



UNIwersytet im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu
Wydział Nauk Społecznych

**CZŁOWIEK
I SPOŁECZEŃSTWO**

tom

XXX

My i oni

**Interdyscyplinarne
obrazy wielokulturowości**

**Redakcja naukowa
Hanna Mamzer**



POZNAŃ 2010

Projekt okładki i stron tytułowych

EWA WĄSOWSKA

Redaguje zespół w składzie:

ZBIGNIEW BLOK, ZBIGNIEW DROZDOWICZ, WALDEMAR DOMACHOWSKI, MARIAN GOLKA,
HANNA MAMZER (SEKRETARZ ZESPOŁU), KRYSZYNA ZAMIARA (REDAKTOR NAUKOWY SERII)

Wydanie publikacji dofinansowane przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Recenzent: PROF. DR HAB. TOMASZ ZARYCKI

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2010

Redaktor

ELŻBIETA PIECHOROWSKA

Redaktor techniczny

DOROTA BOROWIAK

Łamanie komputerowe

DANUTA KOWALSKA

ISBN 978-83-232-2120-3

ISSN 0239-3271

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersytetu IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
61-701 POZNAŃ, ul. A. Fredry 10

www.press.amu.edu.pl e-mail: press@amu.edu.pl

Wydanie I. Nakład 350 egz. Ark. wyd. 13,50. Ark. druk. 10,625

DRUK I OPRAWA: ZAKŁAD GRAFICZNY UAM, POZNAŃ, UL. WIENIAWSKIEGO 1

SPIS TREŚCI

Wstęp (HANNA MAMZER)	7
ANDRZEJ PANKALLA, ANNA WNUK <i>Psychologia (trans)kulturowa naszych czasów</i>	9
EWA KAWIECKA <i>Wielokulturowość i tożsamość w świetle problemów współczesnej antropologii społeczno-kulturowej</i>	25
SEBASTIAN TOMASZ KOŁODZIEJCZYK <i>Pluralizm jako wartość i jako antywartość. Filozoficzne tło życia społecznego</i>	35
AGNIESZKA ALEKSANDRA JASZCZAK <i>Wielokulturowe kraje (obrazy)</i>	63
DOBROCHNA HILDEBRANDT-WYPYCH <i>Razem, a jednak osobno – zmieniające się cele holenderskiej polityki integracji szkolnej mniejszości etnicznych</i>	81
IZABELA CZERNIEJEWSKA <i>Język jako brama do społeczeństwa polskiego. O zmaganiach edukacyjnych imigrantów</i> .	99
ALEKSANDRA BILEWICZ <i>Próba asercji. O nadawaniu nowych znaczeń tożsamości etnicznej Żydów sefardyjskich</i>	117
PAWEŁ ZAJAS <i>„L’Afrique qui disparaît, l’Afrique qui n’est pas”. O wizualnej tożsamości Afryki Południowej</i>	137
MICHAŁ BILEWICZ, NATALIA DUDEK <i>Nasze zbrodnie ≠ ich zbrodnie. Potoczne wyjaśnienia historycznych mordów w Pawłokonie</i>	155

go. Konfrontacja ze zmieniającym się otoczeniem prędzej czy później wymusza konfrontację z samym sobą i swoimi cechami. Kontakt z zewnętrzną odmiennością jest chyba najlepszą drogą poznania wewnętrznej stałości cech podmiotu.

W ten oto sposób poznawanie różnic kulturowych staje się przyczynkiem do ogólnego poznania samego siebie. Potraktowanie tego zdania jako metafory pozwala na jeszcze jedną rzecz: na wskazanie, że intelektualna mobilność poza granice własnej dyscypliny badawczej przyczynia się nie tylko do wzbogacenia opisu przedmiotu badanego, ale przyczynia się też oczywiście do poszerzenia poznawczych horyzontów podmiotu poznającego. Stąd w tekstach niniejszego tomu niejednokrotnie pojawia się sugestia, by dana dziedzina humanistyki, otwierając się na wielokulturową rzeczywistość, posługiwała się różnorodnymi narzędziami poznawczymi, nie obawiając się zapożyczeń od dziedzin innych. Nie obawiając się meta-wielokulturowości.

Hanna Mamzer

ANDRZEJ PANKALLA, ANNA WNUK

PSYCHOLOGIA (TRANS)KULTUROWA NASZYCH CZASÓW

ABSTRACT. Pankalla Andrzej, Wnuk Anna, *Psychologia (trans)kulturowa naszych czasów* [Contemporary trans-cultural psychology]. *My i oni. Interdyscyplinarne obrazy wielokulturowości* [We and They. Interdisciplinary pictures of multiculturalism] edited by H. Mamzer - „Człowiek i Społeczeństwo”, vol. XXX, Poznań 2010, pp. 9-23. Adam Mickiewicz University Press. ISBN 978-83-232-2120-3. ISSN 0239-3271.

The article is an attempt at presenting a conception of transcultural psychology inspired by Wolfgang Welsch's notion of transculturality. Living in the world pervaded by pluralism, migration, global change it is becoming increasingly difficult to describe our contemporary experiences as essential, integral and unified. Transculturality is a consequence of an inner differentiation and complexity of modern cultures. In this paper we are presenting the conception which tries to re-think main psychological problems in a new way. We suggest psychology to be more open to diverse discourses, different transitions, connections and transformations, precisely - to be transcultural. This new proposition seems to be required if we intend to encompass a number of ways of life and also try to understand new forms of *psyche* which emerge in a *in-between* space.

Andrzej Pankalla, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Instytut Psychologii, ul. Szamarzewskiego 89c, 60-568 Poznań, Poland. email: inkantacje@gmail.com

Anna Wnuk, absolwentka kulturoznawstwa UAM

Nauki o kulturze informują nas w ostatnich dekadach, że współczesny świat daje się opisać, posługując się językiem wielości i form przechodnich. Jesteśmy bowiem objęci ruchomym splotem różnorodnych narracji. Stajemy wobec wyzwania nieustannego przekraczania treści naszych psychokulturowych wyobrażeń. Coraz częściej świat naszych pragnień, doświadczeń, tożsamości to świat wielu kultur. Człowiek, w tym badacz, jako istota psychiczna i kulturowa bardziej niż kiedykolwiek uświadamia sobie konstruktywistyczny wymiar swojego uczestnictwa w kulturze.

Świat w którym konfrontowane są rozmaite idee, wartości, w którym bez przerwy zderzają się różne światopoglądy wydaje się wymuszać na nas stawianie sobie pytania „kim jestem?” czy może częściej „kim bywam?” Zamieszkujemy w hiperprzestrzeniach, które przekształcają pojęcie miejsca kulturowego i związanej z nim zbiorowej oraz jednostkowej tożsamości. Deterytorializacji podlegają znaczenia, towary, wzory kulturowe, a nawet

izolowane dotąd społeczności i całe kultury. Przemieszcza się człowiek, a wraz z nim barwne kompleksy doświadczeń i przeżyć. Na potrzeby tego ruchu tworzą się nowe przestrzenie, szlaki, wymiary psychokulturowe. Nie wystarczy nam posługiwać się tradycyjnym pojęciem mapy, nawigacji, podróży, wycieczki czy wyprawy, ponieważ często nie musimy ruszać się z miejsca, by doświadczyć przepływu kulturowego i uczestniczyć w pejzażach psyche i kultury (*psychescapes*). W znaczącym stopniu proces ten jest intensyfikowany przez media i kreowany przez nie szeroko pojęty rynek wartości, symboli i usług. Tak więc proces komunikacji, transmisja oraz translacja wyobrażeń kulturowych staje się kluczem do opisu współczesnego człowieka i budowania adekwatnej/aktualnej psychologii.

Kondycję człowieka wpisanego w tak złożoną semantycznie przestrzeń kulturową (najintensywniej przejawiającą się w miastach) określa się mianem 'trans-bycia', ponieważ jest ono umiejscowione w 'scenografii przejścia' (por. Sławek 1997). Ta 'wszędobylskość' zmienności kulturowej zostaje uwewnętrzniona przez podmiot jako topograficznie nieuchwytnie 'bywanie', prowokując tym samym bezsensowność prób utożsamiania się z nienaruszonym, dla wielu źródłem bezpieczeństwa – *locum*. Jak pisze Aleksandra Kunce: „Musimy nieustannie lokować w jakichś przestrzeniach to, co nas spotyka. Pochłania nas umiejscowienie: siebie, innych, zdarzeń, rzeczy [...]. Jednocześnie nasze *lokum* jest ciągle dyslokowane” (Kunce 2007, s. 79-80).

W związku z rozwojem globalnych mediów na niespotykaną dotąd skalę, jesteśmy utożsamiani z *homo communicans*. Wspólnota znaczeń, która jest warunkiem komunikacji, chociażby w Internecie, ma hybrydyczną naturę. Fakt, że powstaje coraz więcej wirtualnych wspólnot, które tworzą swe własne języki oraz nieformalnych grup miejskich (tzw. plemienie; por. Maffesoli 2008), znacząco podkreśla złożoność, pozornie jednorodnych, systemów znaczeń. Nowe media i kultura sieci przyczyniają się do otwarcia drogi przekazowi jednostkowemu. Świadomość kulturowa przekształca się, pojawiają się pęknięcia i otwarte przestrzenie wymiany – opowieści snute na płaszczyźnie transkulturowej. Komunikację międzyludzką coraz częściej opisuje się poprzez zapośredniczenie, symultaniczność, interaktywność, immersyjność czy polifoniczność. Każdy z tych przymiotów informuje nas o fuzji różnorodnych głosów psychokulturowych. Budowana w oparciu o nie tożsamość mierzy się z wielością w sobie, a doświadczenie pojedynczego człowieka rozbudowane jest o nowe przeżycia i nowych, często tymczasowych „współplemieńców”.

Również w nauce odpowiedzią na współczesne procesy globalnej zmiany, pluralizm, migracje, medialne przepływy różnorodnych idei zdaje się być coraz bardziej rozpowszechniony dyskurs tożsamościowy. Kwestia tożsamości wzbudza zainteresowanie zarówno filozofów, socjologów, kul-

turoznawców, wreszcie i psychologów. Jedną z ciekawszych filozoficznych propozycji odpowiadających na tak rozpoznaną rzeczywistość jest koncepcja transkulturowości Wolfganga Welscha. Filozof wychodzi z założenia, że stanowi ona projekt, który najbardziej oddaje specyfikę naszych czasów¹, a zdaniem autorów może być niezwykle przydatna dla współczesnego psychologa (kulturowego). Celem tego tekstu jest przybliżenie myśli tego słynnego filozofa kultury ponowoczesnej, ze szczególnym uwypukleniem tych jej treści, które dotyczą zainteresowań i działań praktycznych psychologa.

PSYCHOLOGIA A TRANSKULTUROWOŚĆ

Nieadekwatność istniejących koncepcji, w których kulturę rozpatruje się jako twór zamknięty, niezależny i jednorodny wewnętrznie, skłoniła Welscha do zaproponowania koncepcji transkulturowości, w której wprowadza w miejsce idei całościowych kultur ideę sieci kulturowych (Welsch 1998a). Akcentuje fakt pierwotnego różnicowania kultur, bowiem żadna kultura nie jest (i nie była) jednorodna ani czysta. Transkulturowość nie zakłada relacji pomiędzy kulturowymi całościami, to poszczególne elementy sieci przenikają się wzajemnie. Konsekwencją tego jest proces hybrydyzacji kultur, w którym treści innych kultur stają się treściami naszej kultury. Zanika w tym momencie rozróżnienie na obce i nasze, a pojawia się pojęcie bliskości. Pozwala uznać za swoje to, co odczuwamy jako bliskie, niezależnie od miejsca pochodzenia czy przynależności.

Zjawisko transkulturowości, w odróżnieniu od wielokulturowości czy międzykulturowości, oznacza trwałe połączenie wzorów wielu kultur w wyniku przenikania, które przyjmuje postać hybrydy, z której nie da się wyróżnić poszczególnych elementów. Transkulturowość uwalnia nas od sztucznych podziałów, dialog lub nawet polilog zachodzi na innym poziomie, pozostawia przestrzeń 'pomiędzy' i wnosi dodatkowy element – 'trans' czyli przekroczenie. Spotkanie, rozmowa możliwe są poza granicą, na przykład na nowym wspólnym terenie. Obrazowo można by to zjawisko porównać do rodzaju płynnej mozaiki, w której każdy element może zmienić swoje miejsce albo stopić się z innym, tworząc nową jakość. Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest to, że te same kluczowe dla społeczeństw problemy, stany świadomości, mity, symbole, narracje występują dziś równocześnie w kulturach, które uważano dawniej za całkowicie odmienne. Prowadzi to do zdiagnozowania istniejących tworców kulturowych jako hybryd, 'transkulturowych mieszańców', które zastąpiły monokultury. Na

¹ Warto dodać, że Welsch dopatruje się śladów transkulturowości również w innych okresach historii kultury. Nie mają one jednak tak znaczącego wpływu i zasięgu, jak obecnie.

takiej zasadzie dzieła/mity/symbole powstałe w innych kulturach mogą nas fascynować, nawet jeśli nie do końca rozumiemy ich kulturowy kontekst, gdyż zdają się już kryć w sobie pewien transkulturowy potencjał. Welsch w swoich rozważaniach wychodzi od koncepcji kultury, ale nie jest to tylko kultura rozumiana etnicznie. Transkulturowość może dotyczyć kultury miejskiej, medialnej, alternatywnej, artystycznej czy wreszcie ekonomicznej. Zmiany te dotyczą nie tylko wytworów kultury popularnej, ale także wysokiej, przekładają się z sytuacji wyjątkowych na życie codzienne.

Osadzając swoje rozważania w filozofii podmiotu, Welsch zauważa, że filozofia ta realizowała się zazwyczaj w normowaniu tego, co indywidualne, w uprzywilejowaniu uniwersalnego. W psychologii – choć nieraz wspomina się, iż jako nauka dotyczy ona jednostkowego życia psychicznego – zaobserwować można podobny proces. Indywidualny podmiot postrzegany jest jako reprezentant pewnego ogólnego wzoru, który – w ramach samorozwoju – domaga się realizacji. Stwierdzenie uniwersalnego potencjału człowieczeństwa ujawnia swój dyskryminujący charakter, gdy ewentualne konflikty rozstrzyga na rzecz uniwersalności i na niekorzyść indywidualności, bowiem uprzywilejowanie tego, co uniwersalne okazuje się często uprzywilejowaniem lokalnego partykularyzmu. Nie przygotowana na wyzwania płynnej nowoczesności (por. Bauman 2006) psychologia kurczowo trzyma się zabiegu redukcji. Sprowadza zupełnie nowe zjawiska kulturowe jedynie do procesów czy zjawisk psychologicznych, etykietuje lub najczęściej, na sposób psychiatryczny, patologizuje te zjawiska. Koncepcję Wolfganga Welscha można potraktować jako propozycję dla psychologii, której zadaniem byłoby wychodzenie, a tym samym otwieranie swoich granic na współczesną rzeczywistość w jej rozmaitych, w tym transkulturowych, przejawach. Welsch pisze: „Tylko zdolność do transkulturowego przekraczania barier zagwarantuje nam posiadanie tożsamości i kompetencji wymaganych przez przyszłość” (Welsch 1998a, s. 209). Warto się zastanowić nad możliwym odniesieniem tej dyrektywy do budowania tożsamości psychologii jako nauki.

TRANSKULTUROWA TOŻSAMOŚĆ A PODMIOT TRANSWERSALNY

Wolfgang Welsch zajął się również dogłębną analizą podmiotowości kształtującej się w opisanym przez niego świecie. Swoją refleksję osadził z jednej strony we wnikliwej lekturze dziejów podmiotowości, z drugiej – w kontekście pluralizacji współczesnej kultury. Za Paulem Valéry wskazuje, że zewnętrzny pluralizm społeczny powoduje wewnętrzny pluralizm jednostki. Kształtowanie tożsamości dokonywało się zawsze w binarnej relacji

ja – inny, bądź swój – obcy. Tymczasem zanik sztywnych podziałów na swojskie i obce sprawia, że jednostka samodzielnie dokonuje wyboru, co uznać za własne. Stykając się z innymi stylami życia mamy nie tylko możliwość zauważenia rozbieżności, ale także okazję do dokonania powiązań. „Pracowanie nad własną tożsamością coraz częściej staje się pracą nad integracją wielu komponentów o różnym pochodzeniu kulturowym” – pisze Welsch (Welsch 1998a, s. 209), co wymaga zdolności do przyłączeń i przeobrażeń. Następstwem tego jest nowy rodzaj różnorodności. Bowiem, jak pisze Welsch, poszczególne osoby, nadając rozmaite kształty kulturowym wzorom, przyczyniają się do wzrostu heterogeniczności. Transkulturowe sieci różnią się nie tylko poszczególnymi elementami, lecz także swoją strukturą, gdyż nawet te same elementy, ale odmiennie zestawione, powodują różne kompozycje.

Ponowoczesne koncepcje obecne w filozofii czy socjologii zwracają uwagę, iż tożsamości nie uzyskujemy już przez odkrycie naszej prawdziwej istoty (jeden z mitów psychoanalizy czy psychologii humanistycznej), zawartej w nas samych, a która odpowiadałaby za stabilność i niezmienność. Konieczne staje się samodzielne konstruowanie, rekonstruowanie bądź dekonstruowanie tożsamości z dostępnych elementów. Dla Anthony'ego Giddensa istotnym aspektem takiego tworzenia narracji tożsamościowej jest refleksyjność (Giddens 2001). Tożsamość jako projekt refleksyjny realizowana jest na odpowiedzialność jednostki, zależy od jej zdolności do podtrzymania ciągłości określonej narracji biograficznej.

Większość koncepcji wypracowanych w psychologii, w tym najczęściej przywoływana Erika Eriksona, również podkreślają aktywny udział jednostki w kształtowaniu własnej tożsamości. Wartością ujęcia Eriksonowskiego jest umieszczenie rozwoju tożsamości w kontekście kulturowym. Jednak, jak wskazuje Wolfgang Welsch, nieadekwatne wydaje się ujmowanie tożsamości jako niezmiennej, stabilnej i trwałej – esencjalnej. Główny kryzys tożsamości Erikson lokuje w okresie dorastania, jego pozytywne rozwiązanie świadczyć ma o porzuceniu wielorakich identyfikacji i być podstawą do stworzenia jednolitej struktury tożsamościowej (Erikson 2004, s. 109-118). Przyjęcie takiego rozumienia zdaje się pomijać fakt zmieniania się tożsamości lub raczej uznaje swobodne przemiany za zagrożenie dla jej spójności. Zmieniać można się tylko w jasno określonych ramach, wyznaczonych przez ustalone prawidłowości. Specyficzne dla psychologii jest także ujmowanie zagadnienia tożsamości w kategoriach normy i patologii. Zatem rozproszenie ról bądź pomieszanie tożsamości wskazywać będzie właśnie na patologię.

Dochodzimy tu do ważnego stwierdzenia, że nie wystarczy *poczucie* danej jednostki, że oto posiada ona jakąś tożsamość. Musi ona bowiem jeszcze

zostać uznana przez kogoś z zewnątrz, inną osobę lub znaczące grupy (najczęściej społeczeństwo). Bez uznania trudno mówić o uzyskaniu czy utrzymaniu tożsamości. Jak podaje Tomasz Grzegorek, szczególnie w psychiatrii funkcjonuje pojęcie 'tożsamości' rozumianej jako te właściwości, których ważność uznawana jest nie przez tegoż człowieka (którego tożsamość dotyczy), lecz przez kogoś z zewnątrz (Grzegorek 2000, s. 60).

Równoległy nacisk na indywidualizm i pluralizm, zakładający tolerancję wobec różnorodności, pozornie legitymizuje wielorakie tożsamości i style życia. Tak subiektywnie konstruowana biografia bywa jednak krucha i fragmentaryczna. Idąc za rozróżnieniem Paula Ricoeura, iż tożsamość jest tym, co odróżnia nas od innych (łac. *ipse*, franc. *ipséité*), a jednocześnie, mimo upływu czasu, pozwala nam zachować stałe rozpoznawalne cechy (łac. *idem*, franc. *mêmeté*), można stwierdzić, że dzisiejsze tożsamości wydają się chwiejne ze względu na ten drugi składnik. Zygmunt Bauman stosuje metaforę płynności w opisywaniu struktur społecznych. Jego zdaniem, charakteryzuje ona nową fazę nowoczesności, a idąc dalej tym tropem można posłużyć się tymże pojęciem, opisując ponowoczesną (czy późno nowoczesną) tożsamość. W takiej sytuacji odmowa szacunku lub błędne uznanie może powodować krzywdę, może być formą opresji, uwięzienia kogoś w fałszywym, wykrzywionym i zredukowanym sposobie istnienia. Zatem dla płynnej tożsamości właściwe uznanie okaże się najwyższą stawką.

Również Kenneth Gergen w swoich licznych artykułach postuluje porzucenie ujęcia esencjalistycznego w mówieniu o tożsamości. Rozpadu (*dissolution*) tak rozumianej tożsamości upatruje w rozwoju technologii, nadmiarze informacji, opinii, wartości (Gergen 2003, s. 201-202). Autor stwierdza, iż nowe 'dialogiczne' technologie, jak telefony komórkowe oraz Internet doprowadziły do rozpadu tradycyjnej wspólnoty, ale tym samym przyczyniły się do powstania nowych płynnych, migrujących światów (*floating worlds*). Charakterystyczne dla nich cechy, jakie wymienia Gergen, to znacznie większy zasięg międzyludzkich relacji, ale przy tym erozja silnych więzi, to także pojawienie się w miejscu jednej prawdy, wielu niekompatybilnych prawd i konieczności konstrukcji jej własnej definicji. W konsekwencji tych zmian przemianie uległy także fundamenty budujące naszą tożsamość, stała się ona dobrem, towarem, o który należy zabiegać. Zmienność, owa płynność tożsamości może prowadzić do dowolnej autokreacji, ale może także udaremnić jakiegokolwiek próby stworzenia pełnej, stałej całości. Gdy tożsamość nie jest zdeterminowana, można ją zdobyć, ale można i stracić. „Tożsamość określana przez jakieś centrum ustępuje miejsca multifrenii częściowych i skonfliktowanych sensów tożsamości. Tożsamości stają się płynne, przenoszą się – na sposób kameleona – z jednego kontekstu społecznego w drugi” – pisze w tekście *Self and Community in the New Floating Worlds* (Gergen

2002, s. 108). 'Wielogłosowość' tożsamości wymaga utrzymania w myśleniu wielu pojęć, wyobrażeń niejednokrotnie sprzecznych. Społeczny proces nasycenia, doświadczenie pluralizmu idei, różnorodnych kultur, a przede wszystkim wymuszana mobilność sprawiają, że jednostki muszą sobie radzić z coraz większym skomplikowaniem tożsamości. Prowadzi to Gergena do stwierdzenia, iż dzisiejsze tożsamości są coraz częściej 'przesycone' (*saturated*).

Doświadczenie zewnętrznej różnorodności nie musi być jednak wyłącznie źródłem zachwiania czy też zburzenia istoty psychicznej i jej tożsamości kulturowej. Zdaniem Welscha, dopiero poprzez świadomość wewnętrznego zróżnicowania i akceptację obcych komponentów w sobie stajemy się zdolni do zrozumienia zewnętrznej transkulturowości i innego spotykanego w drugim człowieku. Stopień rozpoznania wewnętrznej obcości stwarza podstawę do uporania się z obcością zewnętrzną, bowiem 'fragmentaryczne ja jest bardziej wrażliwe'. Jak powiada Julia Kristeva: „Ci, którzy nigdy nie utracili swych korzeni, wydają się głusi na słowa, które mogłyby ich pozycje zrelatywizować. Ucho otwiera się na jakikolwiek sprzeciw dopiero wówczas, gdy ciało traci grunt pod nogami” (cyt. za: Welsch 1998a, s. 215). Podczas gdy Gergen widzi w wielości zagrożenie, źródło rozpadu tożsamości podmiotu, Welsch odkrywa przed nami zgoła inną perspektywę. Dostrzegając potrzebę transformacji podmiotowości, przywołuje pojęcie **podmiotu transwersalnego**, umieszczonego w kontekście pluralizmu. Pluralizm jest jednym z kluczowych pojęć obecnych w refleksji Welscha, a sam autor ujmuje go nie jako po prostu wielość indywidualiów czy powierzchowną dowolność, lecz nazywa tak „radikalną wielość i heterogeniczność form życia, gier językowych, sposobów orientacji i powiązań sensu” (Welsch 1991, s. 87). Podstawową odpowiedzią Welscha na pluralizm, której rozwinięciem są rozważania na temat transwersalnego podmiotu, jest koncepcja rozumu transwersalnego. Rozum ten nie przewyższa pluralizmu, nie próbuje nad nim zapanować, jest zarazem bardziej ograniczony i bardziej otwarty. Realizuje się przez dokonywanie przejść i powiązań, tworzenie splotów. Pluralistyczny wymiar podmiotowości ma swe głębokie korzenie we wcześniejszej refleksji nad naturą człowieka. Cenne jest spostrzeżenie, że dawniej był on udziałem nielicznych – wybitnych jednostek, natomiast obecnie stanowi wyzwanie dla wszystkich, których dotyczy zewnętrzna wielość. Pojawia się akceptacja chaosu, sferyczności, akcydentalności egzystencji w miejsce jej porządku, jednorodności i przewidywalności. Jest to o tyle rewolucyjne, że potencjalnie może zagarnąć każdego. Nie przybiera jednak formy opresji, lecz skłania się ku współistnieniu tego, co pochodzi z nas, z tym, co przez nas przepływa. Kultura realizuje się w przestrzeni jako konfiguracja sieci, które podlegają ruchowi. „Zawsze są tymczasowe,

nigdy się nie ustalają. Żadna pojedyncza sieć nie jest też ogólna ani totalna. Każda nosi specyficzny, szczególny charakter" (Welsch 1998a, s. 221).

Jednym z podstawowych jego założeń (Welsch wspomina, że konstruuje swe przekonania przy uwzględnieniu osiągnięć współczesnej psychologii i socjologii) jest przeświadczenie, że różnorodność w samym podmiocie (*subject-parts*) nie jest równoznaczna z zachwianiem funkcjonowania jego poczucia tożsamości, wbrew potocznemu przeświadczeniu. Podmiot, aby konfrontować się z pluralistycznością świata, działać w wielości i stawiać jej czoła, musi zatem posiadać określone kompetencje: „W ostatecznym rachunku integralność osoby zależy od tego, czy jest ona zdolna *dokonywać przejść* między rozlicznymi konstrukcjami swej tożsamości. Tylko i wyłącznie ta zdolność gwarantuje, że wewnętrzny pluralizm nie prowadzi do poli-frenii" (Welsch 1998a, s. 31). Transwersalność, zwana także przez filozofa **kompetencją pluralistyczno-pragmatyczną**, zasadza się na przejściowości oraz przenikalności podmiotowych części. Jest właśnie umiejętnością dokonywania przejść, czyli *transwersji*. Zapewnia także nowy rodzaj spójności. Już nie przez podporządkowanie wielości jednej, nadrzędnej zasadzie 'tożsamości', ale „w następstwie związku horyzontalnego pomiędzy poszczególnymi tożsamościami, poprzez nałożenia, odniesienia i przejścia, co tworzy transwersalną strukturę" (Welsch 1998a, s. 32). Ideał, a zarazem komfort scalenia, spójności, niechropowatości osoby zawiera się raczej w dość wymagającej praktyce dokonywania przejść pomiędzy wielością form w sobie. Stąd już nie stabilna, spójna, pełna, ale wewnętrznie zróżnicowana, dialogowa czy przejściowa to określenia adekwatne do dzisiejszej wersji pojęcia tożsamości człowieka.

Welsch wyróżnia cztery konteksty, które uzupełniają jego założenia. Po pierwsze: to, co różne w podmiocie, jest integrowane od wewnątrz. Ta *wielokierunkowa integracja*, poprzez nakładanie się na siebie, połączenia, zależności i tarcia, stanowi warunek ich współistnienia. Po drugie: znakiem indywidualności jest określony *kolor* wyznaczający styl i charakter spełnianej roli. Jest on określany przez cechy osobowe oraz wzory relacyjne (za Antonim Kępińskim możemy się tu posłużyć polskim terminem *koloryt*). Po trzecie: pojawia się pojęcie *kompetencji* nadające sens samookreśleniu poprzez postawę doskonalenia się w rozgrywaniu interesów różnych części. Odejście od modelu atomistycznej subiektywności ku jej przestrzennej konstrukcji, na podobieństwo pola. Ostatnim – czwartym aspektem jest *przenikalność* odmiennych elementów struktury podmiotowej. W tym kryje się „sztuka bycia podmiotem", który jest w stanie poradzić sobie zarówno z zewnętrzną, jak i wewnętrzną wielością poprzez postawę otwarcia. Transwersalność jest podstawą realizacji „pluralnej subiektywności", uwalnia od egoizmu poszczególne części podmiotu. Co ciekawe, okazuje się, wbrew pozorom, praktyką specyficznie ludzką, a nie „roszczeniem do boskości".

W tekście *Stając się sobą* autor pisze, że najdoskonalszy podmiot to ten, który zarówno jednoczy wiele części siebie, jak i zdolny jest do przejścia na zewnątrz między różnymi ramami znaczeniowymi. Nie należy jednak mylić takowej tożsamości z tożsamością sytuacyjną, zmieniającą się (czasem drastycznie) w zależności od okoliczności. Hanna Malewska-Peyre pisze, iż „uniknięcie konfliktu między normami dwóch grup w przypadku tożsamości kameleona [tożsamości sytuacyjnej – przyp. aut.] jest tylko zewnętrzne, gdyż konflikt ten istnieje realnie i jest poznawczo odzwierciedlony przez jednostkę" (Malewska-Peyre 1992, s. 42). Tymczasem transwersalność, zdaniem Welscha, stanowi właśnie „ochronę przed niebezpieczeństwem alienacji i rozszczepienia osobowości, a także umożliwia otwartość na inne formy życia i ramy znaczenia" (Welsch 1998a, s. 33).

Takie konstruowanie tożsamości z elementów kultur znajdujących się w zasięgu strategii życiowych, montowanie jej na pograniczu języków, tradycji czy religii to dzisiaj praktyka zarówno osób pracujących w międzynarodowych koncernach, tych podróżujących po świecie w poszukiwaniu nowych wyzwań i wrażeń, jak i często przymusowa aktywność wielu imigrantów. Także wielu artystów, w tym pisarzy mieszkających i tworzących poza granicami swojego kraju, wspomina, iż ich tożsamość nie pokrywa się już z przynależnością narodową, lecz jest komponowana z elementów innych kultur, by przywołać tu Zehrę Ciraka – pisarza tureckiego pochodzenia, mieszkającego w Niemczech, który mówi: „Żadnej z moich kultur, tureckiej czy niemieckiej, wyraźnie nie preferuję. Żyję i tęsknię za kulturą przemieszaną" (cyt. za: Welsch 1998a, s. 209). Nie trzeba być jednak imigrantem, by doświadczyć możliwości transkulturowego przetwarzania swojej tożsamości. Nasza jednostkowa biografia integruje przecież w sobie rozmaite elementy o niejednorodnym pochodzeniu, wszak tworzymy siebie ze spotkań z ludźmi, z wydarzeń, podróży, przeczytanych książek czy wartości proponowanych przez nowoczesne media. Budowa fragmentarycznego 'ja', zdolnego do ciągłej adaptacji w różnych rzeczywistościach społecznych, jest dziś zadaniem każdego człowieka. Transkulturowość zawiera w sobie potencjał do przekraczania naszych, często sztucznych, wewnętrznych granic, narzuconych przez tradycję i monokulturowe idee. Nie oznacza to jednak prostej uniformizacji, a raczej zmianę trybu wytwarzania się nowej różnorodności. Osoby o transkulturowej tożsamości miałyby być kulturowymi hybrydami, „utkanymi częściowo z takich samych, a częściowo z różnych nici" (Welsch 2004, s. 35). Transkulturowe tożsamości, choć różne w wielu aspektach, posiadają także często pewne elementy wspólne, zapewniające podstawę do wymiany i rozumienia wzajemnych poglądów stąd „jednostki transkulturowe są zdecydowanie bardziej zdolne do przenikania się i do tolerancji niż jednostki monokulturowe" (Welsch 2004, s. 35).

Hubert Hermans potwierdza te konstatacje, uznając, że dialogowa struktura 'ja' jest naturalną kondycją człowieka i to właśnie ten stan, a nie monologiczna jedność, jest jej właściwy. Hermans pisze także, iż rozwój technologii (a zwłaszcza mediów) oraz wymuszana mobilność stwarzają nowe możliwości dla rozwoju tożsamości dialogicznej, zwanej też przez niego tożsamością wielogłosową lub polifoniczną (autor używa tu tego określenia za Michaiłem Bachtinem). W ujęciu Hermansa każdy głos 'ja' wypowiedzany jest z określonej *pozycji*. Pomiedzy pozycjami natomiast zachodzą dynamiczne relacje. „Ta dialogowa relacja zachodzi wśród wewnętrznych pozycji struktury 'ja' jak i między splecionymi z nimi zewnętrznymi pozycjami” – pisze Hermans (Hermans 2004, s. 303). W koncepcji Hermansa struktura 'ja' funkcjonuje jak społeczeństwo. Problemem pozostaje, które z kakofonii przeróżnych głosów wybrać i uznać za własne. Odpowiedzią, według Hermansa, jest właśnie dialog, który daje możliwość wypracowania spójnej wspólnoty głosów, stworzenia pewnej ciągłości w obrębie nieciągłości. Nieciągłość niesie za sobą zarówno ryzyko, jak i nowe szanse. Zatem główną opozycją nie jest jedność i fragmentacja, w której to jedność jest pożądana, a fragmentacja unikana. Dialog zamienia fragmentację w konstruktywną wielorakość (*multiplicity*). Tożsamość natomiast powstaje 'w środku', na styku, pomiędzy narodami, kulturami, lokalnymi tradycjami (Hermans 2004). W rozważaniach Hermansa można już zatem usłyszeć echo postulowanej przez Welscha tożsamości otwartej i wielorakiej, 'życia w liczbie mnogiej'. Filozof pyta, dlaczego sobą trzeba być w liczbie pojedynczej, czemu nie stajemy się wieloma 'sobami'? „Życie w warunkach wielości to wszak życie w liczbie mnogiej – zarówno zewnątrz, jak i wewnątrz, czyli zarówno jako życie w różnych społecznych i kulturowych kontekstach, jak też życie, które w sobie potrafi przebiec i skonstelować wiele tego rodzaju projektów” (Welsch 1991, s. 87). W koncepcjach Welscha oraz Hermansa można znaleźć jeszcze kilka podstawowych cech wspólnych. Obaj autorzy podkreślają źródłową wielość ludzkiej tożsamości, której przeznaczeniem nie jest monolityczność. Zwracają uwagę nie tylko na czasowy aspekt konstruowania tożsamości, ale i na przestrzenny, który zyskuje coraz większe znaczenie. W ostatnich tekstach Hermans również przywołuje kategorię hybrydy jako rezultat transformacji istniejących praktyk kulturowych i samej tożsamości. Wskazuje tym samym na zwiększanie się heterogeniczności pozycji będących w repertuarze podmiotu: „Hybrydyzacja może tworzyć wielorakie tożsamości, które reprezentować będą nowe kombinacje kulturowych elementów pochodzących z różnych czasów i miejsc” (Hermans 2004, s. 307).

Jak już wspomniano wcześniej, istotnym kontekstem rozważań Welscha jest pluralizm². Podmiot Welscha, sprawnie poruszający się w pluralistycznym świecie, wykształca sobie wrażliwość na rozmaite pęknięcia, warstwy, przełomy, rozpoznaje heterogeniczne postaci sensu w ich swoistości i oryginalności, a przy tym pozostaje podmiotem suwerennym. Ważne podkreślenia jest tu to, iż owa integracja nie polega na ujednocnianiu. W koncepcji Welscha nie mamy do czynienia z żadną instancją nadrzędną, jedyną konstrukcją spajającą jest sama transwersalna struktura 'ja'. Jest to niebagatelna różnica, gdyż w koncepcji Hermansa pojawia się jeszcze metapozycja, która stwarza metaperspektywę pozwalającą spojrzeć 'z góry' na wielość pozycji i dokonać ich ewaluacji, umożliwiając także integracje i kontynuacje ich repertuaru (Hermans 2003, s. 123). Tym samym można sądzić, iż pomimo wskazywania na wielogłosowość, ujęcie Hermansa nie wyzwoliło się jeszcze z optyki esencjalnej.

Na szczególną uwagę zasługuje tu zatem wyjście w stronę indywidualności, podążanie za jednostką, za jej unikalnością, jakie proponuje niemiecki filozof. „Wzmocnienie podmiotu indywidualnego – pisze Welsch – może paradoksalnie dokonać się poprzez jego osłabienie. 'Silny podmiot' to ten, który próbuje pohamować wielość i nad nią zapanować. 'Podmiot słaby' próbuje oddać jej sprawiedliwość, żyć z nią” (Welsch 1991, s. 95). 'Słaby podmiot', chociaż można powiedzieć, że wskazuje raczej na inny rodzaj siły, skłonny jest wiązać się z tym, co inne, a nawet, w rezultacie, również się wyobcować. Tak charakteryzuje go Welsch: „Zajmuje pozycję przejściową, przejścia zaś dokonywane są bez ostatecznego oparcia i bez ubezpieczenia. Nie prowadzą do definitywnych przewyciężeń ani syntez” (Welsch 1991). Nawet konieczne jest utrzymanie zdolności do rozdzielenia tego, co zostało powiązane i ustalenia nowych powiązań. Poprzednie ukonstytuowania mogą zachować swoją ważność, ale mogą też ustąpić miejsca nowym. To budowanie – pisze Welsch – skazane jest na chwiejne fundamenty. Wyróżnikiem jest tu procesualność, tytułowe *stawanie się* z artykułu Welscha, a nie *bycie*. Ciągłe tworzenie siebie, negocjowanie z tym, co zastane, nie zamykanie się w jasno określonym kształcie. Słowami Welscha: przedkładanie transwersji nad identyfikację.

² Jeśli zatem chcieć przełożyć wewnętrzną pluralizację jednostki na metaforę 'głosową' należałoby tu mówić raczej o polilogu, który nie byłby tylko zwielokrotnionym dialogiem. Pojęcie polilogicznego podmiotu wprowadza Julia Kristeva w swojej pracy *Polylogue*. Taki heteronomiczny, zwielokrotniony podmiot polilogu uwikłany jest w liczne dialogi między sobą, jak również własną zewnętrzną tożsamością, zanurzoną w polilogicznym środowisku (cyt. za: Rewers 1996, s. 163).

PSYCHOLOGIA (TRANS)KULTUROWA

W kontekście prezentowanej tu perspektywy należałoby postawić pytanie o to, jaką formę mogłaby przyjąć psychologia zorientowana kulturowo jako nauka i jako praktyka. Welsch jest przede wszystkim filozofem, ale i psychologiczny przedmiot jego zainteresowań (tożsamość jednostkowa), i wychodzenie od analiz kulturowych w jego pracach, pozwalają nam potraktować tę koncepcję jako propozycję dla psychologii (trans)kulturowej. Podstawowym założeniem takowej psychologii byłoby stwierdzenie-truizm, że człowiek poza tym, że jest jednostką biologiczną, jest także istotą kulturową. Nie może być przeto poznawany w oderwaniu od kontekstu kulturowego, społecznego czy etnicznego. Nie chodzi jednak tylko o włączenie 'kultury' do badań, jako kolejnej zmiennej. Kultura nie jest jedną z wielu zmiennych, nie jest tylko dodatkiem do biologii, jest kontekstem wszystkich działań, zbyt złożonym by ją zoperacjonalizować. Nawet przyjęcie jednej, konkretnej definicji kultury pozwolić może jedynie na wyodrębnienie pewnych jej konstytutywnych elementów, które jednak nie mogą być sprowadzone do jej istoty. Zadaniem nie byłoby zatem znalezienie istoty kultury (czy taka w ogóle istnieje?), ale zwrócenie uwagi na zanurzenie podmiotu w rozmaitych kulturach i na to, co wynika z tego dla jego psychiki. Po drugie należy zwrócić uwagę na płynność, umowność i kontekstualność granic obszaru normy i patologii, które często okazują się tylko reifikacją lokalnego wzoru zachowania. Wielość kultur, wielość sposobów uporządkowania uniwersum symbolicznego skłania do wyrażenia *explicite* założenia o konstruktywistycznym charakterze rzeczywistości, w której się poruszamy. Aby zrozumieć działanie człowieka, trzeba rozpoznać lokalny, w tym kulturowy kontekst jego działania, a przede wszystkim znaczenie, jakie ma dla niego dane zachowanie. Możemy zatem powiedzieć, iż nie ma psychologii uniwersalnej. Możliwa jest jednak psychologia (trans)kulturowa. Psychologia, która nie byłaby nowym działem 'psychologii głównego nurtu', lecz nowym spojrzeniem, nowym sposobem uprawiania dziedziny. Byłaby to nauka humanistyczna, a nie przyrodnicza, nauka interdyscyplinarna, która zamiast okopać się na swoim terytorium, zmiękczałyby granice pomiędzy różnymi dziedzinami wiedzy dotyczącymi człowieka. Byłaby właśnie *transkulturowa* – w rozumieniu Welscha – otwarta na inne metodologie, teorie, nowe pytania i nowe odpowiedzi. Psychologia transkulturowa nie izolowałaby się od innych dziedzin, nie zabiegała nerwowo o swoją tożsamość, odgradzając się od innych. Pozostając otwarta, nie tworzyłaby na siłę nowej całości. Psychologia, w której dochodzi do rozmaitych przejść, przyłączeń, przeobrażeń godzi się na pozostanie chropawą, zamiast gładką, spójną i czystą. Po trzecie konieczna byłaby w podejściu tak rozumianej

psychologii kulturowej umiejętność transwersji, zajmowania pozycji przejściowej, gdzie możliwe są powiązania elementów pozornie nieprzystających, gdzie to, co dalekie i odmienne staje się bliskie. Po czwarte przedmiotem zainteresowań psychologii (trans)kulturowej byłby zatem podmiot zanurzony w rzeczywistości kulturowej, a przede wszystkim mogłaby obejmować to wszystko, co było dotychczas pominięte, niewygodne, obce, inne, tworzone na styku, w rezultacie hybrydyczne. W odróżnieniu od 'psychologii głównego nurtu' czy psychologii międzykulturowej, zadaniem psychologii (trans)kulturowej nie byłoby ustalanie abstrakcyjnych praw i uogólnień, raczej diagnozowanie konfliktów, kontrastów, śledzenie ich konsekwencji, a dalej dbanie o to, by nie przysłoniły ich kwestie ogólne. Po piąte metodologia psychologii zorientowanej bardziej na jednostkę niż na poszukiwanie uniwersaliów (i porównań międzykulturowych) w większym stopniu powinna korzystać z metod jakościowych (obserwacja, wywiad, narracja drugiego). Cenne byłoby także dopuszczenie do głosu metod badań dostępnych w innych kulturach, umożliwienie swoistej polifonii metodologicznej. Podtrzymaniu tego projektu służyłoby raczej zachowanie różnicy głosów, niż wypracowanie jednego, ściśle uporządkowanego formalnie typu dyskursu.

Zapytać możemy teraz, kim zatem jest lub – precyzyjniej – bywa psycholog (trans)kulturowy? To osoba, która nie bywa zbyt często 'ani tam', ani nie jest oraz nie czuje się do końca u siebie i swojsko 'tu'. To ktoś, komu bliski jest 'zawieszeniowy', 'mostowy' tryb życia i myślenia. W konsekwencji to osoba postrzegająca i badająca tak swój świat, jak i świat innego. Ale przede wszystkim, w rozumieniu Welscha, byłby to ktoś zainteresowany obszarem 'in-between', *terra incognita*, umownym, niczym, a dla wielu zamowanym terenem 'wpomiędzy' 'ja' a innym, psyche a kulturą, jednostką a społeczeństwem, używając terminów Boeschowskiej teorii działania symbolicznego i psychologii kulturowej (por. Boesch 1991) – myślnikiem między Ja a światem. Badacz posługuje się tu założeniem, iż podział na psyche i kulturę to, jak prawie każdy, podział sztuczny. Ani jednostka i jej psyche, ani kultura nie jest i nie mogą być przedmiotem badania, bo są dwoma aspektami tego samego fenomenu. I nie tyle ów fenomen jest przedmiotem pasji badawczych psychologa kulturowego, co cała ta „międzność” i, wynikłe z dynamiki łączenia obu kategorii, światy poznawcze. Psychologia (trans)kulturowa mogłaby adekwatnie odpowiedzieć na problemy współczesności dotyczące tożsamości jednostki, dialogu międzykulturowego, dyskryminacji, uprzedzeń, konfliktów międzyetnicznych. Przyszłością psychologii jako praktyki również powinny być działania zorientowane kulturowo; w praktyce psychologicznej bardziej użyteczne może się okazać podejście nastawione na *rozumienie* niż wyjaśnienie. Wydaje się, że trans-

kulturowość może pokazać nam, na jaką drogę wkraczają dzisiaj potrzeby, motywy, procesy emocjonalne jednostek, jakie przeróżne mogą tworzyć kombinacje i jaka specyficzna, właśnie transkulturowa wrażliwość jest konieczna, aby je trafnie rozpoznać.

Projekt Wolfganga Welscha, chociaż wydawać się może tylko pewnym typem idealnym, niewątpliwie jest pilny do rozważenia. Dogłębniejsze rozpoznanie walorów transkulturowości, jej możliwego, ale również krytycznego, zastosowania na gruncie psychologii może przyczynić się do dostrzeżenia nowej jakości życia psychicznego. Niebagatelne jest założenie, że wielość sieci kulturowych tworzy potencjalnie nieskończoną ilość kombinacji psychicznych, w tym natrętnie powracający podział na normę i odstępstwo od niej w coraz wymyślniejszych kształtach. Paradoks zawiera się w tym, że te czasy rozproszenia wyostwiają zmysły na to, co unikalne w człowieku, a co przecież niezbywalnie przypisane jest naturze ludzkiej. Współcześnie powszechna moda na tolerowanie wszystkiego rzadko jest przejawem wyjątkowej wrażliwości, otwartości i wyrozumiałości podmiotu poznającego, ale raczej obnaża jego maskującą się nieudolność lub wygodę. Niewydolne są nasze wartości w spotkaniu z Innym, więc obiecujemy święty spokój wszystkiemu, co odmienne, a przede wszystkim sobie samym. Nie można jednak ulec złudzeniu, że teraz mamy lata tolerancji wobec każdej formy życia psychicznego, stąd wykluczonych już nie ma. Takie myślenie byłoby, po pierwsze, naiwnością, a po drugie – niebezpiecznym pretekstem do bagatelizowania wszystkiego, co potrzebuje pomocy, a znajduje się pośród wielości. Niezwykle intrygujące i wzmagające czujność (oraz konieczność kulturowej wiedzy wśród psychologów) jest powstawanie nowych kombinacji potrzeb, zadań, dysfunkcji czy zaburzeń pojedynczego człowieka zbudowanego z przepływających elementów (symboli, znaczeń, towarów, przekonań, ludzi) wielu kultur. Ta dyslokacja stanowi wielkie wyzwanie dla psychologa, który musi wyruszyć za podmiotem, sam coraz częściej nosząc w sobie własne doświadczenie różnorodności. Nie powinniśmy poddawać się złudzeniu, że jesteśmy w stanie pozbyć się tych przeżytych interpretacji świata kulturowego. Ważne jest, że mogą one posłużyć w zbliżeniu się do doświadczenia człowieka, który zostaje postawiony na naszej drodze i który zaczyna przynależeć do naszej sfery doświadczeń.

Coraz częściej przekonujemy się, że badanie jednostki nie może ograniczyć się do wpisania jej w szablon lokalnej psychiczności; będzie ono wtedy nie tylko niepełne, ale i niebezpieczne ze swoją wiarą w określone 'centrum' (z tzw. normą psychiczną) i 'peryferie' (nienormalność, szeroko rozumiana inność). Współczesna kultura wyraźnie przesuw granice szaleństwa. Wrzuca całe systemy zdrowia psychicznego w miejsca, z których zostają zmuszone do przyglądania się sobie jako obszarom obłądki, a w najlepszym

wypadku równoległym prawodawcom norm. Doskonale widać to na przykładzie ego-centricznego 'Zachodu', który raz po raz przekonuje się, że sprowadził na podmiot szereg przekonań, które nie tylko okazują się bezużyteczne, ale nawet wikłają go w konflikt z jednostką reprezentatywną dla odmiennej kultury czy religii (oczywiście proces ten działa w obie strony).

BIBLIOGRAFIA

- Boesch, E. (1991). *Symbolic Action Theory and Cultural Psychology*. Berlin/New York: Springer.
- Erikson, E. (2004). *Tożsamość a cykl życia*. Poznań: Wyd. Zysk i S-ka.
- Gergen, K. (2002). Self and Community in the New Floating Worlds, [w:] K. Nyiri (red.), *Mobile democracy, essays on society, self and politics* (s. 103-114) Vienna: Passagen.
- Gergen, K. (2000). The Self in the Age of Information. *The Washington Quarterly*, Winter, s. 201-214.
- Giddens, A. (2001). *Nowoczesność i tożsamość*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Grzegorek, T. (2000). Tożsamość a poczucie tożsamości. Próba uporządkowania problematyki, [w:] A. Gałdowa (red.), *Tożsamość człowieka*. Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Hermans, H. (2003). Construction and Reconstruction of a Dialogical Self. *Journal of Constructivist Psychology*, 16, s. 89-130.
- Hermans, H. (2004). Introduction: The Dialogical Self in a Global and Digital Age. *Identity; An International Journal of Theory and Research*, 4(4), s.297-320.
- Maffesoli, M. (2008). *Czas plemion*, Warszawa: PWN.
- Malewska-Peyre, H. (1992). Ja wśród swoich i obcych, [w:] P. Boski, M. Jarymowicz, H. Malewska-Peyre (red.), *Tożsamość a odmiennosc kulturowa*, (s. 15-66). Warszawa: Instytut Psychologii PAN.
- Pankalla, A., Kilian, A. (2007) *Psychescapes. Tożsamość naszych czasów?* Poznań: Poznańskie Wydawnictwo Psycho-Kulturowe.
- Kunce, A. (2007). Zlokalizować tożsamość! [w:] W. Kalaga (red.), *Dylematy wielokulturowości* (s. 79-96). Kraków: Universitas.
- Rewers, E. (1996). *Język i przestrzeń w poststrukturalistycznej filozofii kultury*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Welsch, W. (1991). Ku jakiemu podmiotowi – dla jakiego innego? *Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, 4, s. 75-96.
- Welsch, W. (1998). Stając się sobą, [w:] A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Problemy ponowoczesnej pluralizacji kultury* (s. 11-34). Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Welsch, W. (1998a). Transkulturowość. Nowa koncepcja kultury, [w:] R. Kubicki (red.), *Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha*, cz. 2 (s. 195-222). Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Welsch, W. (2004). Tożsamość w epoce globalizacji – perspektywa transkulturowa, [w:] K. Wilkoszewska (red.), *Estetyka transkulturowa* (s. 31-43). Kraków: Universitas.