a również *romaní*.

#### 4. Przypadek Cyganów majorkańskich

W roku 2002 przeprowadziłam na terenie municypium Calvià, mieszczącym się w południowo-zachodniej części Majorki, zwiad badawczy wśród tamtejszych Cyganów<sup>15</sup> z zamysłem, że może posłużyć w przyszłości do podjęcia dalszych, bardziej systematycznych prac na ich temat. Stał się on możliwy dzięki spotkaniu grupy Cyganów na ulicy, co dało szansę na podjęcie obserwacji uczestniczącej oraz swobodnych wywiadów. Nie były one przeprowadzone w postaci „pilotażu konwencjonalnego”, tj. z zamiarem przetestowania oraz oceny narzędzia, które ma być wykorzystane w badaniu zasadniczym (por. Nowak 2007: 59; Grzeszkiewicz-Radulska 2012: 113–116). Zarówno obserwacja, jak też wywiady odbyły się w trybie niejawnym i zajęły kilka dni, przyjmując formę dłuższych spotkań w domu<sup>16</sup> oraz wspólnych wieczornych wyjść. Wywiady nie były strukturalizowane i nie zostały przeprowadzone na podstawie wcześniejszych dyspozycji<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Pobyt i badania realizowane były w pełni ze środków prywatnych.

<sup>16</sup> Rozmowy odbywały się w pozostawionym do ich dyspozycji domu krewnego, notabene dostatnim, mieszczącym się na skalistym i niezbyt zurbanizowanym wybrzeżu, poza najbardziej popularnymi turystycznie i skomercjalizowanymi strefami wyspy.

<sup>17</sup> W przeciwieństwie do zwiadu badawczego na inny temat, który przeprowadziłam w Hiszpanii w sposób planowy (zob. przypis 7; więcej w Biernacka 2017b: 90–109).

Stałym elementem wywiadów było natomiast zadawane każdemu z rozmówców pytanie o to, kim jest czy też w jaki sposób by się samookreślił/samookreśliła: jako Cygan/Cyganka, Hiszpan/Hiszpanka, Majorkańczyk/Majorkanka czy mieszkaniec/mieszkanica Balearów – z możliwością dowolnej kombinacji tych opisów. Ponadto zadawane było otwarte pytanie o to, jak badani określiliby swoją mowę. W związku z okolicznościami i przyjętym trybem notatki dotyczące uzyskanych odpowiedzi oraz obserwacji dokonywane były *post factum*. Przeprowadzonych zostało łącznie 12 wywiadów, w tym 7 z kobietami i 5 z mężczyznami. Były to osoby młode, w wieku od osiemnastego do dwudziestego szóstego roku życia.

Celem rozmów było uzyskanie wstępnych informacji na temat tożsamości etnicznej, a także sposobu kwalifikowania przez badanych własnej mowy. Ponadto wywiady dostarczyły możliwości słuchania tejże mowy oraz poczynienia dodatkowych spostrzeżeń dotyczących sposobów zachowania rozmówców. Choć badani kładli nacisk na hermetyczność własnej wspólnoty, skłonni byli dopuścić mnie do niej jako osobę obcą<sup>18</sup> pod warunkiem podporządkowania się w codziennych kontaktach, w tym w prowadzonych rozmowach. Miało to podstawę w uznaniu tradycyjnego przekazu o naturalnym przywództwie mężczyzny nad kobietą, czego namacalnym świadectwem podczas podjętych interakcji miało być zwłaszcza przemieszczanie się w tyle za mężczyznami w miejscach publicznych oraz zalecenie słuchania ich raczej niż zadawania pytań. Próba zabierania głosu traktowana była nie jako uczestniczenie w rozmowie, ale jako wtrącanie się do rozmowy mężczyzn, co niekiedy było interakcyjnie karane. Traktowane było przez respondentów płci męskiej jako wchodzenie w ich rewir jako tych, którzy prawomocnie zabierają głos i których należy jedynie słuchać, a w konsekwencji wielokrotnie ignorowane. W pełni dopuszczalne były natomiast rozmowy na boku z „ich kobietami” – jak je zbiorczo określali.

Rozwiązaniem okazały się wywiady swobodne w cztery oczy, ponieważ podtrzymywanie przez mężczyznę dyskusji z kobietą w obecności innych mężczyzn, zwłaszcza na tematy wymagające zastanowienia czy refleksji, było równoznaczne z narażaniem się na uszczypliwe uwagi ze strony kolegów. Rozmowa między mężczyznami sama w sobie uchodziła za bardziej poważną – niezależnie od jej błahości, a skłanianie się przez mężczyznę ku wymianie zdań z innymi przedstawicielami swojej płci służyło jako jeden z instrumentów podtrzymywania hermetyczności męskiego środowiska

---

<sup>18</sup> Stosuję tu pojęcie „obcy” w takim rozumieniu, jakim posługiwał się Georg Simmel ([1908]1971: 143).

i zbiorowej dumy. Poza ogólnikowym i w zasadzie grzecznościowym pytaniem o miejsce pochodzenia jedyne nurtujące pytanie zadawane przy pierwszej możliwej okazji to: ¿*Tienes marido?*, czyli „Czy masz męża?”. Odpowiedź na nie w zasadzie wyczerpywała ciekawość, a negatywna – kwalifikowała do podjęcia kontaktów. Co ważne, nikt z respondentów nie pytał mnie o wykonywany zawód ani w żadnym razie nie był tym zainteresowany. Wystarczyło powiedzieć respondentom: „Trochę pracuję, jakoś idzie” lub „Jakoś sobie radzę”. Nie padały też szczegółowe pytania na temat miejsca pochodzenia i brak było zainteresowania cokolwiek, co wykraczało poza tamtejszy świat społeczny. Krótka odpowiedź na temat Polski kwitowana była stwierdzeniem, że to „pewnie bardzo daleko” oraz „z pewnością nic ciekawego tam nie ma”. Tworzyło to w pewnym sensie komfortową sytuację pod względem badawczym, tj. brak było podejrzeń, że przebywanie z nimi oraz uzyskiwane informacje mogłyby czemukolwiek służyć, dzięki czemu respondenci zachowywali się naturalnie i wypowiadali bez szczególnych zahamowań.

Dzięki wywiadom udało się uzyskać informacje zarówno na temat ich tożsamości, jak i tego, w jaki sposób kwalifikują własną mowę. Obserwacja uczestnicząca pozwoliła natomiast na jej słuchanie oraz poczynienie dodatkowych spostrzeżeń dotyczących zachowania. Jeśli chodzi o kwestie tożsamościowe, badani jednoznacznie określali się jako *gitanos mallorquines*, czyli Cyganie majorkańscy. Charakteryzuje ich silna tożsamość cygańska, ale też lokalna, związana przede wszystkim z małą ojczyzną, jaką jest dla nich Majorka raczej niż całe Baleary, a ponadto – choć na dalszym planie i traktowana jako bardziej abstrakcyjna – tożsamość hiszpańska. Można domniemywać, że silne przywiązanie do wyspy wiąże się między innymi z faktem, że poza nią niewiele widzieli i dalszy świat jest dla nich zupełnie obcy. Na pytanie, w jaki sposób określiliby swą mowę, deklarowali, że jest to *caló mallorquí/caló mallorquin*, czyli *caló* majorkański. Mężczyźni ci konstatowali z zadowoleniem, że pewnie niewiele zrozumiałam z ich rozmów na boku, argumentując, że nie dość, że jestem kobietą, to jeszcze nie jestem Cyganką. Obie te właściwości niechybnie obniżały w ich oczach status jednostki.

W kategoriach formalnych *mallorquí/mallorquin*<sup>19</sup>, czyli majorkański, uznaje się za jeden z dialektów katalońskiego, którymi posługuje się lud-

<sup>19</sup> Pierwszy z tych zapisów jest nazwą własną w wersji katalońskiej, a drugi – w języku hiszpańskim. Potraktowanie ostatniej litery w tym wyrazie jako niemej bywa przejawem zwyczaju lub niestaranności wymowy, zwłaszcza w mowie codziennej, a nie jest w sposób konieczny efektem świadomej decyzji o wyborze danej wersji językowej. Wyraz ten stosowany jest również w odniesieniu do mieszkańca wyspy, a ponadto – jako przymiotnik od nazwy Majorka – służy w opisach tożsamości/specyfiki majorkańskiej itp.

ność rdzenna tej wyspy archipelagu Balearów, choć jest to przedmiotem dysput i ma wymiar nie tylko lingwistyczny, ale też tożsamościowy oraz polityczny. Podczas wywiadów respondenci wyrażali świadomość, że nie posługują się jednym językiem, ale że ich mowa jest efektem wpływów kilku języków, z czego byli dumni. Zarzucali ten synkretyczny rodzaj mowy w kontaktach z obcymi – pod warunkiem że naprawdę chcieli się porozumieć. Tym bardziej miało to miejsce w rozmowach z osobami, które nie są rdzennymi mieszkańcami Balearów i wówczas starali się trzymać rygoru języka hiszpańskiego.

Respondenci sami mieli jednak problem z wyszczególnieniem we własnych wypowiedziach lub wypowiedziach członków grupy, która ich część, które wyrażenia czy wyrazy, nie mówiąc o składni oraz innych właściwościach języka, przynależą do *caló*, języka hiszpańskiego oraz lokalnego dialektu. Zarazem byli w stanie w sposób intuicyjny przejść na rozmowę w języku hiszpańskim. Według ich podziału istniały dwie zasadnicze możliwości: mówimy po naszymu lub mówimy po hiszpańsku, czyli oficjalnie. Pierwszy sposób mówienia nie ograniczał się do jednego języka, ale był szybkim sposobem porozumiewania się, w którym dopuszczalny był olbrzymi margines dowolności: jedno zdanie czy wyrażenie po hiszpańsku, drugie w dialekcie regionalnym, trochę wyrazów czy wyrażeń w *caló*. Gdy prosiłam, aby mówili tylko w *caló*, brakowało im natomiast słów lub możliwości ich połączenia w spójną wypowiedź. Potwierdza to tezę wysuniętą przez Gamellę, Fernández, Nieto i Adiego Lajarę (2011), że *caló* jest na wymarcu. Drugi sposób mówienia przychodził łatwo tym, którzy mieli wyższy poziom obycia i przyzwyczajeni byli do nieco szerszych kontaktów. Byli to mężczyźni bardziej odważni, pełniący rolę łączników ze światem zewnętrznym. Tylko ci byli w stanie nazwać swą mowę w sposób, który wykracza poza stwierdzenia: „Po prostu mówimy po naszymu” czy: „To jest nasza mowa”. To oni właśnie przypisywali jej kategorię: *caló* majorkański.

## 5. Cygan w sieci, czyli o kontaktach społecznych w wirtualnej rzeczywistości

Poza zwiadem badawczym na Majorce oraz innymi kontaktami w życiu społecznym z Cyganami w Hiszpanii – również w latach późniejszych – miałam z nimi także incydentalne kontakty wirtualne, które pozwoliły na dokonanie pewnych obserwacji. Dotyczy to lat 2010–2016, gdy nie tylko



dostępność do Internetu stała się powszechna, ale też zwiększyła się popularność mediów społecznościowych. Była to znakomita okazja, aby podjąć kontakty z Cyganami również na piśmie, a miały one charakter wstępnej orientacji w celu ewentualnego podjęcia badań w przyszłości. Jeśli chodzi o stosowaną przez nich pisownię w języku hiszpańskim, obarczona była nie tylko licznymi kolokwializmami, ale i niefrasobliwą zamianą liter, w tym zwłaszcza *b* i *v*, *s* i *z* lub *c* – w takich wyrazach, w których brzmią one podobnie, a ponadto opuszczaniem *h* w wyrazach, w których jest ono nieme lub wręcz odwrotnie dodawaniem *h* przed samogłoską na początku wyrazu, w którego pisowni ono nie występuje itd. Charakterystyczna jest zamiana litery *c* na rzadkie w języku hiszpańskim *k*<sup>20</sup>. Co ważniejsze dla socjologa, możliwość interakcji z tymi osobami wskazywała na brak restrykcyjności w zakresie kontaktów z obcymi i dążenie do przekraczania przez nie granic tradycyjnych wspólnot. Rozpowszechnienie udogodnień technologicznych dodatkowo stawia pod znakiem zapytania potoczne wyobrażenia, że forma ich funkcjonowania ogranicza się do zamkniętych wspólnot etnicznych.

Przykładem były obserwacje i rozmowy, które przeprowadziłam w maju 2016 r. z rodziną Cyganów zamieszkujących na dwóch zaniedbanych ulicach na przedmurzu zamku w mieście Villena<sup>21</sup> w prowincji Alicante, mieszczącej się we Wspólnocie Autonomicznej Walencji. Podczas gdy w głębi domostwa chowało się kilka małych dziewczynek, rozmowa zarówno z osobami dorosłymi, jak i niektórymi dziećmi była w zasadzie swobodna, a pojawienie się nowej osoby wydawało się stanowić dla nich atrakcję dnia. Padały propozycje zarówno ze strony młodszych mężczyzn, jak i w wieku średnim, aby pozostać w kontakcie na Facebooku<sup>22</sup>. Nie jest tak, że wszyscy przedstawiciele tej grupy etnicznej mają dostęp do Internetu oraz potrafią pisać i czytać, jednak część z nich postępuje z nurtem digitalizacji oraz wirtualizacji życia społecznego.

---

<sup>20</sup> Notabene stało się w ostatnich latach również elementem młodzieżowego sposobu komunikacji na portalach społecznościowych oraz poprzez komunikatory, a także elementem modyfikacji nazw własnych czy to grup rockowych, kierowanych do młodego pokolenia produktów, czy choćby stosowanych wśród znajomych zdrobnień imion.

<sup>21</sup> Oryginalna nazwa tego zamku to *Castillode la Atalaya*, czyli Zamek Atalaya. Znały jest również pod nieoficjalną nazwą jako *Castillo de Villena*, czyli Zamek w Villenie.

<sup>22</sup> Na tym portalu społecznościowym są zresztą grupy oraz profile związane z Cyganami czy to w Hiszpanii, Portugalii, czy Brazylii – i z każdego z tych krajów otrzymywałam niekiedy wiadomości – zwykle lapidarne w rodzaju „Cześć, co słyhać?” ze strony samych Cyganów, raczej niż osób zajmujących się badaniem tej kultury.

## Podsumowanie

Są tacy, którzy twierdzą, że *caló* nie tylko jest pochodny *romaní*, ale i pozwala porozumieć się Cyganom na całym świecie. Gdy pytałam hiszpańskich Cyganów – tych, którzy mieli szersze kontakty społeczne, w tym również z przybyszami z Rumunii, czy się wzajemnie rozumieją, deklarowali jednak, że w żadnym wypadku. Są w stanie porozumieć się z napływowymi Romami pod warunkiem, że ci opanują w jakimś stopniu język hiszpański lub stosowany na danym terenie język współrzędowy lub lokalny dialekt. W przeciwnym razie są w stanie zrozumieć jedynie pewne wyrazy. To nurtujące pytanie dotyczące powiązań językowych z Romami posługującymi się *romaní* czy też jednym z jego dialektów zadawałam hiszpańskim Cyganom podczas przygodnych rozmów w miastach: Sewilla (2011), Alicante (2012–2014) oraz Villena (2016).

Kwestia ta nie okazała się natomiast istotna w rozmowach z Cyganami majorkańskimi, którzy tworzyli hermetyczną grupę i nie starali się budować wykraczających poza nią kontaktów, o ile nie było to konieczne. Nie mieli żadnych kontaktów z Romami, nie dysponowali też ani możliwościami, ani nawet szczególną chęcią podróżowania i poznawania innych światów. Znali własną wyspę, szczególnie jej południową część, a paru z nich chełpiło się, że byli kiedyś w Barcelonie. W tamtych latach liczby Romów napływających do Hiszpanii były zresztą znacznie mniejsze, tak jak i generalnie skala ówczesnej imigracji<sup>23</sup>, a zatem mniejsze było prawdopodobieństwo nawiązywania przez nich kontaktów z Romami przybywającymi z innych krajów.

## Literatura

- Aguilar Criado E. (1998), *Las bordadoras de mantones de Manila de Sevilla: trabajo y género en la producción doméstica*, Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.
- Aguilar Criado E. (1999), *La producción de mantones de Manila en Sevilla: Una dinámica tradición artesana*, „Narria: Estudios de artes y costumbres populares” nr 85–88.
- Arriaga Landeta M., Elboj Saso C., Gómez A. (2004), *Posibilidades para la comunidad gitana en el mercado laboral del estado español*, „Lan harremanak: Revista de relaciones laborales” nr 11.

---

<sup>23</sup> Na ten temat zob. Biernacka 2011: 161–191.

- Biernacka M. (2011), *Imigracyjny charakter społeczeństwa hiszpańskiego*, „Studia Socjologiczne” nr 3(202).
- Biernacka M. (2016), *Paradoks polityki tożsamościowej w Hiszpanii: ambiwalencja Kościoła wobec odmienności językowej Basków za rządów Franco*, „Kultura i Społeczeństwo” t. 60, nr 1.
- Biernacka M. (2017a), *Być Baskiem, czyli o relacji między euskera a tożsamością*, „Pogranicze. Studia Społeczne” t. 29.
- Biernacka M. (2017b), *Maur jako obcy w Hiszpanii? Między swojskością a odmiennością*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” t. 13, nr 1.
- Biernacka M. (2017c), *Chabolismo, czyli o biednym obliczu osadnictwa Cyganów i Romów w wielokulturowej Hiszpanii*, „Opuscula Sociologica” nr 3.
- Dávila B., Pérez B. (2005 [1943]), *Apuntes del dialecto „caló” o gitano puro*, Valladolid: Editorial MAXTOR.
- Escudero Díaz J.P. (2012), *Interculturalidad e integración social en el aula a través del flamenco y los medios audiovisuales: Orientaciones y propuestas didácticas*, „Dedica. Revista de Educação e Humanidades” nr 3.
- Fernández M., Domínguez C., Fernández de Sanmamed A.F. (2004), *Mujeres gitanas y mercado laboral: mecanismos para superar su triple exclusión*, „Lan harremanak: Revista de relaciones laborales” nr 11.
- Ficowski J. (1953), *Cyganie polscy*, Warszawa: PIW.
- Fuentes Cañizares J. (2008), *Nuevas aportaciones al estudio del caló*, Madrid: Vision Libros.
- Gago-Cortés C., Novo-Corti I. (2015), *Políticas inclusivas de vivienda a través de la actuación municipal en la erradicación del chabolismo: El realojo del poblado de Culleredo (Galicia, España)*, „Gestión y política pública” nr 24(1).
- Gutiérrez Álvarez E. (2011), *Avilés, por una convivencia intercultural: Proceso y resultados del Plan de Erradicación del chabolismo e integración social de los gitanos en Avilés 1989–2011*, „Habitat y sociedad” nr 3.
- Gamella J.F., Fernández C., Nieto M., Adiego Lajara I.X. (2011), *La agonía de una lengua. Lo que queda del caló en el habla de los gitanos*, Parte II: *Un modelo de niveles de competencia y formas de aprendizaje. Voces y campos semánticos más conocidos*, „Gazeta de Antropología” nr 27(2), [http://www.ugr.es/~pwlac/G27\\_39Juan\\_Gamella-y-otros.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G27_39Juan_Gamella-y-otros.html) [5.09.2017].
- García Gil D., Lizaso Azcune B. (2012), *Flamenco y nuevas tecnologías: El aula de música como contexto para la integración del colectivo gitano*, „Publicaciones de la Facultad de Educación y Humanidades del campus de Melilla” nr 42.
- Gómez Berrocal C. (2009), *Lenguaje, procesos psicosociales y prejuicios contra los gitanos en España*, „Anales de Historia Contemporánea” nr 25.
- Grzeszkiewicz-Radulska K. (2012), *Metody badań pilotażowych*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Sociologica” nr 42.
- Jiménez González N. (2009), *¿El romanó, el caló, el romanò-kaló o el gitañol? Cincuenta y tres notas sociolingüísticas en torno a los gitanos españoles*, „Anales de Historia Contemporánea” nr 25.
- La Parra Casado D., Gil González D., Jiménez A. (2013), *Los procesos de exclusión social y la salud del pueblo gitano en España*, „Gaceta sanitaria” t. 27, nr 5.

- La Parra Casado D. (2006), *Hacia la equidad en salud. Estudio comparativo de las encuestas nacionales de salud a población gitana y población general de España*, Madrid: Fundación Secretariado Gitano.
- La Parra Casado D. (2009), *Hacia la equidad en salud. Disminuir las desigualdades en una generación en la comunidad gitana*, Madrid: Ministerio de Sanidad y Política Social/ Fundación Secretariado Gitano.
- Lago Avila M.J. (1999), *Marginalidad residencial y exclusión social: El problema del chabolismo gitano*, w: J.F. Tezanos Tortajada (red.), *Tendencias en desigualdad y exclusión social: Tercer Foro sobre Tendencias Sociales*, Madrid: Fundación Sistema.
- Lago Avila M.J. (2014), *El otro Madrid: el chabolismo que no cesa. Actuación autonómica en políticas de realojamiento e integración social 1997–2010*, „Estudios geográficos” nr 75(276).
- Mirga A., Mróz L. (1994), *Cyganie. Odmienność i nietolerancja*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mróz L. (1992), *Geneza Cyganów i ich kultury*, Warszawa: Wydawnictwo Fundacji „Historia pro Futuro”.
- Nowak S. (2007), *Metodologia badań społecznych*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Piedra de la Cuadra J., Fernandez Gavira J. (2012), *Práctica deportiva e inclusión social de las mujeres gitanas mayores de 55 años*, „Anduli: revista andaluza de ciencias sociales” nr 11.
- Regadera Rodríguez J., Henar Pérez Herrero M., Burguera Condón J.L. (2013), *Variables socioemocionales y rendimiento académico en seis alumnos gitanos de educación primaria*, w: S. Torío López, O. García Pérez, J.V. Peña Calvo (red.), *La crisis social y el estado del bienestar: las respuestas de la Pedagogía Social*, Oviedo: Seminario Interuniversitario de Pedagogía Social.
- Rodríguez Hernández I. (2003), *Inclusión social y comunidad gitana*, „Gitanos: Pensamiento y Cultura” nr 17–18.
- Rodríguez Hernández I. (2009), *La inclusión social de la comunidad gitana en España (1999–2009)*, „Gitanos: Pensamiento y Cultura” nr 49–50.
- Rodríguez Hernández I. (2011), *El proceso de inclusión de la comunidad gitana en España ¿un modelo para Europa?*, „Gitanos: Pensamiento y Cultura” nr 58.
- Sánchez-Rubio B. (2010), *La inclusión social de la población gitana en Europa: experiencias desde lo local*, „Gitanos: Pensamiento y Cultura” nr 53–54.
- Simmel G. ([1908] 1975), *On Individuality and Social Forms. Selected Writings*, D.N. Levine (ed., Introduction), Chicago–London: The University of Chicago Press; polskie wydanie: G. Simmel (2005), *Obcy*, w: idem, *Socjologia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Steingress G. (2004), *La hibridación transcultural como clave de la formación del Nuevo Flamenco (aspectos histórico-sociológicos, analíticos y comparativos)*, „Trans. Revista Transcultural de Música” nr 8, <http://www.sibetrans.com/trans/articulo/198/la-hibridacion-transcultural-como-clave-de-la-formacion-del-nuevo-flamenco-aspectos-historico-sociologicos-analiticos-y-comparativos> [1.08.2017].
- Stone C. (1997), *Sevilla y los mantones de Manila*, Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla.
- Tortosa Blasco J.M., La Parra Casado D. (2002), *Procesos de exclusión social: redes que dan protección e inclusiones desiguales*, „Revista del Ministerio de Trabajo e Inmigración” nr 35.

### Źródła internetowe

Fundación Secretariado Gitano, [https://www.gitanos.org/quienes\\_somos/index.php](https://www.gitanos.org/quienes_somos/index.php) [1.08.2017].

Kale Dor Kayiko, <https://www.kaledorkayiko.org/> [1.12.2017].

Teletubbies calorros (Cygańskie Teletubisie), nagranie na YouTube (2 min 58 s), opublikowane 17.03.2013 z dopiskiem Fiestorro gitano de los teletubbies (Cygańska biba Teletubisiów), <https://www.youtube.com/watch?v=UG6LvqqtyYA> [1.07.2016].

Tu Calorro (Twój Cygan), nagranie na YouTube (3 min 44 s), opublikowane 24.10.2009, <https://www.youtube.com/watch?v=uBFdSyDkPOU> [1.07.2016].



TOMASZ KASPRZAK



## TOŻSAMOŚĆ MŁODZIEŻY WIETNAMSKIEGO POCHODZENIA W REPUBLICIE CZESKIEJ

ABSTRACT. Tomasz Kasprzak, *Tożsamość młodzieży wietnamskiego pochodzenia w Republice Czeskiej* [Identity of youth Vietnamese descent in the Czech Republic] edited by E. Smolarkiewicz, J. Kubera, „Człowiek i Społeczeństwo” vol. XLIV: *Tożsamość i identyfikacje. Propozycje teoretyczne – doświadczenia badawcze* [Identity and identifications. Theoretical proposals – research experiences], Poznań 2017, pp. 151-164, Adam Mickiewicz University. Faculty of Social Sciences Press. ISSN 0239-3271.

The article presents an image of the identity of young Vietnamese living in the Czech Republic. After the dissolution of Czechoslovakia, most of the Vietnamese were left, and over time this minority started to grow (now they number more than 57,000 people). Multivariate social transformations, manifested in the continuous creation of the modern world, contribute to the difficulty of capturing and unambiguously identifying the notion of identity. Identity is primarily a social phenomenon, is closely related to values accepted in a given society, is present in its culture, and is strongly rooted in social consciousness. Multidimensional and multidimensional identity undoubtedly shapes the problem of self-awareness among Vietnamese youth.

Tomasz Kasprzak, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Instytut Socjologii, ul. Szamarzewskiego 89c, 60-658 Poznań, e-mail: tomasz.kasprzak@amu.edu.pl

[...] *jesteśmy nie tym, czym jesteśmy, ale tym, co z siebie zrobimy*  
(Giddens 1991: 102)

### Wstęp

Tożsamość migrantów i ich dzieci jest ważnym tematem obecnych debat dotyczących integracji tej grupy. Wietnamczycy są jedną z najsilniejszych wspólnot imigrantów w większości krajów postsowieckich. W takich

państwach jak Czechy, Słowacja oraz Polska stanowią największą grupę obcokrajowców pochodzących z Azji. W Polsce Wietnamczycy są prawdopodobnie drugą pod względem liczebności wspólnotą cudzoziemców – w 2012 r. było ich około 30 tys. (Piłat i Wysieńska 2012: 65). Choć ich obecność została zauważona przez badaczy zajmujących się kwestią imigracji w krajach środkowoeuropejskich, to problem ten bardzo rzadko pojawia się w publikacjach naukowych. Wietnamska mniejszość jest słabo zbadana pod względem mobilności transnarodowej kształtowanej przez politykę z czasów zimnej wojny. W okresie komunizmu napływ cudzoziemców do Czechosłowacji czy Polski był ograniczony i starannie kontrolowany przez państwo. W rezultacie po upadku komunizmu w krajach bloku wschodniego zamieszkiwało niewiele grup migrantów w porównaniu z państwami Europy Zachodniej. W literaturze poświęconej problematyce migracji upadek komunizmu kojarzy się z momentem, w którym zaczęła się mobilność międzynarodowa na dużą skalę.

Punktem wyjścia do napisania tekstu była analiza czeskiej literatury przedmiotu, w której niejednokrotnie po 1993 r. podejmowano kwestie migracji Wietnamczyków (Brouček 2003; 2003; Kocourek 2001, 2008; Martínková 2006). Podkreśla się, że istnieją różnice w percepcji tożsamości i procesach identyfikacji imigrantów pierwszej generacji. Obecnie „dzieci migrantów” nie są imigrantami, mimo iż termin „migranci drugiej generacji” jest powszechnie używany. Wielu z tych młodych ludzi urodziło się w Republice Czeskiej lub przyjechało do niej w bardzo młodym wieku. Przeszli przez czeski system edukacji, opanowali język, tworzą przyjaźnie, są mniej lub bardziej zintegrowani z ogółem społeczeństwa czeskiego. Dlatego wielu z nich uważa, że w odróżnieniu od ich rodziców pochodzenie etniczne nie powinno mieć dla nich znaczenia. W dyskursie politycznym potomkowie imigrantów są prezentowani jako problematyczna grupa – „uwikłana między dwiema kulturami” lub jako „pośrednicy kultur” (Svobodová i Janská 2016).

Na podstawie badań przeprowadzonych w latach 2012 i 2014 szacuje się, że w Republice Czeskiej mieszka około 57 tys. Wietnamczyków i są trzecią co do wielkości wspólnotą imigrantów w tym kraju. Natomiast dzieci i młodzież (do 26 lat) wietnamskich imigrantów – zarówno tych urodzonych w Wietnamie, jak i urodzonych w Czechach, stanowią 40% całej populacji (Kušniráková 2014: 740). Obecnie przeprowadzono niewiele badań dotyczących tożsamości wietnamskich dzieci i młodzieży w Czechach. Istniejące badania koncentrowały się przede wszystkim na edukacji tych osób.



## Wietnamczycy w Republice Czeskiej

Jak podkreśla Šárka Martínková (2006: 85), początki stosunków między Czechosłowacją a Wietnamem można datować na lata pięćdziesiąte ubiegłego wieku, po utworzeniu Demokratycznej Republiki Wietnamu, gdy Czechosłowacja stała się tymczasowym schronieniem dla wietnamskich sierot wojennych. Wietnamska imigracja do byłej Czechosłowacji i obecnej Republiki Czeskiej ma długą tradycję i można ją podzielić na dwa okresy. Pierwszy – przed 1989 r. – charakteryzował się migracją regulowaną umowami międzynarodowymi. Czechosłowacja, podobnie jak inne kraje bloku wschodniego, podpisała umowy z Wietnamem o tymczasowej imigracji ludności. W latach pięćdziesiątych podpisano umowy dotyczące studiowania młodzieży wietnamskiej, natomiast w latach siedemdziesiątych odnoszące się do kształcenia zawodowego (Kocourek 2001). W latach osiemdziesiątych z kolei podpisano umowę w sprawie migracji zarobkowej. Kwestia ta stała się bardzo ważna dla kolejnych napływów imigrantów do Czechosłowacji – przede wszystkim do firm produkcyjnych. W latach 1979–1985 Wietnamczycy uczestniczyli w nieformalnych działaniach, które wynikały z niedoborów pracowników na czeskim rynku pracy. Celem wietnamskiego rządu było przywrócenie wykwalifikowanej siły roboczej z Czechosłowacji do ogarniętego wojną Wietnamu, aby pomóc w odbudowie kraju<sup>1</sup>.

Drugi okres – po 1989 r. – charakteryzował się głównie transformacją ustrojową. Na początku lat dziewięćdziesiątych nastąpił krótki okres niepewności co do sposobu współpracy Wietnamu z Czechosłowacją, później z Republiką Czeską. W wyniku rozwiązania w 1990 r. umów międzynarodowych między Czechosłowacją a Wietnamem nastąpiło przejściowe zerwanie stosunków czesko-wietnamskich. W 1994 r. podpisano traktat o profesjonalnym kształceniu obywateli Wietnamu w Republice Czeskiej oraz o wzajemnym zatrudnieniu. Od 2006 r. liczba wietnamskich migrantów pracujących na podstawie umów o pracę znacząco wzrosła, a większość z nich zatrudniona była jako pracownicy fizyczni (Martínková 2006).

---

<sup>1</sup> Władze wietnamskie pozwoliły na wyjazdy swoich obywateli od początku lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku. Kierowali się oni wyłącznie do państw bloku wschodniego. Dzięki temu Wietnam poradził sobie z wysokim w tamtych latach bezrobociem. Wietnamczycy zdobyli doświadczenie, a także byli „tanią” siłą roboczą.

Od początku lat dziewięćdziesiątych możemy mówić o powstaniu społeczności wietnamskiej, która jest w stanie ciągłej transformacji. Po rozpadzie Czechosłowacji w 1993 r. wietnamscy sklepikarze wynajmowali stoiska na targach (ta forma sprzedaży była nie tylko najtańsza, ale też najczęściej spotykana w Wietnamie). Sprzedawali głównie tekstylia, sprzęt elektryczny i artykuły spożywcze. Wietnamczycy osiedlali się w miejscach obiecujących najwyższe zyski, zaczęli pojawiać się w dużych miastach (Praga, Brno, Ostrawa) oraz w regionach przygranicznych (Český Těšín, Cheb, Železná Ruda, Potucký). Wietnamczycy należą obecnie do najszybciej rozwijających się grup migrantów w Czechach. Wietnamska imigracja do Republiki Czeskiej to głównie Wietowie<sup>2</sup> pochodzący z obszarów wiejskich oraz większych miast północnego Wietnamu, z prowincji Nghe An, Ha Tinh, Hung Yen, Hai Duong oraz delty Rzeki Czerwonej (Martínková 2006).

Motywacja Wietnamczyków do zamieszkania w Republice Czeskiej znacznie ewoluowała z biegiem czasu<sup>3</sup>, jednakże najważniejszym, jak się wydaje, czynnikiem jest kwestia ekonomiczna (Brouček 2003: 121). Dorośli Wietnamczycy uważają, że żyje im się lepiej w Czechach aniżeli w Wietnamie, jednakże muszą pokonać wiele przeszkód, tj. przewyciężyć tzw. „szok kulturowy”, poczucie separacji od rodziny pozostawionej w Wietnamie, problemy z przedłużeniem pobytu. Opierając się na definicji pojęcia mniejszości narodowej, zgodnie z ustawą nr 273/2001 o prawach mniejszości narodowych (zákon 273/2001 Sb. právech příslušníků národnostních menšin), Wietnamczycy mieszkający w Republice Czeskiej nie są określanii jako mniejszość narodowa, ale jako cudzoziemcy. Prowadzi to do ograniczeń, szczególnie w dziedzinie edukacji, kultury i dostępu do informacji w języku ojczystym. Jednocześnie polityka integracyjna Republiki Czeskiej wobec Wietnamczyków nie jest kwestią priorytetową. Wietnamczycy występują także o ochronę międzynarodową oraz możliwość studiowania na czeskich uczelniach. Wietnamska młodzież marzy

---

<sup>2</sup> Wietowie (Wietnamczycy) stanowią podstawową część ludności Wietnamu (71 mln osób), a poza jego granicami zamieszkują w Laosie, Kambodży, Chinach, Stanach Zjednoczonych oraz w państwach Europy Środkowej i Wschodniej (m.in. Czechy, Polska, Słowacja).

<sup>3</sup> W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku do Czechosłowacji przybywali głównie młodzi, samotni mężczyźni pracujący w przemyśle. W latach osiemdziesiątych można było zauważyć znaczny wzrost liczby młodych Wietnamczyków przyjeżdżających na studia. Po 1993 r. do Republiki Czeskiej przybywały też kobiety, a nawet następowało łączenie rodzin.

o studiowaniu za granicą, aby zapewnić sobie wysoką jakość edukacji w dziedzinach, które nie są dostępne w Wietnamie. Rząd czeski oferuje stypendia dla wietnamskich utalentowanych studentów, większość jednak podejmuje studia na własny koszt, nie licząc na pomoc rządu czeskiego. Niektóre czeskie uczelnie podpisały umowy partnerskie z wietnamskimi uczelniami (np. Uniwersytet w Ostrawie ma umowy partnerskie z dwunastoma uczelniami w Wietnamie). Dla zamożniejszych Wietnamczyków studia za granicą są rozwiązaniem, gdy nie dostaną się na krajowe uniwersytety.

Spółeczność Wietnamska w Republice Czeskiej podzielona jest na trzy odrębne grupy – w zależności od czasu przyjazdu do tego kraju. Pierwsza to grupa tzw. „starców” (czes. *starousedlíků*). Do Czechosłowacji przybyli w latach osiemdziesiątych XX w. Ich przyjazd uzależniony był od międzynarodowych porozumień. Rozmieszczeni zostali na terenie całej Czechosłowacji, mieszkali w schroniskach i ze względu na surowe warunki oddzieleni byli od reszty społeczeństwa. Przed 1989 r. Wietnamczycy przyjeżdżający do Czechosłowacji pochodzili zazwyczaj z zamożnych rodzin, w których wyjazd za granicę był przywilejem. Zaraz po przyjeździe uczestniczyli w trzymiesięcznym kursie języka czeskiego – wielu znało ten język (lepiej lub gorzej) przed przyjazdem. Należy pamiętać, że po zniesieniu międzynarodowych porozumień grupa została zmuszona do opuszczenia kraju i powrotu do Wietnamu. Druga grupa, która przybyła do Czech w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, nazywana jest „postrewolucyjną” (czes. *porevoluční*). W tym okresie zmienił się charakter wyjazdu Wietnamczyków do Czech. Z Wietnamu zaczęły wyjeżdżać osoby z małych miejscowości oraz wiosek, które opłacały swój wyjazd za pomocą pośredników. Przybywali także Wietnamczycy z sąsiednich krajów, takich jak Niemcy oraz Polska. W latach 1990–1992 rozpoczęto reformy czeskiego/czesko-słowackiego systemu politycznego. Ustanowiono odpowiednie instytucje i organy na rzecz migracji, procesy migracyjne skoordynowano z nowym prawodawstwem i konkretnymi programami. Trzecia grupa, tzw. „świeża fala” (czes. *Čerstvá vlna migrantů*), to Wietnamczycy przybyli do Czech po roku 2000, określani jako „druga generacja” wietnamskiej migracji (Pechová 2007).

Obecnie Wietnamczycy w Republice Czeskiej powiązani są przede wszystkim rodzinnie, sąsiedzko, towarzysko oraz w ramach własnych organizacji. Największą i najstarszą z nich jest „Społeczność czesko-wietnamska” (czes. *Česko-vietnamské společnost*). Organizacja współpracuje z czeskimi władzami, a jej podstawowym celem jest pomoc Wietnamczykom i pełne włączenie ich do czeskiego społeczeństwa.

## Tożsamość – próba definicji

Pojmowanie tożsamości (ang. *identity*) w odniesieniu do człowieka w kontekście jego samoświadomości i egzystencji pojawiło się w XIX w. za sprawą Williama Jamesa. Mimo refleksji nad tożsamością prowadzonej w latach dwudziestych i trzydziestych XX stulecia m.in. przez George'a H. Meada i Charlesa Cooleya, powszechnie termin ten zaczął obowiązywać dopiero w połowie XX w. Upowszechnienie pojęcia tożsamości przypisuje się Erikowi H. Eriksonowi, który rozważał i badał tożsamość już w latach czterdziestych XX w. Rozumiał on tożsamość różnie, podkreślając następujące konotacje tego pojęcia: (1) jako świadome poczucie samego siebie; (2) jako dążenie do ciągłości osobistego charakteru; (3) jako milczące realizowane syntezы ego; (4) jako wewnętrzna solidarność z ideałami i własnościami grupy (Golka 2006: 9–11). Autor na gruncie uprawianej przez siebie psychoanalizy socjologicznej rozwinął idee tożsamości psychospołecznej. Opracował fazy rozwoju tożsamości jednostki i związane z nimi kryzysy w sferze tożsamości (Kociuba 2007: 54). Problem tożsamości pojawił się w związku z gwałtowną zmianą w społeczeństwie przemysłowym. Nastąpiła wówczas istotna transformacja form życia zbiorowego i życia jednostek w Europie Zachodniej (Kociuba 2007: 53). Tożsamość jako problem pojawia się w warunkach modernizacji, kiedy rzeczywistość tego świata ulega podważeniu.

Tożsamość oznacza świadomość siebie, zdolność określenia, kim się jest, do jakiej grupy się należy, z jaką grupą człowiek się identyfikuje i do jakiej się przyznaje (Budyta-Budzyńska 2013: 91). Jak podkreśla Antonina Kłoskowska (2005: 99), pojęcie tożsamości „określa refleksyjny stosunek podmiotu wobec samego siebie”. Maria Jarymowicz (1989: 73) stwierdza, że tożsamość „to posiadane przez podmiot wizje własnej osoby, a dokładniej wizje tego co dla autocharakterystyki najważniejsze, najbardziej charakterystyczne i specyficzne”. Tożsamość definiowana jest często jako względnie trwała struktura uczuć, wartości i przedstawicieli (reprezentacji) odnoszących się do siebie. Anita Jacobson-Widding (1983: 13) zwraca uwagę na istotne cechy tego pojęcia. Tożsamość jest kontynuacją, pozostawianiem tym samym (ang. *sameness*) i jednocześnie odnosi się do odrębności, odróżniania się (ang. *distinctiveness*). Dariusz Wojakowski (2007: 86) podsumowuje, że „istnieje pewna jednolita ontologiczna koncepcja tożsamości, na którą składają się trzy proste tezy”: (1) tożsamość jest elementem świadomości jednostki; (2) tożsamość jest „produktem” uczestniczenia jednostki

ujmowanej jako podmiot w społecznych interakcjach; (3) tożsamość wyraża się w werbalnych strukturach symbolicznych. Anthony Giddens (1991: 52) wiąże tożsamość z ontologicznym i egzystencjalnym bezpieczeństwem. Własna tożsamość w ujęciu Giddensa nie jest czymś gotowym, danym, ale czymś zdobywanym, tworzonym i utrzymywanym poprzez refleksyjne działania podmiotu.

Wielość sposobów rozumienia pojęcia tożsamość, mieszcząca się w intensywnie gromadzonym dorobku różnych dyscyplin przez ponad pięćdziesiąt lat, czyni trudnym uporządkowanie tej materii. Powstały rozmaite koncepcje tożsamości, a także różne sposoby typologizacji tego pojęcia. Definicja przyporządkowana jest albo sferze uczuć, emocji, albo sferze wiedzy, samowiedzy, sfer poznawczych człowieka (Borowik i Leszczyńska 2007: 9). Socjologiczna interpretacja tożsamości, jej genezy, natury i funkcji związana jest ściśle z koncepcją zmiany, rozwoju, postępu społecznego i kulturowego (Paleczny 2008: 25).

### **„Bananowe dzieci” – młodzież wietnamska w Republice Czeskiej**

W Republice Czeskiej kształci się około 2% uczniów (Český statistický úřad 2014), dla których język czeski jest językiem obcym. Wielu z nich rozpoczyna naukę z niewielką lub żadną znajomością języka czeskiego. W Czechach wszystkie dzieci mają zagwarantowane prawo do edukacji na poziomie podstawowym. W praktyce oznacza to, że nawet dzieci z obcym obywatelstwem mają takie same prawa jak ich czescy rówieśnicy. Prawa te wynikają z Konwencji o prawach dziecka (czes. *Úmluva o právech dítěte*), ustawy nr 541/2004 o edukacji na poziomie przedszkolnym, podstawowym, średnim oraz zawodowym, a także ustawy nr 326/1999 o pobycie cudzoziemców w Republice Czeskiej. Ten ostatni przepis reguluje warunki wjazdu cudzoziemca na terytorium kraju oraz określa, kto jest cudzoziemcem. Ustawa dzieli cudzoziemców na dwie kategorie: obywateli z państw Unii Europejskiej oraz obywateli spoza Unii Europejskiej (tzw. państw trzecich).

Edukacja uczniów-cudzoziemców jest jednym z istotnych obszarów kompetencji Ministerstwa Edukacji, Młodzieży i Sportu (czes. *Ministerstvo školství, mládeže a tělovýchovy České republiky*). Ministerstwo to od 2000 r. prowadzi systematyczne kształcenie w ramach koncepcji integracji cudzoziemców. Uczestnictwo w szkoleniu jest obowiązkowe dla wszystkich dzieci nieposiadających czeskiego obywatelstwa. Głównym zadaniem

programu jest przede wszystkim nauczenie języka czeskiego, usunięcie barier komunikacyjnych oraz integracja uczniów różnych narodowości z rówieśnikami i resztą społeczeństwa. Dodatkowo szkoły mogą również wykorzystać ustawę nr 147/2011 o kształceniu uczniów ze specjalnymi potrzebami edukacyjnymi (czes. *Vyhláška o vzdělávání žáků se speciálními vzdělávacími potřebami a žáků nadaných*), na podstawie której nauczyciel może zintensyfikować proces nauczania ucznia z niedostateczną znajomością języka czeskiego (w porównaniu z innymi uczniami w klasie).

W wielu czeskich publikacjach<sup>4</sup> znaleźć można określenie „bananowe dzieci”<sup>5</sup> (czes. *banánové děti*), które odnosi się do dzieci wietnamskich urodzonych w Republice Czeskiej lub mieszkających w tym kraju od dzieciństwa. Urodą wskazują na swoje wietnamskie pochodzenie, jednak styl życia i wartości wyznawane przez nich znajdują odzwierciedlenie w zachowaniu ich czeskich rówieśników. Wietnamskie dzieci są zwykle przedstawiane jako bardzo sumienne, uzyskują bardzo dobre wyniki we wszystkich typach szkół i w przeciwieństwie do wietnamskiej klasy średniej, są bardzo dobrze zintegrowane z większością społeczeństwa. Mówią doskonale po czesku, mają wielu czeskich przyjaciół, natomiast kultura i język Wietnamu są im obce.

Martínková (2010: 39–40) wyróżnia dwie podstawowe grupy „bananowych dzieci”, które znacząco różnią się między sobą. Pierwsza grupa składa się przede wszystkim z tych osób, które przyjechały do Czech w latach dziewięćdziesiątych i razem ze swoimi rodzicami doświadczyły trudnych początków emigracji. Są w pełni świadome ciężkiej pracy i wyrzeczeń swoich rodziców, co silnie odzwierciedla nabyte przez nie wartości i postawy. Druga grupa składa się z osób, które urodziły się w Czechach lub dorastają w tym kraju od najmłodszych lat. Nie mają związku kulturowego z Wietnamem i nie chcą porozumiewać się w języku wietnamskim. Głównym problemem, który pojawia się w tej grupie, jest kwestia języka ojczystego. Wiele z nich nigdy nie uczyło się języka wietnamskiego lub się go wstydzi. Wynika to głównie z faktu, że uczęszczają do czeskich szkół, w których porozumiewają się po czesku. Bardzo często ich rodzeństwo mówi głównie po czesku, a jedyny kontakt z językiem wietnamskim mają dzięki rodzicom.

---

<sup>4</sup> Więcej na temat „bananowych dzieci” zob.: Tuček 1998; Kocourek 2001, 2006; Klapko 2008; Martínková 2010.

<sup>5</sup> Ten termin nie jest irytujący dla dzieci i nastolatków z rodzin wietnamskich. Większość z nich nie postrzega go pejoratywnie. Określenie „dzieci bananowe” w sposób metaforyczny odnosi się do faktu, iż kolor skóry mają „żółty” – co symbolizuje ludność Wietnamu, ale wewnątrz są „białe” – zachowują się jak Czesi.

Są jednak przypadki, kiedy rodzice też mówią po czesku, pomimo średniej znajomości tego języka.

Dla młodych Wietnamczyków najważniejszym celem w życiu jest edukacja, jest charakterystyczne dla całej społeczności wietnamskiej. Motywacja do nauki wietnamskich dzieci jest na ogół wyższa niż ich czeskich rówieśników. Wietnamscy rodzice znani są ze swoich nacisków na prawidłowe wychowanie dzieci. Jeśli odnoszą sukcesy, nie jest dla nich problemem zainwestować pieniądze w edukację dzieci i wysłać je za granicę – najczęściej do państw Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych (Bittnerová i Moravcová 2006: 335). Wśród dorosłych Wietnamczyków szacunek do edukacji i wykształcenia wywodzi się z chińskiego konfucjanizmu. W społeczeństwie wietnamskim nadal nacisk położony jest na konfucjańskie wartości. Podobnie jak w większości innych kultur azjatyckich, chodzi przede wszystkim o poszanowanie rodziców i osób starszych. Typowe jest utrzymanie hierarchii społecznej. Edukacja jest zatem ważnym obszarem, w którym młodzi Wietnamczycy integrują się z czeskim społeczeństwem, uczą się czeskich zwyczajów i tradycji. Młodzi mieszkają w dużych rodzinach, które bardzo często składają się z dalekich ciotek i wujków, także posiadających potomstwo. Ojciec ma największy autorytet w rodzinie, a dzieci muszą być mu posłuszne (Černík 2006: 164).

### **Tożsamość w kontekście wielokulturowości**

Problematyka tożsamości w kontekście wielokulturowości podejmowana jest przez badaczy wielu dyscyplin – jest przedmiotem zainteresowania socjologii (uczestnictwo jednostek w różnych grupach kulturowych), psychologii społecznej (samoidentyfikacja etniczna) czy historii (Kornacka-Skwara 2011: 113). Odmienność kulturowa – zaczynając od językowej, religijnej, a kończąc na obyczajowej – jest powodem wielu różnic, podobnie jak kolor skóry, miejsce urodzenia, nazwisko, narodowość czy obywatelstwo. Kultura staje się przede wszystkim atrybutem jednostki, a nie grupy. W tym kontekście dla młodzieży kultura stanowi coś w rodzaju supermarketu, zawierającego wszystkie możliwe wytwory kultury materialnej i duchowej w skali globalnej (Paleczny 2008: 35). Młodzież żyje poprzez „stylizacyjne afiliacje” (Melosik 2016: 76). Jak podkreśla Andy Bennett (2007: 23), zasadne w przeszłości dostrzeganie tożsamości jako konsekwencji klasowego, rasowego, płciowego czy zawodowego usytuowania jednostki nie jest dziś uprawomocnione. Młodzi ludzie, jak podkreśla Zbyszko Melosik (2016: 77),

przyjmują „wybraną i tymczasową rolę lub tożsamość”, by następnie „przemieścić się do alternatywnego miejsca i przyjąć odmienną tożsamość”.

Współczesna młodzież w znacznie mniejszym stopniu potrzebuje długotrwałych, pogłębionych i autentycznych relacji. Typowa dla przeszłości jedna „wielka tożsamość” została zastąpiona przez wielość „małych tożsamości” – zmieniających się pod wpływem postępującej zmiany (pop) kulturowej. „Małe tożsamości” mają krótkotrwałe i powierzchowny charakter, pozbawione są w większości oczekiwań i wielkich rozczarowań. Współczesne relacje oparte są na zasadzie „przeskakiwania” z relacji do relacji. Ich liczba zwiększa się, tworząc nadmiar kontaktów w naszym życiu. We współczesnym społeczeństwie mamy coraz częściej do czynienia z relacjami typu „fast food” – spreparowanymi, określonymi przez wzory krótkotrwałych relacji (Melosik 2016: 82).

Tożsamość w kontekście wielokulturowym jest z natury rzeczą samoświadomością jednostki. Tożsamość, pomimo że jest zjawiskiem uniwersalnym i powszechnym, koncentruje się na realnym kontekście społecznym. Zawiera elementy duchowe, intelektualne, wyznaczniki płciowe, rasowe, etniczne oraz narodowe. W budowaniu tożsamości młodzież wietnamska w Republice Czeskiej wystawiona jest na różne wpływy – z jednej strony na wpływ rodziców, a z drugiej – społeczeństwa czeskiego (m.in. rówieśnicy, przyjaciele, nauczyciele). Sytuacja ta powoduje powstawanie wątpliwości co do własnej tożsamości. Vladislava Heřmanová (2006: 93) nazywa to utratą tożsamości, gdyż jednostka pod wpływem różnych czynników nie może rozpoznać własnego „Ja”, co może prowadzić do kryzysu tożsamości i poczucia niepewności.

Rodzice młodych Wietnamczyków w większości mają silne związki z Wietnamem, wymagając często od swoich dzieci przestrzegania tradycyjnych wietnamskich wartości i wzorców zachowań, tj. posłuszeństwa, rodzinnej solidarności oraz pokory. W ten sposób rodzice wprowadzają w życie reguły i normy postępowania, których nie można wykorzystać w czeskim kontekście. Może to prowadzić do poczucia wewnętrznego konfliktu, gdy osoby nie wiedzą, kim są i do jakiego społeczeństwa przynależą (Martínková 2010: 33). Wśród czynników wpływających na tożsamość dzieci imigrantów wyraźnie podkreśla się społeczne role rodziców, wsparcie społeczne rodziny, a także rodzaj szkoły, do której uczęszcza dziecko. Wielu młodych Wietnamczyków odczuwa różnice kulturowe ze względu na sposób prowadzenia życia rodziców. Większość wietnamskich dzieci wychowywały babcie lub ciotki i to one, zaraz po rodzicach, przekazywały wietnamskie tradycje i zwyczaje (Martínková 2010). Jak zauważa Martínková (2010: 3),



„młodym Wietnamczykom jest bliżej do stylu życia czeskiego społeczeństwa, jednakże zmuszeni są do przestrzegania zachowań akceptowalnych przez wietnamską tradycję”. „Bananowe dzieci” są świadome, że żyją w podwójnej rzeczywistości; jak same podkreślają: „żyjemy w podwójnym świecie, w dwóch odmiennych kulturach”. Młodzi Wietnamczycy poszukują swojego „prawdziwego Ja”, które będzie nienaruszone i nieskażone zewnętrznymi naciskami. Pragną odkryć swoją indywidualność w życiu zdominowanym niepewnością. Młodzi żyją, jak określa to Zygmunt Bauman, w „płynnej tożsamości”. Muszą „pogodzić się z tym, że tożsamość może istnieć jedynie jako niedokończony projekt” (Bauman 2006: 46). Okres walki o identyfikację z kulturą ich rodziców i kulturą kraju, w którym dorastają, to tylko jeden z etapów ich życia, kiedy to ich uczucia i opinie na swój temat rozwijają się oraz zmieniają wraz z upływem czasu.

Rozumienie tożsamości jako czegoś zbudowanego społecznie, płynnego oraz zmiennego w czasie odpowiada konstruktywistycznej perspektywie dotyczącej rozwoju tożsamości. Perspektywa ta jest często przedstawiana w opozycji do perspektywy esencjalizmu, która postrzega tożsamość jako coś ulotnego, nadanego biologicznie, wszechobecnego, czekającego na odkrycie. Obie perspektywy rozumieją tożsamość jako coś niestabilnego i rozwijającego się w czasie. Różnica polega na tym, że z punktu widzenia esencjalistów (zob. Erikson 1974) ten niestały proces osiąga stałe miejsce. Z postmodernistycznego punktu widzenia (zob. Bauman 2006; Berger i Luckmann 1991) nigdy nie może mieć to miejsca. Rozwój tożsamości młodzieży wietnamskiej w Republice Czeskiej możemy podzielić na cztery okresy (Svobodová i Janská 2016: 125–130):

1. okres „błogosławionej nieświadomości” – etap wczesnego dzieciństwa, kiedy dziecko nie zdaje sobie sprawy z jakichkolwiek różnic. Dzieci mają bardzo wielu czeskich znajomych, spędzają z nimi wiele czasu (głównie w szkole). Okres kończy się w fazie wczesnego dojrzewania (między 13. a 15. rokiem życia), kiedy dzieci zdają sobie sprawę, że są inne i zaczynają zadawać sobie pytania, czy są Wietnamczykami czy Czechami;

2. okres „odrzućcia etnicznej różnicy” – młodzi coraz częściej dostrzegają różnice między życiem Wietnamczyków i Czechów. Rodzice zaczynają przekazywać tradycyjne wartości wietnamskie. Okres ten charakteryzuje się konfliktami z rodzicami o to, co jest akceptowane w społeczeństwie czeskim, ale zakazane przez wietnamską społeczność;

3. okres „odrodzenia etnicznego” – odnowione zainteresowanie etnicznością i kulturą rodziców oraz zmiana kręgu społecznego. W tym okresie młodzież sięga do korzeni swojego pochodzenia, zanurza się w języku i kulturze

Wietnamu. Częściowo wynika to z presji rodziców. Tworzone są nowe przyjaźnie i umacniane stare relacje z przyjaciółmi pochodzenia wietnamskiego;

4. okres, który można określić jako „podwójna tożsamość vs zażenowanie i złość na obie kultury”. Rozwój tożsamości wietnamskiej młodzieży nie kończy się na etapie „odrodzenia etnicznego”. Młodzi zdają sobie sprawę, że mają wybór, że mogą reprezentować wiele tożsamości, które mogą mniej lub bardziej swobodnie i selektywnie ujawniać w zależności od sytuacji. Tworzą poczucie własnej wyjątkowości, widzenia świata z perspektywy dwóch kultur.

Dla wietnamskiej młodzieży mieszkającej w Czechach dorastanie oznacza nie tylko konieczność sprostania różnym oczekiwaniom rodziców, ale także poradzenia sobie z uprzedzeniami i stereotypami. Niewątpliwie, sposób postrzegania młodych Wietnamczyków przez czeskie społeczeństwo ma wpływ na rozwój ich tożsamości. Wietnamska młodzież bardzo często postrzegana jest przez pryzmat handlarzy narkotyków czy przestępców, którzy wywodzą się z „konserwatywnego i mniej rozwiniętego” społeczeństwa wietnamskiego. Społeczność wietnamska w Czechach przedstawiana jest jako zamknięta oraz „niekomunikowalna”; ma problemy z wynajmem mieszkania; spotyka się z zachowaniami agresywnymi ze strony niektórych Czechów. Młodzi Wietnamczycy chcący podjąć pracę w Czechach muszą się liczyć z licznymi problemami, do których należą: bariery kulturowe, brak możliwości znalezienia pracy bez pośrednika spoza społeczności wietnamskiej, niejasne procedury w ustanawianiu stosunku pracy (tj. opłaty mediacyjne, brak informacji o prawach pracownika), niewypłacanie wynagrodzenia na czas.

## Podsumowanie

Do niedawna problem mniejszości wietnamskiej w krajach Europy Środkowej i Wschodniej nie był zbyt często poruszany w literaturze przedmiotu. Emigranci z Wietnamu przemieszczają się po całym świecie. Na podstawie oficjalnych danych Ministerstwa Spraw Zagranicznych Socjalistycznej Republiki Wietnamu około 4 mln ludzi opuściło kraj. Całkowita kwota przekazów pieniężnych wysyłanych przez mniejszość wietnamską w 2014 r. wyniosła 12 mld USD, co stanowi około 8% PKB Wietnamu. Jeżeli porównamy młodzież wietnamską i pokolenie ich rodziców, możemy zauważyć różnice w stopniu integracji ze społeczeństwem czeskim. Starsze pokolenie żyje w zamkniętych społecznościach, często ma trudności w porozumiewaniu

się po czesku, czuje tęsknotę za ojczyzną. Młodzi mówią bardzo dobrze po czesku pomimo wpajanej miłości do Wietnamu, wybierają kulturę i wartości czeskiego społeczeństwa. Ważnym czynnikiem wpływającym na ich integrację ze społeczeństwem są czeskie szkoły. Młodzi uczęszczają do czeskich szkół, chcą być akceptowani mimo dzielących ich różnic. Czescy badacze zjawiska wskazują na rosnący problem konfliktu międzygeneracyjnego w społeczności wietnamskiej.

W artykule poruszono aspekty postrzegania i formowania tożsamości wśród młodzieży pochodzenia wietnamskiego zamieszkującej Republikę Czeską. Celem rozważań było przede wszystkim pokazanie, w jaki sposób młodzi ludzie tworzą tożsamość, dorastając w „dwóch kulturach”. Tożsamość budowana jest i utrwalana w ciągu długich, złożonych oraz zmiennych interakcji. Tożsamość pozwala nam funkcjonować zarówno w zaciszu domowym, jak i w życiu społecznym (Paleczny 2008: 165). Specyfiką mniejszości wietnamskiej jest życie w ustawicznym poczuciu tymczasowości pobytu w Republice Czeskiej. Wpływa to negatywnie na motywację do nauki języka czeskiego, budowanie znajomości i przyjaźni z Czechami.

## Literatura

- Bauman Z. (2006), *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bennett A. (2007), *As Young as You Feel. Youth as a Discursive Construct*, w: P. Hopkinson, W. Deice (red.), *Youth Cultures. Scenes, Subcultures and Tribes*, New York: Routledge.
- Berger P., Luckmann T. (1991), *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Bittnerová D., Moravcová M. (2006), *Etnické komunity v české společnosti*, Praha: Ermat.
- Borowik I., Leszczyńska K. (2007), *Wokół tożsamości – teorie, wymiary, ekspresje*, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Brouček S. (2003), *Aktuální problémy adaptace vietnamskeho etnika w České republice*, Praha: Etnologický ústav Akademi věd České republiky.
- Budyta-Budzyńska M. (2013), *Socjologia narodu i konfliktów etnicznych*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ciosek Z. (2014), *Odkrywanie tożsamości narodowej poprzez budowanie dyskursu medialnego*, „Łódzkie Studia Teologiczne” nr 24/1.
- Černík J. (2006), *S vietnamskými dětmi na českých školách*, Praha: Jinočany H&H.
- Erikson E. (1974), *Identity: youth and crisis*. New York: Norton.
- Giddens A. (1991), *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford: Stanford University Press.
- Golka M. (2006), *Czym bywa tożsamość? Kłopoty z tożsamością: tyrania współczesności?*, w: M. Golka (red.), *Kłopoty z tożsamością*, „Człowiek i Społeczeństwo” vol. 26.

- Jacobson-Widding A. (1983), *Identity: Personal and Sociocultural*, Uppsala: Uppsala University.
- Jarymowicz M. (1989), *Spostrzegać samego siebie*, „Studia Psychologiczne” nr 27/2.
- Heřmanová V. (2006), *Identita a psychologie*, w: J. Balvín (red.), *Identita ve vztahu k národnostním menšinám*, Mezinárodní konferene: 5 setkání národnostních menšin, Praha: Komise Rady hl. m. Prahy pro oblast národnostních menšin.
- Klapko D. (2008), *Editor, kolektiv autorů: Symposium sociální pedagogiky na PdF MU*, Brno: Masarykova univerzita.
- Kłoskowska A. (2005), *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kociuba J. (2007), *Narracyjna koncepcja tożsamości*, w: I. Borowik, K. Leszczyńska, *Wokół tożsamości – teorie, wymiary, ekspresje*, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Kocourek J. (2001), *Historie příchodu a působení příslušníků vietnamské národnosti na území ČSR (resp. ČSSR) v letech 1950 až 1975 (diplomová práce)*, Praha: Univerzita Karlova.
- Kornacka-Skwara E. (2011), *Tożsamość narodowa w świetle przemian kulturowych*, Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, Seria Pedagogika t. 20.
- Kušniráková T. (2014), *Is There an Integration Policy Being Formed in Czechia?*, „Identities Global Studies in Culture and Power” t. 21.
- Martínková Š. (2006), *Vietnamská komunita v Praze*, Praha: Ministerstvo vnitra ČR.
- Melosik Z. (2016), *Post-subkultury i tożsamość młodzieży współczesnej: tyrania tymczasowości?*, „Studia Edukacyjne” nr 39.
- Palczyński T. (2008), *Socjologia tożsamości*, Kraków: Krakowska Szkoła Wyższa im. Andrzeja Frycza Modrzejewskiego.
- Piłat A., Wysieńska K. (2012), *Społeczności azjatyckie w Polsce oraz w wybranych krajach regionu i świata*, w: K. Wysieńska (red.), *Sprzedawać, gotować, budować? Plany i strategie Chińczyków i Wietnamczyków w Polsce*, Warszawa: Instytut Spraw Publicznych.
- Svobodová A., Janská E. (2016), *Identity Development Among Young Youth of Vietnamese Descent in the Czech Republic*, w: M.L. Seeberg, E.M. Goździak (red.), *Contested Childhoods: Growing up in the Migracy*, Springer Open.
- Tuček M. (1998), *Česká rodina v transformaci – Stratifikace, dělba a hodnotově orientace*, Praha: Sociologický ústav Akademie věd České republiky.
- Wojakowski D. (2007), *Swojskość i obcość w zmieniającej się Polsce*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

### Źródła internetowe

- Český statistický úřad – Národnostní struktura obyvatel (2014), <https://www.czso.cz/documents/10180/20551765/170223-14.pdf> [10.09.2017].
- Kocourek J. (2008), *Stručný historický přehled o česko-vietnamských vztazích a působení Vietnamců v ČR*, <http://www.asimilovani.estranky.cz/clanky/narodnosti-v-cr/vietnamci.html> [10.09.2017].
- Pechová E. (2007), *Migrace z Vietnamu do České republiky v kontextu problematiky obchodu s lidmi a vžkořistování*, La Strada Česká republika o.p.s., [https://aa.ecn.cz/img\\_upload/224c0704b7b7746e8a07df9a8b20c098/Zprava\\_migrace\\_Vietnam.pdf](https://aa.ecn.cz/img_upload/224c0704b7b7746e8a07df9a8b20c098/Zprava_migrace_Vietnam.pdf) [1.09.2017].

SANDRA WAWRZYNIAK



## TAALMONUMENT – IMPLANT JĘZYKA

ABSTRACT. Sandra Wawrzyniak, *Taalmonument – implant języka* [Taalmonument – the Implant of Language] edited by E. Smolarkiewicz, J. Kubera, „Człowiek i Społeczeństwo” vol. XLIV: *Tożsamość i identyfikacje. Propozycje teoretyczne – doświadczenia badawcze* [Identity and identifications. Theoretical proposals – research experiences], Poznań 2017, pp. 165-177, Adam Mickiewicz University, Faculty of Social Sciences Press. ISSN 0239-3271.

Can a language be successfully implanted from one continent to another? History has recorded similar cases more than once, but only once this operation was commemorated by a monument – a testimony to the presence of the only one “indigenous” Indo-European language on the African continent. The first part of the article will outline the history of the presence of Europeans in South Africa and the key moments affecting its current socio-linguistic situation. The history and development of the Afrikaans language will be described, with particular emphasis on its role in building White South Africa and the Apartheid system. The next part will present the idea and circumstances of the creation of the Taalmonument – a monument dedicated to the Afrikaans language. It will discuss its individual elements and their characteristics from the viewpoint of the Apartheid ideology. In the next part, the author will present the reaction of the black population of South Africa to the creation of the monument, and the controversy surrounding this building after the overthrow of the system, on the basis of a strongly existing revisionist discourse. In conclusion, the author will present possible new readings of old content and ideas related to the development and maintenance of Taalmonument.

Sandra Wawrzyniak, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Instytut Językoznawstwa, Al. Niepodległości 4, 61-874 Poznań, e-mail: maua@amu.edu.pl

Pomniki odnaleźć możemy we wszystkich kulturach świata, od skromnych drewnianych posązków bożków w bujnych lasach tropikalnych po Taj Mahal – hołd dla wiecznej miłości. Powody ich wznoszenia są różne: religia, polityka, historia, niekiedy są po prostu wyrazem ludzkich zachcianek czy kaprysów. Większość z nich upamiętnia konkretne wydarzenia historyczne albo ważne osobistości; inne przedstawiają cnoty lub idee, a jedynie nieliczne próbują uchwycić wyjątkowość języka, z czego większość to muzea lub placówki badające bądź promujące różne języki świata. W jaki sposób tak złożone pojęcie, opisane w niezliczonych podręcznikach, gramatykach i słownikach, da się uzewnętrznić w bryle z kamienia, brązu czy też betonu? Czy język da się wyrazić za pomocą architektury i sztuki? Niniejszy artykuł analizuje fenomen na skalę światową, jakim jest Taalmonument – pomnik języka bądź języków, który powstał w Republice Południowej Afryki w czasie apartheidu. Pomnik ten w swej zasadniczej, górującej, monumentalnej części poświęcony został językowi afrikaans, mniejsze części dedykowane są innym językom obcym na terenie Afryki Południowej. Biorąc zatem pod uwagę architekturę i nadane jej znaczenie metaforyczne oraz sytuację językową w okresie apartheidu i obecnie, należy się zastanowić, czy Taalmonumentu nie można traktować w kategorii implantu – wszczepu, ciała obcego, który się nie przyjął w starym organizmie społecznym, który kłuże, boli, razi, odstaje. Czy może wprost przeciwnie – implantu, który wrósł w tkankę, zaadaptował się i pozostaje niezauważony. Pomnik ten jest jedną z wielu architektonicznych manifestacji siły, wyższości i wielkości, jakimi były łuki triumfalne, kolumny i inne podobne dzieła, jednakże nigdy wcześniej w historii podstawą stworzenia pomnika nie był język. Budowlę tę należy więc rozpatrywać z wielu interesujących badawczo perspektyw, tj. językoznawczej, politycznej, społecznej czy etnicznej. Jaki wpływ miało powstanie Taalmonumentu na budowanie świadomości etnicznej Afrykanerów i narodu południowoafrykańskiego? Czy w nowej Południowej Afryce taki monument ma jeszcze rację bytu? Na te i podobne pytania niniejszy artykuł będzie się starał odpowiedzieć.

Najstarszy pomnik języka odsłonięto w 1893 r. w miejscowości Burgersdorp w Kraju Przylądkowym Wschodnim, by uczcić język niderlandzki, uznawany wówczas za język oficjalny Parlamentu Kraju Przylądkowego, i podkreślić jego rolę jako oręża w walce Burów z Brytyjczykami. Monumentem był posąg dziewczynki trzymającej tabliczkę z inskrypcją *Vrijheid voor de Hollandse Taal* („Wolność dla języka niderlandzkiego”). Został on zniszczony i usunięty przez angielskich żołnierzy

w 1901 r., a jego replikę wzniesiono w tym samym miejscu w roku 1907. Oryginał odnaleziony w 1939 r. poddano renowacji i postawiono obok repliki. Do dnia dzisiejszego pozbawiony jest ściętej przez Brytyjczyków głowy, niosąc przesłanie, że język, a także i naród niełatwo jest zniszczyć. W pobliżu tego miejsca, w roku 2015, odsłonięto także pomnik upamiętniający wojnę burską (1899–1902).

Język afrykanerski narodził się z interakcji między osadnikami holenderskimi, którzy dotarli do brzegów Przylądka Dobrej Nadziei w 1652 r., a rdzennymi ludami myśliwych i zbieraczy Khoi-San, malajskimi niewolnikami oraz arabskimi i hinduskimi kupcami. Początkowo miał charakter marginalny, był deprecjonująco określany mianem *kombuis-taal* („język kuchenny”) używanym przez burskich farmerów, ale po wojnie burskiej szybko stał się elementem narodotwórczym białej Afryki Południowej. Jego rozwój od narzędzia codziennej komunikacji, dzięki stopniowej standaryzacji i rozbudzeniu świadomości językowej, zaowocował tym, że od lat trzydziestych XX w. zaczął dominować jako język polityki, mediów, edukacji i kultury. W latach 1948–1990, w wyniku dominacji Partii Narodowej, wprowadzono długofalową politykę nastawioną na traktowanie afrykanerskiego jako białego języka zarówno białego, jak i czarnego narodu. W efekcie język, którym jako ojczystym posługiwało się zaledwie sześć milionów ludzi, tj. 15% populacji kraju, stał się językiem dominującym w RPA.

*Die Afrikaanse Taalmonument* (Pomnik Języka Afrykanerskiego) zlokalizowano na Wzgórzu Paarl w Paarl w Prowincji Przylądkowej Zachodniej. Stanowi on przykład organicznej, modernistycznej architektury z elementami nurtu brutalizmu. Powstał w roku 1975, ogłoszonym przez rząd „Rokiem Języka”, by upamiętnić pięćdziesięciolecie ustanowienia języka afrykanerskiego językiem narodowym RPA. W tym samym roku obchodzono też stulecie założenia Genootskap van Regte Afrikaners (Stowarzyszenia Prawdziwych Afrykanerów). Celem tego ugrupowania była *om te staan vir ons Taal, ons Nasie en ons Land* („Obrona naszego Języka, Narodu i Kraju”), oczywiście w rozumieniu Afrykanerów.

Konkurs na projekt pomnika wygrał południowoafrykański architekt Jan van Wijk. Zgodnie z wytycznymi Komitetu ds. Budowy Monumentu budowla miała być: widoczna z głównej drogi, wtopiona w krajobraz i wykonana z mieszanki kruszonego granitu z Paarl i betonu (Grundlingh, Huigen 2011: 133). Główną inspiracją dla van Wijka były słowa dwóch afrykanerskich poetów, Nicolaasa Petrusa van Wyka Louwe’a (1906–1970) (kolumna główna):

Język afrykanerski łączy Zachodnią Europę z Afryką. [...] Tworzy most między wielkim, lśniącym Zachodem a magiczną Afryką [...]. A wszystkie wielkie rzeczy, które mogą zrodzić się z tego związku, są być może tym, co przed Afrykanerami jest jeszcze do odkrycia. Nie wolno nam jednak nigdy zapomnieć o tym, że ta zmiana państwa i krajobrazu wyostrzyła, wykroiła i uszyła ten nowo formujący się język. [...] I tym sposobem afrykanerski mógł zacząć wydobywać się otwarcie z tego właśnie nowo powstałego kraju. [...]. Nasze zadanie polega na tym, jaki pożytek czynimy i czynić będziemy z tego lśniącego narzędzia<sup>1</sup> (Van den Bruel 2016: 241)

oraz Cornelisa Jacobusa Langenhovena (1873–1932) (w wymiarze poziomym monumentu):

Jeśli wbijemy teraz rząd słupów w podłogę tej sali, dziesięć pali reprezentujących ostatnie dziesięć lat, i na każdym z nich zrobimy na określonej wysokości od podłogi znak odpowiadający liczbie tekstów w języku afrykanerskim w danym roku, a następnie narysujemy linię od pierwszego znaku przy podłodze do ostatniego znaku na ostatnim słupie, to linia, która powstanie, utworzy ostro wznoszący się łuk, i to nie tylko wznoszący się, lecz wznoszący się w ciągle narastającym tempie. A teraz, w naszej wyobraźni, rozciągnijmy ten łuk na następne dziesięć lat. Widzicie, Panowie, gdzie się skończy, gdzieś tam na błękitnym niebie nad Bloemfontein w 1924<sup>2</sup> (Van den Bruel 2016: 241).

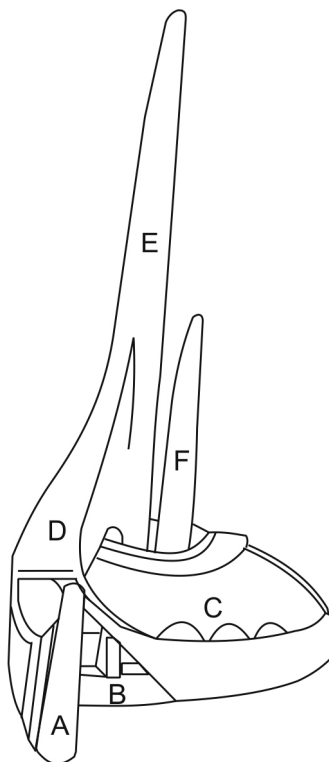
Według oficjalnych materiałów dyrekcji Muzeum Pomnika Języka Afrykanerskiego symbolika i interpretacja znaczenia monumentu jest następująca:

(i) od lewej (zachodniej) strony podejścia do pomnika stoją trzy kolumny (A) reprezentujące języki i kultury Europy Zachodniej – niderlandzki, francuski, niemiecki, portugalski i inne. Żadna z kolumn nie reprezentuje

<sup>1</sup> *Is die taal wat die West-Europa en Afrika verbind... Dit vorm 'n brug tussen die groot helder Weste en die magiese Afrika... En wat daar groots aan hulle vereniging kan ontspruit – dit is miskien wat vir Afrikaans voorlê om te ontdek. Maar wat ons nooit moet vergeet nie, is dat hierdie verandering van land en landskap as't ware aan die nuwe wordende taal geslyp, geknee, gebrei het... En so het Afrikaans in staat geword om hierdie nuwe land uit te sê... Ons taak lê in die gebruik wat ons maak en sal maak van hierdie glansende werktuig.*

<sup>2</sup> *As ons nou hier in die saal af 'n ry pale sou plant, tien pale, om die laaste tien jaar voor te stel, en aan elke paal 'n merk sou maak op 'n hoogte van die vloer af ooreenkommende met die betreklike skryfgebruik van Afrikaans in die respektiewe jaartal, en 'n streep deur die merke trek van die eerste af hier naby die vloer tot by die laaste daar anderkant teen die solder, dan sou die streep 'n snelstygende boog beskryf, nie net vinnig opgaande nie, maar opgaande na 'n vinnig vermeerderende rede. Laat ons nou in ons verbeelding die boog verleng vir die tien komende jare van nou af. Sien u menere waar die punt sal wees, daar buite in die bloue lug hoog oor Bloemfontein, in die jaar 1924.*





Rys. Symbolika pomnika języka afrikaans

Źródło: taalmuseum.co.za.

konkretnego języka; liczbę trzy wykorzystano ze względu na jej niepodzielność. Kolumny stopniowo stają się coraz niższe, aby odzwierciedlić malejące wpływy języków europejskich na język afrykanerski. Początkowo kolumny są odrębnymi bryłami, które stopniowo łączą się w opadający łuk tworzący część głównego zarysu pomnika;

(ii) po stronie prawej (wschodniej) podejścia znajduje się podium (C) reprezentujące południowy kraniec Afryki. Na podwyższeniu znajdują się trzy półokrągłe pagórki symbolizujące wpływy języków khoi, nguni i sotho. Bryły stopniowo są coraz większe, co ma pokazywać rosnące wpływy afrykańskie na język afrykanerski. Są ułożone w łuk, który łączy się z główną krzywizną monumentu (symbolizującą język afrykanerski), wiążąc je w ten sposób zarówno fizycznie, jak i duchowo;

(iii) w miejscu połączenia łuków symbolizujących Europę Zachodnią i Afrykę (D) powstaje most symbolizujący fuzję języków z obu kontynentów;

(iv) reprezentacją kultury i języka malajskiego jest ścianka (B) na schodach prowadzących do pomnika. Stoi ona pomiędzy łukami odpowiadającymi

Europie Zachodniej i Afryce, dzięki czemu (pochodząc ze Wschodu) jest czymś oddzielnym, ale mimo to powiązany z tymi dwiema siłami, tworząc wraz z nimi most symbolizujący podwaliny języka afrykanerskiego;

(v) główna kolumna – iglica pomnika (E), „ostro wznoszący się łuk” – symbolizuje coraz szybszy rozwój języka afrykanerskiego. Kolumna stoi w basenie z wodą, co jeszcze bardziej podkreśla ideę afrykanerskiego jako żywotnej, rozwijającej się istoty, potrzebującej strawy, by utrzymać się przy życiu. Iglica ma 57 m wysokości, jej koniec jest tępy i jakby otwarty, co ma wskazywać na ciągły rozwój języka. Gra świateł wewnątrz monumentu wywołana obecnością basenu i otworami w głównej kolumnie symbolizuje język jako „łśniące narzędzie”;

(vi) druga, mniejsza kolumna (F) reprezentująca Republikę Południowej Afryki również stoi w basenie. Ta wolno stojąca struktura nie odnosi się w sposób konkretny do języka afrykanerskiego, ale stanowi integralną część całości monumentu. Jest wydrążona, jakby otwarta na Afrykę, symbolizując ciągłą interakcję i dyskurs między Afrykanerami, Afryką Południową i Afryką (<http://www.taalmuseum.co.za/taalmonument-symbolism>).

Taalmonument jest niewątpliwie wytworem zbiorowej pamięci społecznej, wzniesionym inaczej niż w rozumieniu sensu istnienia przez von Hofmannsthalą jako „tłumionej siły naszych zagadkowych przodków tkwiącej w każdym z nas” i „stosu warstw nagromadzonej pamięci zbiorowej” (Hemecker, Heumann (red.) 2014: 156), ale raczej w rozumieniu Ariesa (1974) i Agulhona (1981), według których praktyki upamiętniające, takie jak wznoszenie pomników, stanowią „mechanizmy siły politycznej; przenoszenia elementów historiograficznych ze sfery ideologii do wyobraźni, z historii polityki do polityki kulturalnej” (Hutton 1993: 3), co niestety skutkuje manipulacją.

Trwa niekończąca się dyskusja, czy społeczeństwo afrykanerskie jest rzeczywiste w sensie esencjonalnym czy wymyślone w rozumieniu pracy Andersona (1991). Z esencjonalnego punktu widzenia afrykanerskość wyłoniła się w sposób naturalny z grup holenderskich i niemieckich osadników, natomiast według wymyślonego scenariusza pojawiła się dzięki językowi narodowemu, prasie, elicie intelektualnej i polityce (Anderson 1991).

Taalmonument jest przykładem wspierającym drugi pogląd. Pomnik jest *de facto* starannie wyreżyserowanym aktem legitymizacji władzy i języka, który z jednej strony łączy białą mniejszość z jej mitologiczną, zapomnianą przeszłością i umacnia jej rzekome prawo do posiadania ziemi, obiecując, że będzie ono trwało wiecznie; z drugiej jednak strony tworzy nowy mit o historycznych i językowych więziach łączących czarną

społeczność z Afrykanerami i obiecuje, że więzy te będą się zacieśniać w przyszłości.

Taalmonument kreuje wrażenie, że „magiczna Afryka” jest kontynentem, który winien być kierowany przez język afrykanerski i RPA. Kolumna Języka i Kolumna Republiki są usytuowane w monumencie w opozycji kolonialnej do komponentów poziomych, które mają reprezentować Afrykę. Zgodnie z tą symboliką pierwotnie racjonalny, cywilizowany i światły język afrykanerski oraz naród o pochodzeniu europejskim chcą pokazać drogę irracjonalnej, biernej i zacofanej Afryce.

Budowanie pomników to część snucia historycznej narracji. Nie ma legend ani mitów opowiadających o narodzinach języka afrykanerskiego, ale jak zauważa Lévi-Strauss – dzisiejsze społeczeństwa zastępują mitologię historią, która służy tym samym celom (Lévi-Strauss 1963: 76). Zarówno opowieść, jak i historia muszą być ciągle przypomniane, opowiadane na nowo, aby móc się głęboko zakorzenić w pamięci społecznej i by nie zostały zepchniętymi w niepamięć. Można je przypominać w mediach, książkach czy poprzez szkolne wycieczki do ważnych miejsc. Same pomniki, podobnie jak i różne praktyki upamiętniające, np. święta narodowe, rocznice, składanie wieńców czy zapalanie świec i zniczy, są często wykorzystywane jako oręż w walce o tożsamość narodową. Jako przykłady materialnego dziedzictwa narodowego, pomniki są namacalne materialnie, ale nienamacalne w swej istocie intelektualnej. „Monumenty (i pomniki) są nie tylko fizyczną reprezentacją Mitu (czy mitów), ale są sposobem bezpośredniego przekazu semiotycznej wiadomości, która się w nich znajduje. Dlatego też Mit i Monument są później wplątane w proces tworzenia tożsamości” (Myers 2009: 661).

Pamięć społeczna nie jest stała, ciągle pulsuje, jest tygłem, w którym stapiają się idee, siły, pragnienia, uprzedzenia, interesy prywatne itd. Różne siły społeczne i polityczne uczestniczą w ciągłych negocjacjach tożsamości kulturowej i narodowej. Wszystkie zaangażowane w spór strony przedstawiają własne wersje historii, starając się wtłoczyć je w wiodący nurt. Budowa pomników oznacza tworzenie historii w takim kształcie, jaki jego budowniczy chciałby osiągnąć. Architektura spleta się z ideologią, by uzewnętrznić i legitymizować różne idee. Nacjonalizm i pamięć społeczna są również mocno splecione. Taalmonument był widocznym znakiem legitymizacji istnienia języka afrykanerskiego i jego monopolu w kontroli nad szkolnictwem i administracją. Był też narzędziem zapewniającym ciągłość w tworzeniu tożsamości i sposobem na wyrażenie idei, że siła, która go wzniosła, potrafi uformować i zmieniać przeszłość,

teraźniejszość i przyszłość, mając do dyspozycji potężne zasoby materialne i niematerialne, by realizować swe cele i wymazać alternatywne poglądy z pamięci kulturowej. Należy jednak pamiętać, że przekonanie takie nie było powszechne – znaczna część mniejszości Afrykanerów odrzuciła je i kwestionowała ideologię apartheidu, np. postulując zaproszenie na uroczystość odsłonięcia pomnika również twórców i publiczność z kręgu Kolorodów<sup>3</sup>.

Wątpliwości i kontestacja ideałów afrykanerskości narastały, sięgając zenitu w latach osiemdziesiątych XX w., co zaowocowało zakończeniem ery apartheidu i narodzinami nowej południowoafrykańskiej idei tęczowego narodu. Ponieważ zmiany polityczne były przeogromne, to zachwiały też zbiorową pamięć obywateli RPA. Proces ten rozpoczął się na peryferiach, w slumsach rozrzuconych wokół wielkich miast, tzw. bantustanach – wydzielonych obszarach dla ludności niebiałej, a także w miastach w kręgach politycznych i wśród elity intelektualnej. Gdy wyłoniła się już postapartheidowska RPA, wzrosła potrzeba wykucia nowej pamięci społecznej, wykluczającej pojęcia związane z ideą „tylko dla białych” i włączenia do niej społeczności czarnoskórych, ich języków, kultur, obyczajów i opowieści.

Potrzeba szybkich zmian często demonstruje się poprzez niszczenie wszystkich rzucających się w oczy znaków *ancien régime*. Tak było z symbolami obecności nazistów po II wojnie światowej, pomnikami przywódców komunistycznych w Europie Wschodniej, murem berlińskim, temu również służyła rewolucja kulturalna w Chinach. W RPA proces ten trwa nadal, ale wydaje się, że walka z przeszłością niekoniecznie musi wiązać się z masowymi aktami ikonoklazmu. Pierwszymi pomnikami, które rozebrano, były podobizny Hendrika Verwoerda (1901–1966) – polityka południowoafrykańskiego, twórcy bantustanów, uważanego za „architekta apartheidu”, ale później podobnych przypadków było już niewiele. W 2015 r. doszło jednak do kolejnej fali ataków na pomniki z ery apartheidu w całym kraju. Wśród zdewastowanych monumentów znalazły się m.in.: statua Mahatmy Gandhiego w Johannesburgu, Luisa Bothy (1872–1919), pierwszego premiera RPA, przed gmachem Parlamentu, Pomnik Żołnierza Wojny Burskiej w Uitenhage, Królowej Wiktorii w Port Elizabeth, Paula Krugera (1825–1904), prezydenta Republiki Południowoafrykańskiej, w Krugersdorf i Pretorii, Cecila Johna Rhodesa (1853–1902), polityka brytyjskiego, premiera rządu Kolonii Przylądkowej, na uniwersytecie w Kapsztadzie i króla Jerzego V

---

<sup>3</sup> Grupa ludności zamieszkująca Republikę Południowej Afryki i Namibię o mieszanym pochodzeniu rasowym, powstała ze związków ludów Khoisan, Burów oraz Malajów w Kolonii Przylądkowej, mówiąca afrikaans, wyznająca głównie kalwinizm.

na Uniwersytecie KwaZulu-Natal. Do tej pory nie wiadomo, jakie pomniki powstaną w ich miejsce. Nowy tęczowy naród potrzebuje własnego, namacalnego dziedzictwa, które obejmie wszystkie kultury, kolory skóry i języki. Ponadto jest to naród w toku ewolucji, w którym ciągle dyskutuje się i negocjuje kształt tożsamości i sposób podejścia do historii. Wymaga to nowych bohaterów, bitew i triumfów do hołdowania oraz stanowiących testament dziejów.

Po śmierci Nelsona Mandeli odsłonięto wiele pomników na jego cześć; muzeami stały się więzienie na wyspie Robben Island oraz dom Mandeli w Soweto. Powstały też pomniki innych, „nowych” bohaterów, np. Gugulethu Seven (antyapartheidowskiego ugrupowania, którego siedmiu członków zastrzeliła policja RPA w 1986 r.) w Gugulethu, Roberta Sobukwe (1924–1978), czarnoskórego dysydenta politycznego, założyciela Kongresu Panafrykańskiego będącego w opozycji do południowoafrykańskiego apartheidu, w Graaff-Reinet, arcybiskupa Desmond’a Tutu (1931–), przeciwnika apartheidu, laureata Nagrody Nobla, w East London, Steve’a Biki (1946–1977), jednego ze współtwórców koncepcji „czarnej świadomości”, aktywnego działacza antyrządowego, który zmarł w wyniku tortur w więzieniu w Pretorii, w East London, czy też monumenty o charakterze zbiorowym, np. Park Bohaterów (poświęcony bohaterom różnych wydarzeń, narodowości i kultur) w East London czy pomnik Masakry Bhisho (upamiętniający 29 ofiar antyrządowego marszu protestacyjnego z 1992 r.) zlokalizowany w Bhisho. Większość nowo powstałych projektów przywołuje do życia wspomnienia z niezbyt odległej przeszłości i przywraca godność wielu, często bezimiennym, ofiarom reżimu. W RPA powstają również monumenty niezwiązane bezpośrednio z apartheidem, jak Pomnik Nieznanego Górnika w Johannesburgu, Fontanna Kopaczy w Kimberley czy też Centrum Holokaustu w Kapsztadzie.

W kwietniu 2015 r. minister kultury i sztuki Nathi Mthethwa powiedział:

Jako Ministerstwo Kultury i Sztuki powtarzamy, że nie otrzymaliśmy żadnej formalnej prośby o usunięcie jakiegokolwiek posągu w kraju. Jako rząd zachęcamy obywateli do udziału w dyskusji zmierzającej do znalezienia ugodowego rozwiązania tych kwestii poprzez dialog i negocjacje [...]. Co najważniejsze, miejsca pamięci i pomniki narodowe mają znaczenie i wartość kulturalną ze względu na swą wagę dla społeczeństwa w odnajdywaniu wzorców historii Afryki Południowej. [...] Stąd też jako rząd promujący program narodowej transformacji, wiemy, że przeszłości nie można i nie powinno się całkowicie wymazywać. Tak trzeba czynić, aby ustrzec się powtarzania tych samych błędów wynikających z ignorancji, tego, co wydarzyło się kiedyś (za: [www.brandsouthafrica.com](http://www.brandsouthafrica.com)).

Polityka RPA należy obecnie do nurtu prawdy i pojednania, myśli ściśle powiązanej z duchem i filozofią afrykańską, w przeciwieństwie do często dominujących w krajach postkomunistycznych i posttotalitarnych poglądów rewizjonistycznych i lustracyjnych. Jej wyjątkowa strategia inkluzywizmu wymaga asymilacji różnorodnych pamięci regionalnych w jedną spójną tożsamość narodową, która umożliwi proces narodotwórczy, w którym to, co narodowe, podlega mediacji w kategoriach lokalnych. Jak ujmuje to Thelen, „walka o posiadanie i interpretację historii jest zakorzeniona w konflikcie i wzajemnej zależności między interesami społecznymi, politycznymi i kulturalnymi” (Thelen 1989: 14).

Die Afrikaanse Taalmuseum&-monument („Muzeum i pomnik języka afrykanerskiego”) stara się obecnie przyciągnąć nowych gości sloganem *kultuur, natuur, plesier* („kultura, natura, przyjemność”) przesuwającym punkt ciężkości z hołdu dla historii w stronę bardziej przyziemnego podejścia. Język afrykanerski nie jest już w centrum uwagi, jest tak samo ważny jak *volmaanpieknieks* („pikniki przy pełni księżyca”) czy *sterrekykpieknieks* („pikniki z astrologią”) – imprezy organizowane przez muzeum w 2016 r. Niemniej muzeum nie ztraca całkowicie swej pierwotnej idei, np. w tymże roku zaproponowało wystawę dzieł poety Eugene’a Marais’go tworzącego w języku afrykanerskim, zorganizowało *Skrepskrif* – konkurs pisarski dla uczniów władających afrykanerskim, obdarowało też 1400 książkami szkoły w Prowincji Przylądkowej Północnej.

Język afrykanerski, według słów arcybiskupa Desmond’a Tutu – „język ciemny”, a tym samym symbol niesprawiedliwości dla wielu obywateli RPA, przechodzi obecnie trudne chwile, przyćmiony dawną epoką apartheidu i uginający się pod ładunkiem własnego emocjonalnego bagażu. Obecnie RPA zamieszkuje 55,6 mln ludzi o bardzo zróżnicowanym pochodzeniu, kulturze, języku i religii. Czarni Afrykanie stanowią 80,2% populacji, Kolorodzi 8,8%, Biali 8,4%, Azjaci (głównie Indusi) 2,5%. Fakt ten komplikuje nie tylko sytuację językową, ale również ma wpływ na świadomość narodową i etniczną, ponadto spowodował, że w RPA od momentu zakończenia apartheidu obowiązuje aż jedenaście języków urzędowych: angielski, afrykanerski, isizulu, siswati, isindebele, sesotho, sepedi, xitsonga, setswana, tshivenda i isixhosa. Do teraz niektórzy mieszkańcy o pochodzeniu południowoazjatyckim posługują się też na co dzień językiem gudżarati lub tamilskim. Według szacunków (2011) około 0,8% czarnej i 59% białej populacji używa języka afrykanerskiego. Angielskim jako ojczystym posługuje się 0,6% czarnej i 40% białej populacji (za: [www.statssa.gov.za](http://www.statssa.gov.za)). Mozaika językowa, którą w ten sposób uzyskujemy,

sprawia, że koniecznością staje się poszukiwanie *lingua franca* RPA. Powszechnie rozumiany jest angielski, i to głównie on służy do porozumiewania się między grupami etnicznymi; jest też językiem biznesu, polityki i mediów, choć według statystyk znajduje się dopiero na czwartym miejscu wśród języków deklarowanych jako ojczysty. Afrykanerski jest używany głównie przez Kolorodów i białą ludność RPA. *Taaldebate* – dyskusja nad przyszłością języka afrykanerskiego – jest ściśle powiązana z pomnikiem. Wielu postrzega go jako symbol ekskluzywizmu, ciągle przypomnienie, że „magiczna Afryka” jest ułomnym kontynentem, który wymaga przewodnictwa języka afrykanerskiego i RPA. Jest uważany za symbol ucisku kolonialnego i – jak to opisał Breyten Breytenbach w *True Confessions of Albino Terrorist* – jest to: „granitowy penis na tle zbocza Wzgórza Paarl, który kłuje w oczy [...] ohyda [...] i obraza dla uczuć estetycznych każdego [...] niewiarygodnie głupia, niestosowna i arogancka obelga dla nie-Afrykanerów zamieszkujących Południową Afrykę” (Breytenbach 1994: 242).

Niektórzy utrzymują jednak, że Taalmonument może służyć jako pamiątka *ancient régime* i nieść zupełnie nowe przesłania. Na drodze wiodącej do monumentu widnieje cytat z brązu: *Dit is ons erns* („To jest nasze poświęcenie”; „To jest nasze zobowiązanie”). Jak wskazuje Timothy Reagan, w nowej RPA *Dit is NOU ons erns* („To jest TERAZ nasze zobowiązanie”) – co może oznaczać, że promocja wielojęzyczności i odnalezienie właściwego miejsca w narodowej dyskusji dla języków rdzennych winny się znaleźć w centrum uwagi (Reagan 2004: 107). Reasumując, przeszłość i przyszłość tworzymy tu i teraz, są one bardzo podatne na formowanie. Jeśli nowy, tęczyowy, południowoafrykański naród weźmie je w swoje ręce, pomnik języka zacznie wyrażać inne, być może bardziej uniwersalne wartości, które będą ważne dla kolejnych pokoleń zwiedzających.

Biorąc pod uwagę metaforyczne znaczenia przypisywane tej bryle granitu przez architektów apartheidu, można założyć, że możliwe jest zakłęcie żywego organizmu, jakim jest język, w kamień. Taalmonument nie odzwierciedla jednak złożoności tego systemu znaków, jego wewnętrznych powiązań czy reguł, lecz skupia się jedynie na jego znaczeniu jako nośniku przynależności etnicznej, rasowej czy kulturowej. Podkreśla on raczej negatywne aspekty języka, jak elitaryzm, ekskluzywizm czy rasizm. To, że językowi białej mniejszości, napływowemu, poświęcono jego największą część, nie jest oczywiście przypadkowe. Taalmonument niewątpliwie jest kulturowym implantem, jego architektura w żaden sposób nie nawiązuje do rodzimej sztuki i kultury afrykańskiej, treści, jakie głosi, można by określić wręcz jako antyafrykańskie. Dlaczego zatem nie został zburzony po przemianach

lat dziewięćdziesiątych XX w.? Być może implant ten wrósł tak głęboko w świadomość zbiorową, że nie wystąpiła taka potrzeba, a może nadane mu nowe, lżejsze, bardziej przyziemne treści uchroniły go od zagłady. Czy dla odwiedzających go Afrykanerów nadal jest on nostalgicznym świadectwem dawnej wielkości, a dla ofiar reżimu wymierzonym w nich środkowym palcem? Co czują wobec niego najmłodsze pokolenia? To pytania dla kolejnych badaczy tego tematu. Nastał już jednak niewątpliwie czas, aby zarzucić dawne sposoby odczytywania symboliki Taalmonumentu i powrócić do czystej wizji jego architekta: „o każdej porze roku i dnia, przy każdej pogodzie, można tu dostrzec grę światła. Widać, że każda zmarszczka na powierzchni wody jest grą światła, każdy kamyczek słowem, każda linia śpiewnym zdaniem [...] lśniącym narzędziem. O tym właśnie opowiada [pomnik]” (van Wijk 2014).

## Literatura

- Anderson B.R. (1991), *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London–New York: Verso.
- Breytenbach B. (1994), *The True Confessions of an Albino Terrorist*, San Diego: Harcourt Brace (A Harvest book).
- Bruel Van den E. (2016), *Z-Uit Afrika*, Oud-Heverlee: Milk Publishing.
- Grundlingh A.M., Huigen S. (2011), *Reshaping Remembrance. Critical Essays on Afrikaans Places of Memory*, Amsterdam: Rozenburg Publishers (SAVUSA series).
- Hemecker W., Heumann K. (red.) (2014), *Hofmannsthal. Orte. 20 biographische Erkundungen*, Wien: Zsolnay, Paul.
- Huigen S. (2011), *Language Monuments*, w: A.M. Grundlingh, S. Huigen, *Reshaping Remembrance. Critical Essays on Afrikaans Places of Memory*, Amsterdam: Rozenburg Publishers (SAVUSA series).
- Hutton P.H. (1993), *History as an Art of Memory* [Burlington, Vt.], Hanover: University of Vermont; University Press of New England.
- Lévi-Strauss C. (1963), *Structural Anthropology*, przeł. C. Jacobson, B.G. Schoepf, New York: Basic Books.
- Myers S.C. (2009), *Traces of Identity: Myth and Monument in the New South Africa*, „Intersections online”, 1(10), [https://depts.washington.edu/chid/intersections\\_Winter\\_2009/Steven\\_C.\\_Myers\\_Myth\\_and\\_Monument\\_in\\_the\\_New\\_South\\_Africa.pdf](https://depts.washington.edu/chid/intersections_Winter_2009/Steven_C._Myers_Myth_and_Monument_in_the_New_South_Africa.pdf) [6.11.2016].
- Reagan T. (2004), *Multilingualism in South Africa*. „Dit is nou ons erns”, „Language Problems and Language Planning” 28(2).
- Smith S.J. (2013), *Monumentalising Language: Visitor Experience and Meaning Making at the Afrikaanse Taalmonument*, <http://epubs.scu.edu.au/cgi/viewcontent.cgi?article=1351&context=theses> [20.10.2016].
- Thelen D. (1989), *Memory and American History*, „The Journal of American History” 75(4).
- Webb V., Kriel M. (2000), *Afrikaans and Afrikaner Nationalism*, „International Journal of the Sociology of Language” 144(1).
- Wijk van J. (2014), *Taalmonument – symbol van afrikaans*, Cape Town: Historical Media.



### **Źródła internetowe**

Brand South Africa, <http://www.brandsouthafrica.com/news/1191-damage-to-colonial-statues-statement-by-arts-culture-minister-nathi-mthethwa> [20.10.2016].

Muzeum i pomnik języka afrykanerskiego, oficjalna strona internetowa, <http://taalmuseum.co.za> [20.10.2016].

Urząd statystyczny Republiki Południowej Afryki, oficjalna strona internetowa, <http://www.statssa.gov.za> [27.10.2016].

