

Monika Miczka-Pajestka

Akademia Techniczno-Humanistyczna, Bielsko-Biała

## Tożsamość diasporyczna a doświadczenie obcego

*Wyobraźnia leży u podstaw relacji, jaka łączy jednostkę ze społeczeństwem fizycznym i wirtualnym<sup>1</sup>.*

S. Fox

Ponowoczesność jako obecne źródło wszelkich możliwych doświadczeń pozwala człowiekowi na intensywne i wieloaspektowe uczestnictwo w otaczającym go świecie, prowadząc tym samym do różnorodnego i wielowymiarowego spotkania z Drugim człowiekiem; spotkania, którego istotę określić można dopiero po samookreśleniu podmiotu, jakim jest każda funkcjonująca w świecie jednostka. Zaistnienie relacji międzyludzkich daje podstawę do kształtowania tego, co zyskało na przestrzeni dziejów miano wspólnoty. Postrzegając jednak ponowoczesne wymiary i perspektywy „bycia” człowieka w świecie, pojawiają się pytania: Czy można jeszcze mówić o wspólnocie jako takiej, czy trzeba wskazywać na wspólnotę swoiście ponowoczesną? Czy „bycie” we wspólnocie ponowoczesnej posiada nowy wymiar? Czy chodzi tylko o „bycie” w relacji z innymi? Czy istnieją i na czym wspierają się zasady współ-bycia?

Zygmunt Bauman, rozpatrując kwestię istnienia i funkcjonowania ponowoczesnych wspólnot, stwierdza:

Za przywilej bycia we wspólnocie trzeba płacić – a cena nie wydaje się wygórowaną albo się nad nią wcale nie zastanawiamy, dopóki

---

<sup>1</sup> S. Fox, *The New Imagined Community: Identifying and Exploring a Bidirectional Continuum through the Community Embodiment Model (CEM)*, „Journal of Communication Inquiry” 2004, nr 28(1), s. 53. [tłum. J. Kucharska, K. Stanisł.]

wspólnota pozostaje w sferze marzeń. Gdy przychodzi do płacenia, płaci się walutą wolności, rozmaicie nazywanej: „autonomią”, „prawem do samostanowienia”, „prawem do bycia sobą”. Jakikolwiek sposób życia wybierasz, coś zyskujesz, ale i coś tracisz<sup>2</sup>.

Wskazuje to na konieczność wymiany, wymiany swoiście symbolicznej, wymiany wartości, znaczeń i sensów, a także na konieczność bycia współzależnego, współświadomego, a tym samym współodpowiedzialnego.

Wszystko jednak zależy od tego, w jaki sposób określi się samą relację człowiek–wspólnota. W perspektywie filozoficznej, zwłaszcza tej ponowoczesnej, człowieka postrzega się, ujmuje czy też prezentuje głównie jako podmiot, uwzględniając to, co nazywa się jego podmiotowością. Zatem wspomniana relacja określana może być, i bywa, poprzez odniesienie do podmiotu. Aldo Masullo podaje, odwołując się m.in. do Edmunda Husserla i Jeana Paula Sartre’a, że podmiotowość „w ostatecznym rachunku, wyprzedza wspólnotę: jest ona już »ego« na szczeblu przed-wspólnotowym”<sup>3</sup>. Co pozwala mu sądzić dalej, iż „jaźń, zakorzeniona we wspólnocie [...] jest podmiotem”<sup>4</sup>. Istotne, w ujęciu Masullo, jest myślenie o wspólnocie w kategorii procesu – „żywego procesu”, który jest fundamentem wszelkich możliwych konkretyzacji i stanowi o intersubiektywnym funkcjonowaniu podmiotu. Jak pisze: „fundamentem może być tylko to, co nie ma potrzeby bycia ufundowanym [...], a więc żywy proces, w którym wszystkie struktury rodzą się i giną”<sup>5</sup>. Stąd też dosyć oryginalne postrzeganie wspólnoty jako fundamentu odkrywanego w wielości jaźni i „zakorzenionego” w nim człowieka będącego w zasadzie „procesem relacji”<sup>6</sup>.

Takie rozumienie podmiotowości wychodzi poza myślenie o wspólnocie jako szczególnej, pozytywnej organizacji grupy, ale sprowadza je do metafizyki, ujęcia wspólnoty jako pierwotnej, czyli jako intersubiektywności. Ponowoczesność sprzyja jednak umieszczaniu działań człowieka, jego aktywnej podmiotowości poza *ego* – w diasporze. Istotne wydaje się

<sup>2</sup> Z. Bauman, *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, tłum. J. Margański, Kraków 2008, s. 10.

<sup>3</sup> A. Masullo, *Wspólnota jako fundament*, [w:] *Współczesna filozofia włoska. Wybrane teksty z historii filozofii*, tłum. i kom. A. Nowicki, Warszawa 1977, s. 284. Fragment tłumaczonego tekstu pochodzi z książki A. Masullo, *La comunità come fondamento. Fichte – Husserl – Sartre*, Napoli 1965, s. 338–342.

<sup>4</sup> Tamże, s. 284.

<sup>5</sup> Tamże, s. 283.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 283–284.

także wskazanie na wynikającą z ponowoczesnych dylematów potrzebę szukania tego, co ludzkie i wspomagające relacje międzyludzkie, czy też tego, co wspólnotowe, w doświadczeniu Drugiego człowieka, a jak określa to Bernhard Waldenfens – w doświadczeniu obcego<sup>7</sup>.

Tymczasem antropologia zwraca uwagę przede wszystkim na związek pojęcia „wspólnoty” z pojęciem „tożsamości” i z tzw. ludzkim poczuciem tożsamości. Wskazania na funkcjonujące obecnie kultury „otwarte”, wyraźnie zróżnicowane pod wieloma względami, czy też ponadlokalne<sup>8</sup>, prowokuje szereg pytań o tożsamość podmiotów w nich uczestniczących. Jako podmioty aktywne i zaangażowane, razem z całym społeczeństwami, ulegają one bowiem cyrkulacji dyskursów kulturowych, zarówno tych globalnych, jak i lokalnych. Ta wielorakość i wieloaspektowość zaistnienia, „bycia” czy też uczestnictwa pobudza potrzebę zmiany w pojmowaniu kultur i „tożsamości” z nimi związanych. Jak zauważa James Clifford, postrzeganie i rozumienie ich w kategoriach miejsca przestaje już być adekwatne<sup>9</sup>. Coraz częściej w myśleniu o nich dominować zaczyna tzw. „metafora podróży”, czyli widzenie kultury jako obszaru „przecinania się szlaków podróżniczych i podróżujących ludzi”. Tym właśnie jest diaspora, „rozproszona sieć ludzi”, nie pozostawionych jednak samym sobie, ale podtrzymujących istniejące już więzi etniczne czy kulturowe i tworzących nowe, na przykład wirtualne. Można zatem przyjąć, iż owo metaforyczne podróżowanie prowadzi do kształtowania się nowej bądź nowych tożsamości, mających diasporyczny charakter. Tożsamości te, jak sugeruje Avtar Brah, są jednocześnie globalne i lokalne, stanowią tym samym sieci identyfikacji ponadnarodowych, obejmujących jednocześnie „wspólnoty wyobrażone” oraz „napotkane”<sup>10</sup>. Badacz wskazuje również na fakt, iż diaspora, czy też „przestrzeń diaspory” jest

[...] „zamieszкана” nie tylko przez tych, którzy wyemigrowali, ich potomków, ale również przez tych, których konstruuje się i przedstawia jako autochtonów [...]. Przestrzeń diaspory jest [zatem – M.M.P.] obsza-

<sup>7</sup> Por. B. Waldenfens, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2009.

<sup>8</sup> Por. J. Pieterse, *Globalization as Hybridization*, [w:] *Global Modernities*, red. M. Featherstone, S. Lash, R. Robertson, Londyn 1995.

<sup>9</sup> Por. J. Clifford, *Travelling Cultures*, [w:] *Cultural Studies*, red. L. Grossberg, C. Nelson, P. Treichler, Londyn–Nowy Jork 1992.

<sup>10</sup> Por. A. Brah, *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*, Londyn 1996. Por. też rozważania Chrisa Barkera na temat diasporyczności kultury i kształtujących się w niej tożsamości, zawarte w książce pt. *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, tłum. A. Sadza, Kraków 2005, s. 291–292.

rem, na którym *to, co rodzime, jest w tym samym stopniu diasporyczne jak to, co diasporyczne, jest rodzime*<sup>11</sup>.

W ponowoczesności pomiędzy tożsamością diasporyczną a doświadczeniem obcego ujawnia się szereg formujących się tożsamości hybrydowych i wiele typów hybrydowości w postrzeganiu człowieka i określaniu jego przynależności.

Z antropologicznego punktu widzenia owo zjawisko „mieszania się” bądź „krzyżowania się” kultur i powstawania nowych form tożsamości wiąże się nie tylko z wzajemną wymianą znaków, a tym samym też znaczeń i sensów, ale z powszechną hybrydyzacją wielu aspektów życia ludzkiego<sup>12</sup>. Zwiększone możliwości uczestnictwa człowieka w działaniach społecznych, różnych formach współ-bycia, relacjach i wzajemnych reakcjach mogą stymulować, czy też już stymulują, destabilizację granic kulturowych, co jednak nie jest postrzegane jako zjawisko negatywne, pozwala bowiem na kształtowanie się nowych jakości „bycia i funkcjonowania”, wspartych na nowych rodzajach więzi. Nowe więzi formują i prowokują do zaistnienia nowe wspólnoty, a w wypadku ponowoczesności wspólnoty różnorodne wewnętrznie i o charakterze globalizacyjnym.

Przywoływana często perspektywa „bycia” w diasporze jako istotnej formie kulturowej, a także formie społecznej stanowiącej ponadnarodową wspólnotę, wydaje się przesuwac dotychczasową skalę ważności i wartościowania ze sfer ekonomicznych na obszary emocji i wyobraźni. Na przykład Arjun Appadurai, rozpatrując problemy diaspor nadziei czy diaspor rozpaczy, przyjmuje, iż podstawą i motorem wszelkiej aktywności podmiotu staje się właśnie wyobraźnia. To ona generuje funkcjonowanie człowieka w ponadnarodowych wspólnotach, sieciowych przestrzeniach czy wymiarach, „miejscach” wykraczających poza tradycyjne rozumienie „państwa”, „grupy” czy „domu”. Appadurai pisze:

Wyobraźnia nie jest już samą fantazją, marzeniem [...], wyobraźnia stała się zorganizowanym polem społecznych praktyk, formą aktywności [...] i formą negocjacji pomiędzy miejscami usytuowania sprawczej

<sup>11</sup> A. Brah, *Cartographies of Diaspora...*, s. 209.

<sup>12</sup> J. Pieterse wskazuje na swa swoiste typy hybrydowości, a mianowicie: a) hybrydyzację strukturalną – która dotyczy przede wszystkim obszarów granicznych i wielkich miast; b) hybrydyzację kulturową – która związana jest z reakcjami kulturowymi (głównie z asymilacją i separacją). Por. J. Pieterse, *Globalization as Hybridization*, [w:] *Global Modernities*, red. M. Featherstone, S. Lash, R. Robertson, Londyn 1995, s. 45–68, a także C. Barker, *Studia kulturowe...*, s. 293.

podmiotowej aktywności (jednostek ludzkich) a globalnie określonymi polami możliwości<sup>13</sup>.

I dalej:

Wyobraźnia jest obecnie centralnym punktem wszystkich form podmiotowego działania, jest faktem społecznym i kluczowym składnikiem nowego globalnego ładu<sup>14</sup>.

Można uznać za Appaduraim, że najpierw kształtuje się obraz wspólnoty w umyśle człowieka, a potem stara się on swe wyobrażenia przenieść do rzeczywistości go otaczającej. Stąd coraz większe zanurzenie się człowieka w krąg rzeczywistości wirtualnej (VR), Sieci i telekomunikacji, jako w obszary nieograniczonych możliwości formowania więzi wspólnotowych. O specyfice relacji wirtualnych dosyć dosadnie pisze Derrick de Kerckhove, wskazując na siłę wzajemnego elektronicznego, cyfrowego połączenia i odnosząc się do myśli, a w zasadzie tezy, Marshalla McLuhana o technice będącej przedłużeniem człowieka. Stwierdza on jednoznacznie, iż w obecnym świecie „wszystko można połączyć ze wszystkim” i „świat jest dosłownie przedłużeniem ciała”<sup>15</sup>. Łączy to z sytuacją człowieka w ogóle, bo „Jesteśmy zanurzeni w macrycy danych (*matrix of date*) i zmierzamy w kierunku niezwykle intymnego sposobu łączenia się i podtrzymywania łączności z otoczeniem za pomocą systemu identyfikacji radiowej (RFID)”<sup>16</sup>, co wiąże się z tym, że „nasze hipertekstualne życie nabiera przyspieszenia”<sup>17</sup>.

W tej perspektywie hybrydyzacji i diaspory ujawnia się również swoisty sposób doświadczenia Drugiego człowieka. Nie można powiedzieć, że jest on nowy, ale ujawnia się w nowych kontekstach. Tożsamość diasporyczna generuje w pewnym sensie funkcjonowanie człowieka w przestrzeni spotkania z Drugim/ Innym i Obcym. Jednym ze sposobów ponowoczesnego zafunkcjonowania jest zaproponowane przez Jacquesa Derridę spotkanie z Drugim, będące załączkiem zaistnienia wspólnotowego.

---

<sup>13</sup> A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Kraków 2005, s. 49.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> D. de Kerckhove, *Przeciw architekturze (architektura inteligencji)*, [w:] *Kody McLuhana. Topografia nowych mediów*, red. A. Maj, M. Derda-Nowakowski, Katowice 2009, s. 41.

<sup>16</sup> Tamże, s. 40.

<sup>17</sup> Tamże, s. 41.

U Derridy doświadczanie obcego to w zasadzie „obcowanie z obcym”<sup>18</sup>, które rozpatruje on dodatkowo jako formę gotowości do powitania przybysza. W jego rozumieniu „wszelkie otwarte na przyszłość doświadczenie przygotowane jest, lub też gotuje się, do powitania potwornego przybysza [...], gotuje się ono także do jego udomowienia”<sup>19</sup>. Ludzkie doświadczenie zatem w pewnym sensie zakłada relacyjność „bycia” człowieka, która staje się swoistym tworzywem do kształtowania bardziej złożonych układów międzyludzkich. Można jednak postawić pytanie: Jaki to układ zostanie stworzony po „powitaniu potwornego przybysza”? Samo sformułowanie „potworny przybysz” budzi pewien niepokój związany ze stanięciem twarzą w twarz z Drugim oraz z przebiegiem i efektami spotkania, a także rodzi niepewność i lęk dotyczący przyszłości i doświadczania „bycia” we wspólnej przestrzeni. Natomiast udomowienie wydaje się być już stanem, do którego zmierza człowiek, dopuszczając do własnej świadomości myśl o spotkaniu, czyli sytuacją zaistnienia i zafunkcjonowania wspólnotowego. Niemniej z dociekań Derridy wynika, iż człowiek powinien być gotowy na owo spotkanie, czy też posiadać pewną gotowość, w sensie otwartości na Drugiego. Relacyjność człowieka jest swego rodzaju koniecznością „bycia” w świecie, zatem wymaga świadomego wejścia we wszelkie relacje z Drugim, tworząc podwaliny „bycia” społecznego w postaci udomowienia. W sytuacji udomowienia ujawnia się jednak to, co budzi obawy związane z doświadczaniem Drugiego, a mianowicie – jak stwierdza Derrida – „obcy jako nieprzyjaciel i obcy jako przyjaciel”<sup>20</sup>. Czyli pojawia się wówczas pytanie: Kim on jest?

Z kolei w fenomenologicznym ujęciu Bernharda Waldenfelsa doświadczenie obcego stanowi wskazanie na swoisty rodzaj tożsamości i przynależności człowieka do świata i współtworzonych społeczności. Według tej teorii człowiek funkcjonuje, czy też osadzony jest, w pewnym porządku świata. W nim też kształtów nabierają jego życie, doświadczenie, język, wszelkie działania itd. Porządek ów wyznacza bądź też ujawnia tzw. strefy graniczne, które generują pewną relacyjność człowieka z otaczającym światem. Istotne jednak okazuje się odgraniczenie od innych, pozwalające podmiotowi na samookreślenie się. Waldenfels pisze, że „każda kultura, każde społeczeństwo, każdy świat życia czy każda

---

<sup>18</sup> Por. T. Rachwał, *Recenzje*, [w:] *Jacques Derrida. Doctor honoris causa Universitatis Silesiensis*, opr. T. Rachwał, Katowice 1997, s. 43.

<sup>19</sup> J. Derrida, *Przygotuj się na doświadczenie przyszłości i powitanie potwora* [wywiad]. Cyt. za T. Rachwał, *Recenzje...*, s. 43.

<sup>20</sup> Por. J. Derrida, *Wykład Profesora Jacques'a Derridy*, [w:] *Jacques Derrida...*, s. 60.

forma życia poruszają się w określonych granicach<sup>21</sup>, a granice owe wyznaczają nie tylko „swojską”, „własną” przestrzeń człowieka, ale wskazują też na jego przynależności i udział w różnorodnych wspólnotach. Dla Waldenfelsa ważne jest to, co wyznacza granice i to, co granicą się staje. Wyjściowe i zasadnicze okazuje się zatem stwierdzenie, iż „Coś jest tym, czym jest, o ile jako kamień, roślina, zwierzę czy człowiek, jako rzecz naturalna albo sztuczna, jest odgraniczone od innych<sup>22</sup>. Odgraniczenie jednak nie stanowi przeszkody w realizowaniu relacji wspólnotowych, wręcz przeciwnie – kształtuje ich podstawę, w której realizuje się „Ja” jako „inny”, a dokładniej, w której „Ja jest innym<sup>23</sup>. W obszarze społeczeństwa, rozumianego jako wspólnota polityczno-ekonomiczna, czy też jakakolwiek wspólnota, „Ja” ukazuje się – według Waldenfelsa – „jako »uprzywilejowany członek« [...], bez którego nie byłoby innych, odnajduje zarazem siebie jako zwykły członek w grupie, którą sam współkonsytuuje<sup>24</sup>. W związku z tym można rozumieć i postrzegać wspólnotę poprzez „Ja” jako współ-twórcę i współ-założyciela. W relacjach, czyli we wspólnocie, człowiek, jak ujmuje to Waldenfels, „obnaża się jako istota obarczona brakiem i nadmiarem<sup>25</sup> jednocześnie, co związane jest ze zmianą sposobu widzenia porządków w nowoczesnej rzeczywistości. W nowoczesności kwestionuje się bowiem całościowy porządek/wizję całości, co prowadzi do ukazania tzw. nowoczesnego podmiotu. Nowoczesny podmiot jawi się jako istota, która poszukuje swego miejsca, ale go nie ma. I tu ujawnia się rola „Obcości”; to ona „prowadzi do zrozumienia, że nikt u siebie i w swym świecie nie jest w pełni sobą<sup>26</sup>. Zawsze człowiek doświadcza tego, co go otacza, tym samym doświadcza drugiego człowieka. Ta relacja jest niejako założona w nim i w pewnym sensie konieczna. Stąd potrzeba istnienia we wspólnotach, a doświadczenie obcego jako doświadczenie kontrastu, pomaga w samookreśleniu się podmiotu, a nawet prowadzi do samookreślenia się podmiotu. Dokonuje się to poprzez wprowadzenie obcego w grę, ale „nie wprost<sup>27</sup>”.

Zgodnie z zamysłem Waldenfelsa w podmiocie ujawnia się też podwójny motyw działania, określanej jako motyw subiektywności i motyw racjonalności. W tym ujęciu na znaczeniu zyskuje pojęcie „Obcości”,

---

<sup>21</sup> B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2009, s. 12.

<sup>22</sup> Tamże, s. 11.

<sup>23</sup> Tamże, s. 24.

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Tamże, s. 25.

<sup>26</sup> Tamże, s. 123.

<sup>27</sup> Tamże.

która „zakłada własną domenę i własny byt tego, co jest sobą”. Okazuje się ona, jak zostało to już zaznaczone – „nadmiarem”, a doświadczenie obcego – „doświadczeniem kontrastu”. Prowadzi to do widzenia w obcym siebie i do uzyskania niejako nowej jakości „bycia”, bowiem, jak pisze Waldenfels, „w obcym jestem poza sobą i poza istniejącymi porządkami”<sup>28</sup>. Niemniej to właśnie stanowi istotę współ-bycia we wspólnocie, a owa „Obcość”, będąca „nadmiarem”, przerasta to, co zastane w rzeczywistości, zwłaszcza zaś warunki sensu. W ujęciu Waldenfelsa cała myśl o doświadczeniu obcego skierowana jest ku poszukiwaniu sensu, który „rozpościera się jako kontekst odniesień”<sup>29</sup>.

Czy zatem „Obcy”, interpretowany w taki sposób, może funkcjonować w klasycznie rozumianej wspólnocie? Jak wyglądałaby wspólnota, w której „ja” transcendentalne / „ja” wskazujące na granice doświadczałoby obcego, czyli doświadczałoby kontrastu i wymiany? Waldenfels nie daje odpowiedzi, skupia się głównie na wskazaniu podstawowych motywów fenomenologii obcego. Pozostają one nadal otwarte w dyskursie ponowoczesnym.

Za postawionymi pytaniami, nasuwają się następne, a mianowicie: Czym jest obecna wspólnota? Czym jest wspólnota, w której mieszczą się wszelkie relacje (hybrydowość, transwersalność, heterogeniczność)? W ramach odpowiedzi na nie można odwołać się do postrzegania i rozumienia wspólnoty przez Darina Barneya, który wskazuje na „społeczństwo Sieci” jako dominujący w ponowoczesności wyraz więzi międzyludzkich i wspólnotowy obraz. Podkreśla on również, iż to, co nazywamy wspólnotą, jest różnie określane, chociażby w kategoriach emocjonalnych. Pisze:

Dla niektórych wspólnota wymaga „głębokich” relacji wzajemnego, moralnego zobowiązania, scalonych silnymi, długotrwałymi, złożonymi więziami i praktykami, które określają społeczne role, normy i tożsamości, i które niełatwo jest rozerwać. Dla innych „wspólnota” może określać stosunkowo „płytkie” relacje, złożone z dobrowolnych, odwoływalnych, dynamicznych więzi, opartych na wspólnych, indywidualnych interesach i potrzebach<sup>30</sup>.

Wskazuje to na ścisły związek istnienia i funkcjonowania wspólnotowego człowieka z jego poczuciem tożsamości. Według Barneya „toż-

---

<sup>28</sup> Tamże, s. 122.

<sup>29</sup> Tamże, s. 34.

<sup>30</sup> D. Barney, *Społeczństwo Sieci*, tłum. M. Fronia, Warszawa 2008, s. 181.



samość i wspólnota są” wręcz „organicznie powiązane”<sup>31</sup>, a dodatkowo ich relacyjność wspomagana jest poprzez technologie komunikacyjne. Podnosi on też interesujący i szeroko rozpatrywany przez badaczy i teoretyków mediów problem, ideę zastąpienia poprzez komunikację medialną, bliskości geograficznej między ludźmi. Charakter i specyfika tej komunikacji, związana z brakiem fizycznej bliskości, ujawnia możliwość „bycia” w świecie, a tym samym we wspólnocie, jedynie poprzez poczucie związku przynależności, poprzez pewną identyfikację mentalną.

Dla niektórych [...] – jak pisze Barney – nadejście [...] technologii sieci niosło za sobą obietnicę odświeżenia swojego zaangażowania we wspólnotę i poczucia solidarności, obietnicę odrzuconą przez technologie masowego przekazu<sup>32</sup>.

To swego rodzaju deklaracja kształtowania wspólnoty „głębokiej”, w której podmiot realizuje się, wychodząc poza własne interesy. Można ów kierunek działania odnaleźć gdzieś pomiędzy rozpatrywaną wcześniej tożsamością diasporyczną, a tym, co określono jako doświadczenie obcego. Obydwie formuły i wyznaczane przez nie zakresy znaczeniowe w sposób transwersalny, czyli funkcjonując w poprzek ponowoczesnych typów racjonalności, współlistnieją i współkształtują wizję społeczeństwa Sieci. W nim z kolei formują się mniej lub bardziej znaczące wspólnoty. Jednak, co także podkreśla Barney, badacze przestrzeni społecznych, jak chociażby P.E.N. Howard czy M. Castells, odwracają się „od spekulatywnych pytań dotyczących wspólnoty wirtualnej” i zwracają się chętniej w kierunku empirycznych doświadczeń wspólnotowych<sup>33</sup>. Niemniej postrzeganie wspólnoty jako sieci więzi i doświadczeń międzyludzkich, zwłaszcza w odniesieniu do świata wirtualnego, prowadzi do oderwania „wspólnoty” od określonego bliżej miejsca, co z kolei pozwala na jej przedefiniowanie, czyli ujęcie wspólnoty jako „indywidualizmu w sieci”. Manuel Castells pisze: „Najważniejsza rola, jaką odegrał Internet w tworzeniu związków społecznych, polega [...] na jego wkładzie w nowy wzorzec kontaktów międzyludzkich oparty na indywidualizmie”<sup>34</sup>. Postrzeganie wspólnoty poprzez indywidualizm jej uczestników niejako przychyła się budowaniu tożsamości diasporycznej, określanej jednocześnie jako tożsamość „słaba”, czyli podlegająca

---

<sup>31</sup> Tamże, s. 182.

<sup>32</sup> Tamże, s. 185.

<sup>33</sup> Tamże, s. 188.

<sup>34</sup> M. Castells, *Galaktyka Internetu*, tłum. T. Mornowski, Poznań 2003, s. 151.

wszelkim działaniom oraz uczestnicząca we wszelkich możliwych przestrzeniach i wymiarach ponowoczesnej rzeczywistości.

W takiej perspektywie myślenia o wspólnocie nasuwa się pytanie o funkcjonowanie pojęcia „wspólnota wyobrażona”, często wykorzystywanego przez antropologów. Naturalnie, w ponowoczesnym dyskursie jest miejsce i dla „wspólnoty wyobrażonej”, którą można zespolić, za Benedictem Andersonem, z pojęciem „narodu”, przyjmując, iż „naród” jest po prostu wspólnotą wyobrażoną. A podstawą jego działania jest to, że pielęgnuje obraz wspólnoty tworzącej więź w oparciu o symbole i rytuały połączone z kategoriami terytorialnymi i administracyjnymi<sup>35</sup>. To narzuca jednocześnie sposób widzenia owej wspólnoty także poprzez pojęcie „tożsamości narodowej”, która związana jest – jak podaje z kolei Chris Barker – z różnymi formami komunikacji, umożliwiającymi ciągłość tradycji, takimi jak mowa, pismo, druk czy nowe formy przekazu<sup>36</sup>. Te formy komunikacji ustanawiają w pewnym sensie typ tożsamości, co wpływa na charakter wspólnoty wyobrażonej. Można zatem przyjąć, iż ma ona charakter sztucznego tworu pewnej całościowej struktury społecznej, bowiem mogą w niej funkcjonować przedstawiciele różnych grup etnicznych i różnych ras.

To wszystko znajduje się gdzieś pomiędzy ową tożsamością diasporyczną a doświadczeniem obcego, gdzieś pomiędzy rozproszoną Siecią ludzi naznaczonych pewnym rodzajem więzi a wzajemnym doświadczeniem Drugiego (jak u Derridy), Innego czy Obcego (jak u Waldenfelasa, Baudrillarda i innych). W ten obszar i dyskurs wpisują się również tzw. „wspólnoty symboliczne”, które Alberto Melucci charakteryzuje jako nowe ruchy społeczne, naznaczone takimi cechami jak: postawa antyautorytarna, antybiurokratyczna, czy też antyindustrialna, luźne reguły – struktury organizacyjne oparte na aktywności członków, zacieranie granic między poszczególnymi ruchami, „członkostwo” elastyczne i zmienne, nabywane dzięki uczestnictwu<sup>37</sup>. Wskazuje on też na kształtowanie tożsamości zbiorowej, związane – jak podaje – z dostrzeżeniem przez członków owych ruchów społecznych „wspólnotowości, spójności i ciągłości”<sup>38</sup>.

Taka perspektywa widzenia człowieka i jego „bycia” we wspólnocie założona jest niejako w kulturowym obrazie człowieka, niezależnie od

---

<sup>35</sup> Por. B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Kraków 1997.

<sup>36</sup> Por. Ch. Barker, *Studia kulturowe...*, s. 288–290.

<sup>37</sup> Podaję za: Ch. Barker, *Studia kulturowe...*, s. 209.

<sup>38</sup> Ch. Barker, *Studia kulturowe...*, s. 206.

czasu i prowadzonych dyskursów. Niemniej w ponowoczesności zawsze zwraca się uwagę na konieczność funkcjonowania człowieka gdzieś „pomiędzy” bądź też w „zawieszeniu”, co niekoniecznie wskazuje na to, iż „bycie” we wspólnocie ponowoczesnej posiada nowy wymiar.

Wciąż pozostają jednak pytania: Co jest źródłem powstawania wspólnot i skąd bierze się tożsamość osób w niej uczestniczących? Czy wspólnota i zaistniała w niej tożsamość ludzi są czymś stałym i nieodwracalnym, czy też są uwarunkowane historycznie i dynamiczne? Albo czy wspólnoty rozpadające się pod wpływem ponowoczesnych warunków i zmian mogą całkowicie zniknąć? Pytań jest znacznie więcej i są one wpisane w ponowoczesny dyskurs o człowieku. Niemniej zarówno w obszarze filozofii, jak i antropologii postrzeganie wspólnoty zawsze miało, ma i zapewne będzie miało charakter właśnie dyskursywny. Istotą sprawy nie jest tu ostateczna diagnoza sytuacji człowieka w świecie i we wspólnocie, ale rozmowa o niej.

Monika Miczka-Pajestka

### **Identity of Diaspora and Experiencing the Other**

The author discusses the problem of perception and understanding the community in post-modern reality. The question of functioning in the community and evolution of a sense of identity is considered as well. The author identifies some aspects of “being” in Diaspora and in relation to the Other/Foreign individual. The considerations take into account, first of all, the anthropological and philosophical point of view. The author addresses a question: Does “being” in the post-modern community have a new dimension? Significant terms of post-modern discourse, such as: Diaspora, identity of a Diaspora, hybrid identity, foreign individual, community of network or imagined community are also indicated. The considerations lead to the conclusion that one can be placed somewhere between an *identity of Diaspora*, widely described by Brah and Castells, and the Waldenfels’s *phenomenology of the Foreign*.