

Arleta Chojniak

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Jednostka w procesie zmiany kulturowej

W artykule przedstawię spojrzenie na rolę jednostki w procesie zmian kulturowych, zawarte w teorii z zakresu komunikacji międzykulturowej autorstwa Young Yun Kim oraz w społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury Jerzego Kmity. W pierwszej kolejności skoncentruję się na opisie zjawisk zachodzących w samej jednostce podczas spotkania międzykulturowego. Następnie przybliżę rozumienie zmiany kulturowej z punktu widzenia antyindywidualistycznej koncepcji Kmity. Umożliwi to w dalszym etapie próbę rekonstrukcji – w ramach nakreślonych przez teorię Kmity – relacji między działaniem indywidualnym i kulturowym oraz roli indywiduum w trakcie przemian kulturowych.

Zmiana jako rezultat komunikacji międzykulturowej – koncepcja Kim

Pierwsza z prezentowanych w tekście koncepcji nie rozpatruje fenomenu zmiany kulturowej na poziomie globalnym, lecz w mikroskali, jaką dla Kim stanowi sytuacja bezpośredniej interakcji między osobami należącymi do odmiennych kultur. Badaczkę interesuje szczególnie teoretyczna refleksja nad doświadczeniem jednostki w trakcie długotrwałego kontaktu międzykulturowego (np. pobyt na uchodźstwie, imigracja itd.). W literaturze przedmiotu doświadczenie kontaktu kulturowego ujmowane jest zasadniczo na dwa sposoby. W pierwszym przypadku badacze koncentrują się na negatywach wynikających ze zderzenia kultur, których ogół określono „szokiem kulturowym”. Samą komunikację międzykulturową spozstrzega się w tym kontekście przez pryzmat trudności i problemów. W drugim przypadku zwraca się uwagę na fakt, iż większość ludzi przezwykłada etap szoku

kulturowego i w mniejszym lub większym stopniu adaptuje się do nowego otoczenia. Badacze nie skupiają się zatem na problemach wynikających z kontaktu, lecz na procesie uczenia się wzorców nowej kultury oraz konsekwencjach adaptacji kulturowej dla rozwoju osobowości¹. Do tego drugiego podejścia nawiązuje w swojej koncepcji Kim.

Podstawowym założeniem teoretyczno-metodologicznym przyjmowanym przez badaczkę – wyrażającym się w odwołaniu do ogólnej teorii systemów – jest holizm. Zgodnie z nim Kim ujmuje indywidualum jako otwarty system komunikacyjny pozostający w interakcji ze swoim środowiskiem. System ten działa zgodnie z zasadą homeostazy. Bodźce płynące nieustannie ze środowiska mogą na niego wpływać w różny sposób. Niektóre z nich wytrącają jednostkę ze stanu wewnętrznej równowagi. Doświadcza ona wtedy stresu i psychicznego napięcia jako uogólnionej reakcji organizmu na sytuacje nieadekwatne do dotychczasowych zasobów i kompetencji osoby. Te negatywne doznania uruchamiają motywację do zmiany sytuacji bądź też własnych sposobów radzenia sobie z nieznanymi bodźcami. W pierwszej kolejności jednostka wykorzystuje najczęściej różne mechanizmy obronne, takie jak np. zaprzeczanie, izolacja, unikanie, które manifestują się w formie wrogości, cynizmu czy kompulsywnego altruizmu (Kim 1995, s. 177). Mają one na celu psychiczną ucieczkę przed antycypowanym lub już doświadczanym stresogennym zdarzeniem.

Jeśli mechanizmy obronne okażą się nieskuteczne, to w dalszym etapie ludzie decydują się na twórcze przekształcenie zewnętrznego środowiska oraz własnych sposobów radzenia sobie z jego wymaganiami. Dzięki procesowi uczenia się zaczynają spostrzegać sytuację w nowym kontekście, przypisują jej nowe znaczenia, patrzą na nią – jak pisze Kim – „nowymi oczami” (Kim, Ruben 1988, s. 308). Tym samym poszerzają zasób swoich kompetencji społecznych i kulturowych, co pozwala na lepszą adaptację do nowego otoczenia. W konsekwencji, dzięki tej unikalnej ludzkiej zdolności do wytwarzania nowych sensów, odzyskują na pewien czas utraconą równowagę – aż do kolejnej konfrontacji z warunkami, w stosunku do których nie mają wystarczających narzędzi poznawczych, emocjonalnych i behawioralnych. Zdaniem Kim, ludzie nieustannie przechodzą przez cykl, który określa mianem dynamiki stres – adaptacja – wzrost. W przeciwieństwie do spostrzegania komunikacji międzykulturowej przez pryzmat problemów i konfliktów, Kim twierdzi, że szok kulturowy oraz będący jego wynikiem stres, stanowią niezbędny warunek dla rozwoju osobowości i zdobycia większych kompetencji kulturowych. Nie chodzi zatem, zdaniem badaczki, o minimalizowanie szoku kulturowego. W świetle jej koncepcji należy raczej stwierdzić, że tylko stresogenne doświadczenia wyzwalają wystarczającą

¹ Współcześnie podejście to reprezentują zwłaszcza teorie radzenia sobie ze stresem, tzw. perspektywa kulturowego uczenia się oraz teoria identyfikacji społecznej (por. np. Chutnik 2007).

motywację do przedefiniowania dotychczasowych sposobów funkcjonowania społeczno-kulturowego, a tym samym do rozwoju osobowości.

Przykładem takich kryzysowych zdarzeń, niezbędnych dla rozwoju osobowości, jest sytuacja komunikacji międzykulturowej. Przy czym, według Kim, prawidłowości przez nią wskazywane, ujawniają się najbardziej podczas długotrwałej relacji. Badaczka przyjmuje poznawczą definicję komunikacji jako procesu dekodowania i kodowania informacji niezbędnej do funkcjonowania w środowisku (Kim, Ruben 1988, s. 307). Uważa, że komunikacja międzykulturowa nie stanowi jakiegoś odrębnego rodzaju komunikacji, zachodzą w niej te same zależności, co w innych typach. W tekście *Komunikowanie się z obcymi: spojrzenie na komunikację międzykulturową* pisze wraz z Gudykunstem:

Komunikacja z ludźmi z naszego kręgu kulturowego, z ludźmi innych ras czy grup etnicznych i z ludźmi z innych kultur opiera się na tych samych procesach.

Komunikacja w owych sytuacjach może różnić się głębokością, ale nie rodzajem. (Gudykunst, Kim 2002, s. 538)

Innymi słowy: ogólny proces komunikacji i prawidłowości nim rządzące są takie same dla różnych typów przekazu informacji. Natomiast różnica dotycząca komunikacji międzykulturowej, ma wynikać zdaniem Kim z głębi oddziaływań kulturowych, manifestujących się poprzez odmienne wzorce komunikacyjne (por. Kim, Ruben 1988, s. 305).

To ostatnie stwierdzenie może pozostawać, moim zdaniem, w sprzeczności z poglądem o jednakowych mechanizmach i procesach w zakresie komunikacji. Co interesujące, argumentacja Kim idzie w kierunku podkreślania wagi determinant kulturowych i głębi reorganizacji, którym podlegają jednostki uczestniczące w spotkaniu międzykulturowym. Tym samym wskazuje bardziej na specyfikę komunikacji międzykulturowej, niż na unifikację mechanizmów porozumiewania się.

Poparcie dla tego wniosku stanowią wypowiedzi Kim dotyczące enkultracji. Badaczka zauważa, że w trakcie tego procesu jednostki nabywają reguły kategoryzacji zjawisk, które cechują się znacznym stopniem nieświadomości oraz ograniczają naszą zdolność do doświadczania fenomenów spoza własnej kultury. Jako „kulturowy imprinting” ludzkiego umysłu pozostają one niekwestionowanym oraz nierozpoznanym mentalnym „rusztowaniem”, aż do momentu konfrontacji z odmiennym układem kategorii. Każde podważenie norm i reguł przejętych we wczesnym dzieciństwie i reorganizacja struktury mentalnej jest dla jednostki przeżyciem stresującym (por. Kim, Ruben 1988, s. 309). Wielkość stresu oraz zaburzeń psychofizjologicznych będących jego manifestacją jest najczęściej wprost proporcjonalna do różnic kulturowych: może zatem przejawiać się w formie od lekkiego dyskomfortu aż do znacznej dezintegracji osobowości skutkującej trwałymi zaburzeniami psychicznymi (por. więcej na ten temat np. Chutnik 2007). Pomimo tak dojmujących dla indywiduum konsekwencji kontaktu międzykulturowego, Kim optuje za poglądem, że nawet czasowa dezintegracja

osobowości stanowi doświadczenie konstruktywne, skutkujące rozwojem osobistym oraz wzrostem kompetencji kulturowych. Frustracja i przeżywane cierpienie, związane z konfliktami poznawczymi, afektywnymi i dezorientacją w zakresie zachowań, pobudzają jej zdaniem do twórczości i uczenia się (Kim, Ruben 1988, s. 311). Jednostki zostają zmuszone do przepracowania starych sposobów funkcjonowania oraz (przynajmniej czasowej) akomodacji nowych wzorców kulturowych. Dzięki tym psychicznym przekształceniom możliwe jest odzyskanie względnej równowagi. Swoje stanowisko Kim wspiera m.in. koncepcją dezintegracji pozytywnej autorstwa polskiego psychologa Kazimierza Dąbrowskiego, według którego dezintegracja osobowości stanowi niezbędne stadium rozwojowe. Pozytywne przejście różnych etapów dezintegracji prowadzi do ukształtowania nowej, w pełni podmiotowej, samodoskonalącej się i empatycznej jednostki (por. np. Dąbrowski 1984, s. 68).

Badaczka rejestruje podobne przemiany w strukturze osobowości uczestników komunikacji międzykulturowej. Na poziomie poznawczym manifestują się one pogłębionym rozumieniem innych ludzi, zanikiem perspektywy etnocentrycznej na rzecz metakontekstualnej oraz akceptacją różnic kulturowych (Kim, Ruben 1988, s. 314). W sferze emocjonalnej i behawioralnej mogą ujawnić się takie zdolności i atrybuty dojrzałej osobowości, jak większa otwartość, wrażliwość międzykulturowa, empatia oraz odporność psychiczna (Kim 1995, s. 186-187). Ponadto dynamika ukierunkowana na odzyskanie wewnętrznej równowagi i harmonii może zaowocować kongruencją, czyli osiągnięciem zgodności i integracji procesów poznawczych, afektywnych i behawioralnych.

Kolejna zmiana dotyczy tożsamości indywiduum. Pogłębione interakcje międzykulturowe prowadzą do ukształtowania się tożsamości wielokulturowej, której rozumienie Kim przyjmuje za Peterem Adlerem:

[...] bazuje nie na „przynależności”, która implikuje posiadanie lub bycie posiadany przez kulturę, lecz na stylu samo-świadomości zdolnym do negocjowania ciągle nowych formacji rzeczywistości. (Cyt. za: Kim, Ruben 1988, s. 313)

Według Adlera jednostka wielokulturowa „żyje na granicy”. Nie jest całkowicie częścią swojej kultury, lecz nie jest także poza nią.

Reasumując, Kim ukazuje transformacje kulturowe w aspekcie doświadczeń jednostki i jej twórczej działalności. Zakłada, że charakter tych zmian jest rozwojowy. Jednocześnie wartościuje go pozytywnie jako ciąg zmian „na lepsze”. W celu konceptualizacji tych przemian stosuje aparaturę pojęciową ogólnej teorii systemów oraz psychologicznych teorii radzenia sobie ze stresem (powołuje się np. na ustalenia Lazarusa). Jednak rozpatruje owe procesy w odniesieniu do ponadjednostkowej sfery znaczeń, której psychologiczne koncepcje generalnie nie uwzględniają.

Determinacja zmian kulturowych według Jerzego Kmity

Jerzy Kmita spostrzega zmianę dokonującą się w kulturze jako rezultat przekształceń zachodzących w warunkach obiektywnych praktyki społecznej. Na warunki obiektywne składają się dwa rodzaje czynników. Pierwszy z nich stanowi określony poziom rozwoju sił wytwórczych, czyli techniczne środki produkcji, zasoby surowcowe oraz wiedza technologiczna (zob. Kmita 1985, s. 18). Drugi czynnik to stosunki produkcji rozumiane jako

[...] wszelkie te relacje ekonomiczne, które składają się na fakt władania, zwykle uregulowanego prawnie, środkami produkcji przez określoną część społeczeństwa.

Rozdział owych środków wyznacza klasy społeczne. (Kmita 1985, s. 18)

Wynika z tego, że warunki obiektywne ujęte są przez Kmitę zasadniczo na sposób nieprzyrodniczy. Co więcej, utożsamia podstawowy, obiektywny kontekst ludzkich działań nie z szeroko rozumianą rzeczywistością, lecz przede wszystkim z relacjami o charakterze ekonomicznym. Samą praktykę społeczną Kmita ujmuje jako ogół ludzkich czynności subiektywno-racjonalnych, nastawionych na odtwarzanie i transformację tak specyficznie określonych warunków obiektywnych. Transformacja tych warunków, dokonująca się w efekcie działań społecznych, determinuje z kolei funkcjonalnie pojawienie się nowych typów działań oraz/lub stanowiącego ich „społeczny regulator” zespołu nowych przekonań normatywnych i/lub dyrektywalnych.

Według Kmity nowe przekonania, które mogą pojawić się jako reakcja na zmianę w obiektywnej rzeczywistości, zdeterminowane są w aspekcie genezy przez wcześniejsze chronologicznie zespoły przekonań (tradycję kulturową). Oznacza to, że nowe przekonania stanowią zawsze jakąś kontynuację, nawiązanie pozytywne bądź negatywne do stadium wcześniejszego. Tym samym zachowana jest pewna zależność aktualnej wiedzy od jej stadium wcześniejszego (Kmita 1982, s. 103). W koncepcji Kmity nie przyjmuje się zatem możliwości wytworzenia na tyle nowej formy przekonań kulturowych, która zrywałaby z dotychczasową tradycją, czy też nie stanowiłaby z nią jakiegoś związku.

W jakim stopniu mechanizm determinacji funkcjonalnej wyznaczający rozwój kultury dotyczy także zmian z mikropoziomu czyli przekształceń dokonywanych przez twórcze podmioty? Z wypowiedzi Kmity wynika, że jednostki uświadamiają sobie nieadekwatność obowiązujących dotychczas przekonań regulujących praktykę społeczną bądź/i odpowiednich sposobów działań ją konstytuujących. Wysuwają wtedy nowe, próbne propozycje takich działań lub wyznaczających je sądów kulturowych:

[...] kiedy funkcjonalność przekonań z zakresu świadomości społecznej zaczyna się dezaktualizować – na skutek tego, że kontynuacja praktyki społecznej na dotychczasowych podstawach społeczno-subiektywnych doprowadza stopniowo do przekształcenia warunków obiektywnych tej praktyki – gwarancja efektywności indywidualnej odnośnych przekonań zanika; jednostki respektujące te przekonania

coraz częściej nie osiągają zamierzonych celów. W tej sytuacji niezbędne są – dla zachowania racjonalności – innowacje polegające na tym, że bądź zaczyna się stosować („na próbę”) nowe przekonania dyrektywne, bądź nowe przekonania normatywne (albo stosuje się nowe sposoby działania dla realizacji dotychczasowych celów, albo przyjmuje się nowe cele nie zmieniając przekonań dyrektywalnych, albo wreszcie zmienia się i jedno i drugie). (Kmita 1982, s. 101-102)

Można zatem stwierdzić, że zdaniem Kmity pojawienie się nowych, pod względem konkretnej treści, przekonań stanowi właściwie wynik działań jednostek. Co więcej

[...] indywidualne respektowanie „nowych”, tj. nienależących jeszcze do świadomości społecznej, przekonań stanowi niezbędny warunek rozwoju tej świadomości, poszczególnych jej form. (Kmita 1982, s. 101).

Wskazuje zatem na wagę determinant indywidualnych w zachodzeniu określonych zmian kulturowych. Taki rodzaj determinacji określa mianem uwarunkowania indywidualistyczno-psychologistycznego. Przy czym rozumie go szeroko: (1) jako uwarunkowanie psychologiczne w tradycyjnym sensie², a także (2) jako determinację subiektywno-racjonalną, zasadniczo pomijaną przez psychologię empiryczną (por. Kmita 1991, s. 77).

Z drugiej jednak strony Kmita uważa, że uwarunkowanie indywidualistyczno-psychologistyczne nie jest w stanie wyjaśnić zjawiska powszechnej akceptacji i respektowania owych przekonań. Ustalenie tych procesów możliwe jest dla niego tylko dzięki przyjęciu perspektywy determinacji antyindywidualistyczno-funkcjonalnej. W związku z tym zakłada, że w celu wyjaśnienia danego zjawiska społeczno-kulturowego konieczne jest odwołanie się do struktur i prawidłowości ponadjednostkowych o charakterze funkcjonalnym. Jednocześnie przyjmuje, że oba rodzaje uwarunkowań: indywidualistyczno-psychologistyczne i antyindywidualistyczno-funkcjonalne nie są względem siebie opozycyjne. Pierwsze z nich wyjaśnia wytworzenie nowych, skonkretyzowanych przekonań. Z kolei zadaniem drugiego jest wyjaśnienie faktu masowego akceptowania i respektowania określonego typu przekonań:

[...] uwarunkowanie funkcjonalne jest z reguły zbyt „słabe”, aby mogło wyjaśniać powszechność konkretnych treści danego stanu kultury symbolicznej lub jej fragmentów; z reguły można za jego pomocą wyjaśniać jedynie powszechność respektowania odpowiednich typów owych treści. Co się natomiast tyczy tych treści konkretnych wszystko przemawia za tym, że zaprojektowane one być mogły jedynie przez indywidualne jednostki ludzkie. (Kmita 1991, s. 77)

Istotne dla dalszych rozważań pozostaje twierdzenie Kmity o uznaniu roli indywidualnych współdeterminant zmian kulturowych dla pełniejszego wyjaśnienia rozwoju kultury. Tym samym dopuszcza możliwość występowania takich zjawisk i procesów dotyczących jednostkowego podmiotu, które nie są

² Kmita tej kwestii dokładnie nie precyzuje, można jednak przyjąć, że za tradycyjny typ determinacji uważa się determinację przyczynowo-skutkową i funkcjonalną. Przy czym sam twórca społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury rozumie determinację indywidualistyczno-psychologistyczną jako pozafunkcjonalną.

bezpośrednio uwarunkowane przekonaniem kulturowym, a które mogą odpowiadać w pewnej części za zmiany w obrębie kultury symbolicznej (por. Kmita 1983, s. 22).

Indywidualne działanie intencjonalne a działanie kulturowe

W niniejszym paragrafie spróbuję nakreślić różnicę – na gruncie koncepcji Kmity – między indywidualnym działaniem intencjonalnym a działaniem kulturowym. Odnosząc się do tych dwóch typów działań, Kmita przywołuje rozróżnienie zaproponowane przez Josepha Margolisa: własności intencjonalnych oraz własności „Intencjonalnych”. Pierwsze z nich Margolis odnosi do intencjonalności jako własności indywidualnej świadomości, której ujęcie zostało rozwinięte w koncepcjach Brentana i Husserla, a które identyfikuje jako solipsystyczne, ahistoryczne i akulturowe (por. Margolis 2004, s. 75). Natomiast poprzez „Intencjonalność” rozumie takie cechy zdarzeń i obiektów, które

[...] wyznaczają [...] znaczenia odpowiednie dla pewnych struktur – czy też struktury znaczące – przy pomocy rozmaitych form kulturowo istotnej działalności (mowy, czynów, wytwarzania, twórczości artystycznej), tak aby odpowiednie osoby mogły wyodrębnić owe własności i obiektywnie je zinterpretować. [...] Intencjonalne równie jest kulturowemu. (Margolis 2004, s. 75)

Według Kmity rozróżnienie Margolisa zbieżne jest z jego rozumieniem działania intencjonalnego, ujętego wyłącznie z punktu widzenia jednostki oraz – w drugim znaczeniu – działania kulturowego, które „zmierza zawsze do określonego rezultatu z perspektywy wiedzy zawartej w dyrektywach i normach kultury jednoczącej daną społeczność” (Kmita 2007, s. 59). W ramach społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury Kmita szczegółowo doprecyzowuje charakterystykę działania kulturowego, w niewielkim natomiast stopniu zajmuje się opisem działania indywidualnego i jego ewentualnym odróżnieniem od czynności kulturowej. Niemniej pewne rozróżnienie można w tej kwestii przeprowadzić, gdyż – jak sam stwierdza – indywidualne działanie intencjonalne nastawione na interpretację nie musi być działaniem kulturowym (por. Kmita 2007, s. 59).

Podstawowy argument przemawiający za rozróżnieniem obu typów działań opiera się na rozumieniu świadomości indywidualnej, które Kmita przyjął w swojej koncepcji. Według niego nie stanowi ona odpowiednika świadomości społecznej, nie jest jej prostym odzwierciedleniem. Kmita ujmując ją następująco:

Z proponowanego tu przeze mnie punktu widzenia świadomość indywidualna nie jest po prostu jednostkową wersją, przepuszczonej przez indywidualny filtr psychiki, świadomości społecznej. Jest ona raczej pewną skonkretyzowaną „deformacją” tej ostatniej, w szczególności, najbardziej radykalnym przypadku, twórczą (a niekiedy psychopatyczną). (Kmita 1976, s. 219)

Samym działaniem kulturowym Kmita nazywa taką czynność, którą podmiot podejmuje z założeniem, że jej odbiorca zinterpretuje ją zgodnie z intencją nadawcy, czyli przypisze temu działaniu zamierzony przez nadawcę sens. W porównaniu do działania indywidualnego działanie kulturowe jest czynnością, którą konstytuuje wspólnota przekonań. Jednostka podejmuje dane działanie, sądząc, że z partnerem komunikacji wiąże ją wspólna wiedza o sensie tej czynności. Tylko taka wspólna, pozasubiektywna wiedza może zapewnić adekwatne odczytanie sensu działania, a co za tym idzie zagwarantować jego obiektywną skuteczność. Wiedza, która łączy uczestników komunikacji, rozumiana jest przez Kmitę szeroko. W dziedzinie symbolicznej obejmuje ona – po pierwsze – przekonania normatywne, czyli informacje dotyczące celów-wartości, jakie powinny zostać zrealizowane, oraz po drugie – przekonania dyrektywne zawierające instrukcje wskazujące sposoby osiągnięcia preferowanego celu czyli realizacji sensu³. Przy tym kulturę symboliczną wyróżnia właśnie wspomniana wyżej zależność, że związek między wykonywaną czynnością a jej sensem (celem) dokonuje się tylko wtedy, gdy istnieje określona grupa społeczna uznająca ten związek. Kmita pisze:

[...] na to więc, aby czynności symboliczno-kulturowe realizowały swe sensy, niezbędne jest, aby określona grupa osób przyjęła do wiadomości reguły wiążące owe czynności z ich sensami; mówiąc lapidarnie: odpowiedni związek między czynnościami symboliczno-kulturowymi a ich (zrealizowanymi) sensami zachodzi o tyle tylko, o ile jest uświadamiany społecznie. (Kmita 1973, s. 29-30)

Warto nadmienić, że w obszarze kultury techniczno-użytkowej znajomość powiązania między czynnością a jej celem nie wymaga odwołania się do powszechnego respektowania tego związku. Sens czynności zostanie zrealizowany niezależnie od czyjejś interpretacji. Zbiór wszystkich reguł interpretacji kulturowej używanych przez jednostkę stanowi o jej kompetencji kulturowej (por. Kmita 1973, s. 32). Prawidłowo ukształtowana kompetencja kulturowa wyraża się w treściowej zgodności przekonań żywionych przez jednostkę z odpowiednimi dla danej grupy sądami kulturowymi (por. Zamara 2001, s. 176). Najczęściej jednak zachodzą mniejsze lub większe różnice między tymi typami przekonań. W przypadku skrajnym, rozbieżność może być na tyle znacząca, że działanie jednostki zostanie odczytane przez społeczność jako niespektujące jej reguł.

Różnica jaka zarysowuje się między indywidualnym działaniem intencjonalnym a działaniem kulturowym jest w dużym stopniu względna. Zaznacza się w relacji do określonej grupy społecznej. O działaniu kulturowym można mówić tylko wtedy, gdy w danej społeczności istnieją reguły interpretacyjne mówiące o tym, jaki sens należy przypisać spostrzeżonemu działaniu. Natomiast działanie intencjonalne pozbawione atrybutu czynności kulturowej zachodzi wtedy, gdy w ramach określonej grupy brakuje odnośnych dyrektyw interpretacyjnych. Jednostka może co prawda działać z intencją, że partner interakcji adekwatnie

³ W sprawie relacji celu i sensu patrz np. Kmita 1991, s. 111-112.

zinterpretuje sens czynności, lecz gdy społeczność do której należy odbiorca, nie zna odpowiedniej reguły interpretacji kulturowej, wtedy działanie podmiotu pozostanie najczęściej albo niezinterpretowane, albo zajdzie nieporozumienie w przypisaniu sensu. W takiej sytuacji znajduje się – zdaniem Kmity – np. cudzoziemiec, który

[...] w obcym sobie środowisku kulturowym spróbuje stosować „formy” zachowania się właściwe dla [...] własnego środowiska, nieznane natomiast w owym środowisku obcym; czynność, której sensem zamierzonym przez podmiot, jest na przykład powitanie, może być wówczas zinterpretowana całkowicie inaczej, albo może nawet pozostać bez interpretacji. (Kmita 1973, s. 28)

Nie jest zatem tak, że w przypadku działania indywidualnego jednostka nie stosuje żadnych reguł kulturowych. Przeciwnie, z wyjątkiem sytuacji skrajnej dezintegracji osobowości, przynajmniej część z nich nadal jest używana (np. dotychczasowe reguły językowe wyznaczające procesy myślowe). Pozostałe okazują się jednak nieadekwatne i nieodczytywalne w aktualnie doświadczanym przez jednostkę kontekście kulturowym.

Działanie indywidualne a zmiana międzykulturowa

Niniejsza część rozważań stanowi próbę odtworzenia – na podstawie koncepcji kultury Jerzego Kmity – roli jednostki i działań indywidualnych w zmianie międzykulturowej. Refleksja nad tym zagadnieniem ma raczej postać wyciągnięcia pewnych konsekwencji czy też możliwości tkwiących w teorii Kmity niż całościowej rekonstrukcji jego poglądów. W tym celu posłużę się opisem przekształceń zachodzących w indywiduum, dokonanych przez Kim. Traktuję przy tym jej koncepcję jako jedną z propozycji teoretycznych, reprezentujących perspektywę psycho-kulturową, która może dostarczyć pewnego uzupełnienia charakterystyki zmian kulturowych o wymiar indywidualny. Wymiar uwzględniony przez Kmitę, ale – na co wskazują jego krytycy (por. Zamiara 1993) – nie zanalizowany w wystarczającym stopniu. Należy także nadmienić, że sam Kmita wspominał o komunikacji międzykulturowej okazjonalnie.

Interesująca wydaje się zwłaszcza interpretacja dezintegracji, a w konsekwencji samej zmiany, pod kątem rozróżnienia działania indywidualnego i kulturowego. Przede wszystkim można stwierdzić, że pozytywnym wpływającym z doświadczenia szoku kulturowego jest możliwość uświadomienia sobie przez jednostkę tych reguł i kodów kulturowych, do których stosowała się dotychczas automatycznie i nierefleksyjnie. Wzorce kulturowe przestają być odtwarzane i powielane nieświadomie. Część z nich jednostka może uznać za nadal obowiązujące, inne natomiast zostają zakwestionowane jako nieskuteczne ze względu na obrany cel działań. Kulturowy wzorzec działania przestaje być użyteczny, gdyż adresat błędnie je interpretuje. Im więcej reguł traci w nowym

kontekście kulturowym swoją efektywność, tym głębsza jest dezintegracja całego funkcjonowania człowieka.

W takiej sytuacji, dla zachowania racjonalności – jak pisze Kmita (o której braku świadczy nieefektywność działań), a według Kim – dla odzyskania wewnętrznej równowagi poznawczo-emocjonalno-behawioralnej, jednostka decyduje się na podjęcie nowych działań, przekraczających repertuar jej kultury. Aktywnie i różnymi metodami próbuje zrekonstruować reguły rządzące działaniem partnera interakcji. Przy czym nowe reguły mają początkowo postać reguł doraźnych, tymczasowych i próbnych hipotez, wymagających sprawdzenia pod kątem ich efektywności. W okresie „zamieszania” intencjonalne działania jednostki tracą atrybut działań kulturowych o tyle, o ile jednostki przestają respektować układ przekonań normatywno-dyrektywalnych określający ich wspólnotę, a nie rozpoznają jeszcze wystarczająco adekwatnie kodów kulturowych nowej wspólnoty. Pod wieloma względami można takim indywidualnym działaniom przypisać walor twórczych.

Dynamikę interakcji międzykulturowej można przybliżyć na podstawie wypowiedzi Kmita dotyczącej komunikacji werbalnej:

Gdyby szło tu o konwersację, powiedzielibyśmy, że obydwoj interlokutorzy uwikłani są w praktykę przekładową. [...] starać się będą przede wszystkim wykorzystać swą wiedzę o dyrektywach odniesienia przedmiotowego dla wyrażen języka wspólnotowego wypowiedzi interpretowanych, przekładanych przez siebie, ale także i wiedzę o dyrektywach odniesienia przedmiotowego dla wyrażen własnego języka wspólnotowego, w którym interpretują czy na który przekładają. Starania te będą musiały uporać się z mnóstwem komplikacji [...]. Z pewnością ich przewyciężenie wymagałoby od interpretatora pogłębienia jego wiedzy intuicyjnej o języku wspólnotowym, reprezentowanym przez niego samego, a także w przypadkach „sprzyjających”, przez osobę wygłaszającą wypowiedzi interpretowane przezeń, dalej – uchwycenia własnych odstępstw oraz odstępstw osoby wygłaszającej wypowiedzi interpretowane od norm i dyrektyw odpowiednich języków wspólnotowych [...], wreszcie [...] niezbędne byłyby liczne decyzje arbitralne w obliczu wszechobecnego niezdeterminowania empirycznego. (Kmita 1998, s. 223)

Jednostka powinna zatem odtworzyć reguły wspólnoty partnera interakcji oraz rozpoznać odstępstwa zarówno własne, jak i partnera od przekonań normatywno-dyrektywalnych obu społeczności. Wydaje się, że dla Kmita zasadniczym kryterium poprawnego odczytywania kodów odmiennej kultury, o czym świadczą jego wypowiedzi dotyczące komunikacji kulturowej, byłaby wzrastająca efektywność komunikacji, dająca się zaobserwować w postaci konkretnych zachowań (por. Kmita 1998, s. 152-153) i przynoszącą odpowiednie obiektywne rezultaty tej komunikacji. Podobnie w koncepcji Kim – adekwatność w odszyfrowywaniu reguł przejawia się w ogólnie pojętym przystosowaniu do obcej kultury, ukazanym z perspektywy psychologicznych przekształceń prowadzących do wzrostu kompetencji międzykulturowej.

Jednak Kim – z uwagi na funkcjonalistyczną w swym charakterze definicję komunikacji – pomija szereg problemów, które dla Kmita stanowią sprawę

zasadniczą. Praktycznie nie odpowiada na następujące pytania: jak dochodzi do odczytania reguł nowej kultury oraz jak przebiega proces przekształcania starych zespołów sądów kulturowych w nowe? O tym, że do takich przekształceń doszło, świadczą jej zdaniem skutki kontaktu międzykulturowego – najpierw w postaci symptomów psychofizjologicznego napięcia/stresu, a później manifestujące się większymi kompetencjami międzykulturowymi, wrażliwością, tolerancją itd. Przy tym fenomen zrozumienia innej kultury traktuje jako analogiczny do odkryć naukowych, czy też oświecenia religijnego, co wskazuje na jakąś formę poznania intuicyjnego. Jednak sam proces nie został opisany.

Podsumowując, w niniejszym tekście podjęłam się analizy relacji między działaniem indywidualnym a kulturowym w kontekście zmiany międzykulturowej. Podstawę rozważań stanowiła społeczno-regulacyjna koncepcja kultury Jerzego Kmity, do której spróbowałam zastosować ustalenia zawarte w teorii komunikacji międzykulturowej autorstwa Young Yun Kim. Obie koncepcje reprezentują moim zdaniem odmienne, aczkolwiek w pewnym sensie uzupełniające się perspektywy na kwestię zmiany międzykulturowej, roli jednostki oraz działań przez nią podejmowanych. Poparcie dla takiej opinii dostarcza pogląd Kmity dotyczący dwóch typów warunkowania: opartego, bądź na stanowisku indywidualizmu metodologicznego bądź na antyindywidualizmie metodologicznym. W tej kwestii Kmita twierdzi, że oba typy uwarunkowań nie są wzajemnie sprzeczne:

[...] obydwie typy uwarunkowań mogą być stosowane (i bywają stosowane) równolegle, bowiem nie kolidują ze sobą logicznie. Uwarunkowanie pierwsze usiłuje wskazać indywidualne pochodzenie poszczególnych treści kultury symbolicznej, uwarunkowanie drugie usiłuje wskazać społeczne powody respektowania powszechnego pewnych transformacji tych treści. (Kmita 1991, s. 79)

Kim, podejmując problem zmiany kulturowej w kontekście przekształceń zachodzących w samej jednostce, optuje zasadniczo za perspektywą opartą na indywidualizmie metodologicznym. W tym celu odnosi się szeroko do aparatu pojęciowego psychologii, który próbuje powiązać z refleksją dotyczącą kulturowej determinacji ludzkiego funkcjonowania. Choć trzeba przyznać, że ten ostatni rodzaj determinacji zdaje się sprowadzać do relacji między jednostkami, co jest charakterystyczne dla zakładanego indywidualizmu. Z kolei społeczno-regulacyjna koncepcja Kmity, dostarczająca interpretacji zjawisk z makropoziomu, pozwala na głębszą analizę zmiany jako obiektywnego skutku rozpowszechniania się w danej wspólnotce nowych działań i regulujących je, nowych przekonań normatywno-dyrektywalnych. Jednocześnie wyraźnie wskazuje, że nowe pod względem konkretnej treści przekonania i działania są dziełem twórczych jednostek, motywowanych zwłaszcza zachowaniem własnej racjonalności. Sytuację komunikacji międzykulturowej można także zinterpretować w świetle koncepcji Kmity jako predysponującą do twórczych i w pewnej mierze autonomicznych działań indywidualnych.

Literatura

- Banaszak G., Kmita, J. (1991), *Spoleczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Instytut Kultury, Warszawa.
- Chutnik, M. (2007), *Szok kulturowy. Przyczyny, konsekwencje, przeciwdziałanie*, Universitas, Kraków.
- Dąbrowski, K., (1984), *Funkcje i struktura emocjonalna osobowości*, Ośrodek Higieny Psychiczej dla Ludzi Zdrowych, Lublin.
- Gudykunst W.B., Kim Y.Y. (2002), *Komunikowanie się z obcymi: spojrzenie na komunikację międzykulturową*, przeł. J. Rączaszek, [w:] J. Stewart, *Mosty zamiast murów. O komunikowaniu się między ludźmi*, przekład: J. Suchecki, P. Kostyło, J. Kowalczevska, J. Rączaszek, A. Kochońska, J. Doktor, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 524-539.
- Kim, Y.Y., (1995), *Cross-cultural adaptation. An integrative theory*, [w:] R.L. Wiseman (ed.), *Intercultural communication theory*, Sage Publications, Thousand Oaks CA, s. 170-193.
- Kim, Y.Y., Ruben, B.D., (1988), *Intercultural Transformation. A Systems Theory*, [w:] Y.Y. Kim, W.B. Gudykunst (eds.), *Theories in Intercultural Communication*, Sage Publications, Newbury Park – Beverly Hills – London – New Delhi, s. 299-321.
- Kmita, J. (1973), *Wykłady z logiki i metodologii nauk. Dla studentów wydziałów humanistycznych*, PWN, Warszawa.
- Kmita, J. (1976), *Szkice z teorii poznania naukowego*, PWN, Warszawa.
- Kmita, J. (1982), *O kulturze symbolicznej*, Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury, Warszawa.
- Kmita, J. (1983), *Kultura jako rzeczywistość myślowa*, [w:] T. Kostyrko (red.), *Teoria kultury a badania nad zjawiskami artystycznymi*, Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury, Warszawa, s. 15-30.
- Kmita, J. (1985), *Kultura i poznanie*, PWN, Warszawa.
- Kmita, J. (1998), *Jak słowa łączą się ze światem*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań.
- Kmita, J. (2007), *Konieczne serio ironisty. O przekształcaniu się problemów filozoficznych w kulturoznawcze*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Margolis, J. (2004), *Czym, w gruncie rzeczy, jest dzieło sztuki? Wykłady z filozofii sztuki*, Universitas, Kraków.
- Zamiara, K. (1993), *Konstrukcja podmiotu w społeczno-regulacyjnej teorii kultury*, [w:] K. Zamiara (red.), *Humanistyka jako autorefleksja kultury*, CIA Books, Poznań, s. 63-71.
- Zamiara, K. (2001), *Partycypacja kulturowa – punkt widzenia behawioryzmu oraz społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury*, [w:] B. Kotowa, J. Sójka, K. Zamiara (red.), *Kultura jako przedmiot badań. Studia filozoficzno-kulturoznawcze*, Humaniora, Poznań.

Arleta Chojniak

The Individual in the Process of Cultural Change

Abstract

The aim of this paper is to reconstruct the role of individual in the cultural transformation contained in two conceptions: the socio-regulatory conception of culture proposed by Jerzy Kmita and Young Yun Kim's conception of intercultural transformations. In the first part I present Kim's perspective of individual changes as a result of intercultural interactions. Next, I describe the concept of cultural change from the anti-individualistic view of Kmita's theory. This will enable the attempt to reconstruct – in the framework of Kmita's conception – the relation between individual and cultural action and the role of individual during cultural transformations.

Keywords: cultural transformation, individual action, cultural action.

