

Leszek Korporowicz
<http://orcid.org/0000-0002-5890-5991>
Uniwersytet Jagielloński
leszek.korporowicz@uj.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2023.410202.04

Podmiotowość i prawa narodów w dyskursie wartości i postaw

STRESZCZENIE

Współczesne procesy globalizacji potwierdzają, iż nie są wyłącznie jednorodnym i jednokierunkowym fenomenem cywilizacyjnej homogenizacji, postępujących powiązań i wszechstronnej medializacji. Nasilająca się mobilność oraz interakcja osób i grup spowodowały odwrotną wręcz dynamikę różnicowania, pluralizacji, ale także ożywienia świadomości, tożsamości oraz poczucia praw kulturowych zarówno starych, jak i nowych wspólnot kulturowych. Umiejętność artikulacji i rozwoju owych praw jako atrybutów podmiotowości kulturowej współzależny jednak od wielu komponentów kompetencji i postaw aksjologicznych uczestników dyskursu, jaki dokonuje się na bardzo różnych poziomach, począwszy od mikro- do makrostruktur społecznych. Szczególną rolę zajmują wśród nich wspólnoty narodowe. Charakteryzują się bowiem najbardziej złożonym powiązaniem struktur czysto symbolicznych i instytucjonalnych, dziedziczonych i tworzonych, afektywnych i poznawczych. Ich kulturowa kondycja zależy od stopnia uwikłania w procesy redukcji kulturowych świata współczesnego, które zamieniają wartości na potrzeby, osoby na jednostki, dziedzictwo na impresje, mądrość na informację, poznanie na doznanie, treści na wrażenia. Od zdolności pokonania tych redukcji zależy stopień postrzegania realności bytu narodu, siły jego tożsamości, potencjałów rozwojowych oraz szans na twórczą odpowiedź wobec wyzwań współczesności.

SŁOWA KLUCZE: podmiotowość kulturowa, dyskurs wartości, prawa narodów, redukcjonizm aksjologiczny, interakcja symboliczna

ABSTRACT

Subjectivity and the Rights of Peoples in the Discourse of Values and Attitudes

Modern processes of globalization confirm that they are not just a homogeneous and unidirectional phenomenon of civilizational homogenization,

progressive interconnectedness and comprehensive mediaization. Increasing mobility and interaction of individuals and groups have caused an opposite dynamic of differentiation, pluralization, but also a revival of consciousness, identity and a sense of cultural rights of both old and new cultural communities. However, the ability to articulate and develop these rights as attributes of cultural subjectivity co-depends on many components of the competence and axiological attitudes of the participants in the discourse, which takes place at very different levels, from micro to macro social structures. National communities occupy a special role among them. This is because they are characterized by the most complex interplay of purely symbolic and institutional, inherited and created, affective and cognitive structures. Their cultural condition depends on the degree to which they are entangled in the cultural reduction processes of the modern world, which convert values into needs, persons into individuals, heritage into impressions, wisdom into information, cognition into sensation and content into impressions. On the ability to overcome these reductions depends the degree of perception of the reality of a nation's existence, the strength of its identity, its development potentials and its chances for a creative response to the challenges of the present.

KEYWORDS: cultural subjectivity, value discourse, rights of peoples, axiological reductionism, symbolic interactionism

Wstęp

Rzeczywistość społeczna tworzona przez wspólnoty narodowe przybiera w istocie bardzo różne oblicza. Nie od dzisiaj przedstawiciele takich nauk jak socjologia, historia, politologia czy nauki o kulturze wskazują na wieloraką ambiwalencję przymiotów i praktyk narodowych. Mogą się one cechować mobilizacją potencjału kulturowego, mentalnego i organizacyjnego, jaki dają więzi, gotowość poświęcenia i odpowiedzialność zbiorowa ludzi tworzących ten rodzaj wspólnoty, ale w równym stopniu generować daleko posunięty nacjonalizm i swoiste zatopienie osobowości ich członków w zamkniętej postaci autorytaryzmu. Redukcja osobowości i kompetencji społecznych uległych im osób zamienia wówczas patriotyzm na szowinizm i prowadzić może do tragicznych, a nawet ludobójczych konsekwencji. Ambiwalencje te znakomicie ukazują wiele koncepcji o humanistycznym i rozwojowym rodowodzie, jak choćby bardzo celna koncepcja ucieczki od wolności Erika Fromma (Fromm, 2014), która w zadziwiający sposób pasuje do analizy współczesnych form postsowieckiego totalitaryzmu, czy analityczna i wrażliwa etycznie teoria dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego. Ta ostatnia bardzo wnikliwie ukazuje zablokowanie dynamizmu rozwojowego świata wartości i komunikacji w świecie rytualnie narzucanych i absolutyzowanych standardów, jakie

przyjąć może życie społeczne totalitarnie zorganizowanych grup i instytucji (Dąbrowski, 1974). Ich pozytywna, wyzwalająca dezintegracja odkryć jednak może dynamizmy animujące najbardziej twórcze siły w sferze życia osobowego i wspólnotowego. Mogą one prowadzić do kształtowania najdojrzszych charakterów ludzkich i efektywnie realizować wartości dobra wspólnego budujących swą tożsamość narodów. Wysiłek zdobywania i napełniania treścią tego rodzaju możliwości to w istocie wyzwanie mozolnego wzrastania do własnej, przez siebie definiowanej podmiotowości. Bardzo istotnym jej budulcem jest idea, ale i praktyka prawa narodów, które jako system przysługujących im atrybutów chronią nie tylko przed zewnętrznym, ale i wewnętrznym zagrożeniem, jakim jest degradacja potencjałów rozwojowych i skazanie na rozmaite formy autodestrukcji (Korporowicz, 2018b). Prawa narodów otwierają bowiem zarówno na wartości suwerennego istnienia wśród innych, analogicznych wspólnot, jak i na aktualizację tego, co narody te stanowią dla siebie, na postawy, które wyzwalają ze słabości i barier społecznej atomizacji, podziałów oraz przeróżnych form egotyizmu.

Znana jeszcze w starożytnym Rzymie koncepcja *ius gentium*, rozwinięta w dojrzałej i bardzo systematycznej formie w środowisku Uniwersytetu Krakowskiego jako teoria „prawa narodów”, jest w istocie pytaniem o drogę dochodzenia i warunki przywołanej powyżej podmiotowości. Promująca ten rodzaj myślenia krakowska szkoła prawa międzynarodowego, określana także mianem „humanizmu krakowskiego”, bezpośrednio odpowiadała na potrzeby budujących swą tożsamość wspólnot, które poszukiwały form współistnienia, współpracy, a przede wszystkim bezpieczeństwa. Co istotne, najbardziej znany jej przedstawiciel, jakim był Paweł Włodkowic, drugi w historii Uniwersytetu Krakowskiego rektor oraz główny autor sukcesów króla polskiego przed trybunałami sądów międzynarodowych, nie różnicował wielkości i rodzaju wspólnot, uznając analogię zasadniczych problemów ich podmiotowości oraz wszelkich jej implikacji (Korporowicz, 1918a; Włodkowic, 2018).

Pytanie o prawa narodów, ale i potrzeba ich respektowania nie bez przypadku stały się fundamentalnym wyzwaniem Królestwa Polskiego, a następnie Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Odpowiedź na nie warunkowała bowiem samodzielny, suwerenny, a przede wszystkim wolny od bezpośredniego zagrożenia byt nie tylko struktur o charakterze państwowym, ale także wolnych i zdolnych do rozwoju wspólnot, które dysponowały już własnym i szybko pomnażanym zasobem dorobku kulturowego. Pytanie to także nie bez przypadku staje się ważnym wyzwaniem w czasach nam współczesnych, w dobie dyskusji o charakter i kondycję współczesnej Europy, Unii Europejskiej i porządku cywilizacyjnego zagrożonej agresją rosyjską całej reszty świata. Agresja ta w sposób zasadniczy

eliminuje wątpliwości co do zasadności i prawomocności tego typu pytań. Prawa narodów stają się prawem do suwerennego, podmiotowego istnienia nie tyle państw narodowych, które nie są, ujmując rzecz precyzyjnie, grupami społecznymi, ale są prawami wspólnot kulturowych. W dobie globalizacji państwa jako organizacje stają się ponadto coraz bardziej wielonarodowe i wielokulturowe, przeobrażając się w organizmy wielu różnych wspólnot. Dlatego pytanie o prawa narodów, traktowane w sposób szeroki, nie traci na znaczeniu, szczególnie w dobie nasilonej interakcji kultur (Vercovec, 2007). Podobny zakres przedmiotowy pojęcia miał zresztą na myśli także Włodkowiec, który odnosił referowane przez siebie prawa również do wspólnot, które współcześnie nazwalibyśmy etnicznymi, a nawet lokalnymi, jeśli tylko wykazywały one wystarczające oznaki tożsamości, więzi wewnętrznej i świadomości swej odrębności. Eliminuje to akademickie dywagacje nad pełną i „ostrą” definicją narodu, pozostając na gruncie wspólnot kulturowych i zasadniczego pytania o atrybuty ich podmiotowości (Tymieniecki, 2019/2020)

Stosunek do obu tych kategorii, a więc zarówno do prawa narodów, jak i ich podmiotowości, obrazuje jednocześnie rozumienie, ale i postawę w stosunku do szerszego systemu wartości, które pojęcia te reprezentują. Z tego powodu percepcja i ewentualne konsekwencje traktowania prawa narodów, jakie manifestować się mogą w stanowisku i preferencjach poszczególnych osób, ideach ruchów społecznych czy organizacji, odnieść trzeba do stanu i ewolucji systemu współczesnych wartości, postaw i przekonań. Stanowią one o dyskursie aksjologicznym współczesnego życia publicznego, świadomości historycznej, tożsamości oraz ciągłości dziedzictwa kulturowego (Szlachta, 2016). Pojawiające się w tym dyskursie tendencje, typy postaw czy osie sprzeczności obrazują, w jakim kierunku podążać dziś mogą interpretacje i animacje współczesnego rozumienia prawa narodów jako praw kulturowych, stanowiąc o kondycji konkretnych wspólnot oraz ich przyszłości. Dyskurs ten ukazuje jednocześnie wyzwania, jakie leżą po stronie bezpieczeństwa kulturowego wspólnot, stanowiąc wskazanie dla pedagogiki kultury, strategii działań kulturotwórczych i polityki kulturowej, o ile ukazane wartości oraz ich alternatywy nie mają pozostać na poziomie biernego opisu i unikającej swego społecznego zaangażowania diagnozy.

Dyskursy wartości w kontekście kulturowych redukcjonizmów

Aby lepiej zrozumieć naturę opozycji, jakie jawią się we współczesnym rozumieniu praw narodów oraz powiązanych z nimi polemik, pomocne jest nacechowanie ogólniejszego statusu wartości społecznych, jaki

wyznaczany jest przez konwencje kulturowe współczesności. Status ten wyznaczony jest nie tylko przez obiektywne i residualne sytuacje w sferze praktyk społecznych, ale także przez standardy poznawcze w sferze kultury intelektualnej kwalifikowane jako konteksty aksjologiczne. Oddziałują one na reguły dyskursu wartości, wpływając na pola wrażliwości, kompetencji i świadomości kulturowej, jak również na rodzaj argumentacji i perswazji używanej w polityce społecznej, edukacyjnej i medialnej. Konteksty te przyczyniają się do znaczącej redukcji standardów owego statusu, osłabiając funkcjonalną i mentalną sprawczość wewnętrznych wartości. W znaczący sposób procesy te redukują kompetencje właściwego rozumienia podmiotowości oraz roli prawa narodów niesprowadzonych do ich antyzorów i kulturowych form alienacji.

1. Od wartości do potrzeb

Pierwszym i najbardziej podstawowym typem redukcji aksjologicznej w obszarze dyskursu wartości, który oddziałuje na sposób postrzegania prawa wspólnot narodowych, jest osłabianie ich możliwości transgresyjnych zamienianych na partykularną logikę utylitarnie pojętych potrzeb. O ile umiejętności transgresyjne polegają na przekraczaniu granic tego, co dotyczy specyficznych uwarunkowań konkretnych działań, sytuacji i funkcjonalnych konieczności, jakie respektować muszą poszczególne osoby i grupy, o tyle ich przeciwieństwem jest uprzedmiotowienie wartości traktowanych jako hedonistyczny i utylitarny system potrzeb. Te ostatnie wiążą się z egotycznym czy etnocentrycznym nastawieniem na zdecydowany prymat interesu własnego, kierowanego kryteriami podporządkowania i dominacji nad potrzebami innych ludzi. Redukcje transgresyjnego potencjału wartości to znacznie mniejsze szanse na odnalezienie mostów porozumienia, wartości spotykających się w wydzielonych obszarach interakcji, przeżywania i rozumienia świata. To przede wszystkim mniejsza szansa na postrzeganie uniwersalnego atrybutu godności ludzkiej zamienianego na udział w stosunkach władzy oraz całą skalę uczuć niższych. Zderzenie potrzeb, jakie manifestować mogą odmienne grupy bez uwzględnienia jakichkolwiek możliwości zapanowania nad ich eskalacją, oderwania się od wspomnianego już egotycznego ciężenia ku sobie, zakłada jedynie konkurencyjny i konfliktowy rodzaj wzajemnego wykluczenia. Uprzedmiotowienie wartości to znana konsekwencja cywilizacji konsumpcji, społeczeństwa doznań i kultury masowej, która ustawicznie zabiega o redukcję twórczości i spontaniczności do swoistego paliwa inżynierii gustów i emocji (Adorno, 2019).

2. Od osoby do jednostki

Druga z ważnych redukcji aksjologicznego kontekstu prawa narodów bezpośrednio wynika z pierwszej i jest nią sprowadzenie wielowymiarowej rzeczywistości osoby ludzkiej i jej powiązań międzyosobowych do zatomi-zowanej społecznie jednostki (Renaut, 1989). Oderwanie indywidualnego bytu ludzkiego od tego, co stanowi jego naturalne poszerzenie, realizację i nade wszystko koherentną całość jego tożsamości, jest zamknięciem drogi do pełnego rozwoju osobowości ubogaconej wymiarem wspólnot, komunikacji i transgresywnego człowieczeństwa (Dyczewski, 2012). Co ciekawe, będąca przejawem tego typu redukcji i systemowo promowana kultura indywidualizmu nie jest w stanie respektować szeroko pojętych praw człowieka, które w bezpośredni sposób przyznają każdemu prawo do własnej narodowości, kultury i tożsamości narodowej. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z roku 1948 nie pozostawia pod tym względem jakiegokolwiek wątpliwości, podobnie jak wiele późniejszych, uznając ten rodzaj praw za nieredukowalny atrybut ludzkiej godności.

3. Od dziedzictwa do spektaklu

Trzeci rodzaj redukcji sankcjonuje konwencje dominacji zindywidualizowanych potrzeb zarówno w odniesieniu do osób, jak i grup, sprowadzając wartości dziedzictwa kulturowego jedynie do aktualnie zachowanej, a nawet sztucznie wygenerowanej tradycji, traktowanej jako rodzaj wykonstruowanego spektaklu. Ta ostatnia jako arbitralna często wersja ważnej dla wspólnoty historii może odbiegać od tego, co stanowi o faktycznym jej dorobku i rzeczywistym przebiegu rzeczy. Zostaje ona poddana intencjonalnie tworzonej niepamięci, ideologicznej manipulacji, zabiegom wybiórczego przekazu. Ze względu na wspomniany już system partykularnie pojętych potrzeb zasoby dziedzictwa kulturowego w jego warstwie symbolicznej czy moralnej, o nierzadko heroicznym wymiarze, okazują się często treścią politycznie dysfunkcjonalną. Nie mieści się ona w wizerunkowo modelowanej konstelacji wartości. Dziedzictwo kulturowe paść może ofiarą politycznej poprawności i aktualnych stosunków władzy, nadmiernie eksponując lub eliminując wybrane fragmenty prawa narodów i faktycznego sposobu ich istnienia.

4. Od komunikacji do przekazu

Faktycznie wytworzone obrazy, jakie stają się przedmiotem dyskursu osób i wspólnot wraz z leżącymi u ich podstaw potrzebami, nie zawsze stają

się obiektami rzeczywistej komunikacji pojętej jako forma „communi-care”, a więc interakcji. Nader często proces ten zredukowany jest do niesymetrycznego, zatem jednokierunkowego i pełnego dominacji przekazu (Maigret, 2012). Wówczas to, co jest właściwym atrybutem komunikowania, jak wzajemność, wymiana, obopólna sprawczość i współzależność, zastąpione zostaje przez instrumentarium oddziaływania, wpływu i niemal postkolonialnych praktyk w zredukowanej formie interakcji. W kontekście tego typu procesów niemal bezpośrednio postawić trzeba pytania o wizję relacji wspólnot poprzez wymienione wyżej kryteria określające praktyczną aksjologię ich wzajemnych stosunków poza zasadą przewagi silniejszego i łamania podmiotowości, a wręcz prawa do istnienia słabszych.

5. Od mądrości do informacji

Być może największa redukcja w aksjologicznym kontekście dyskursu wartości odbywa się, gdy klasyczne umiłowanie mądrości, z którą wiązano największe nadzieje na realizację wszelkich innych rodzajów wartości, staje się tylko dobrze określonym rodzajem reguł bardzo konkretnego sposobu poznania i działania, a więc wiedzy, atomizowanej następnie na jej cząsteczki, jakimi są informacje. Trudno opisać, jak wiele różnic dzieli te kategorie, pomniejszając stopniowo złożoność ich „budulca” i wiążących go relacji. Te pierwsze są trudne do wyceny i parametryzacji, te ostatnie dają się dokładnie oszacować, a w końcu uczynić przedmiotem handlu, a nawet instrumentem systematycznie prowadzonych wojen. Trudno oczekiwać, aby redukcja ta nie przenosiła się na postrzeganie bytów analogicznie złożonych, jak wspólnoty i narody, które nie są sumą jednostek jako swoich elementów i rządzą się zasadami przekraczającymi to, co możemy nazwać wiedzą, a w jeszcze większym stopniu systemem informacji (Trzciński, 2013). Socjologowie są w stanie odróżnić przy pomocy dysponowanej przez nich wiedzy odmienną funkcjonalną i ontologiczną tego, co jest jedynie zbiorowością ludzi, od tego, co tworzy już społeczność, następnie różne postacie wspólnoty, na wspólnocie narodowej kończąc. Są także w stanie określić, jakie informacje są im potrzebne, aby orzec, jaki rodzaj porządku społecznego buduje ich więzi. Nie są jednak gotowi przełożyć ich na instrukcję mądrego przewodzenia czy też reguły heroicznego poświęcenia, jakie ich członkowie są w stanie zamianifestować w chwili egzaminu z patriotyzmu, bohaterstwa czy godności narodowej. Z pewnością wielu inżynierów społecznych, propagandowych i specjalistów od rozbijania wspólnot kulturowych, a jeszcze bardziej ich sponsorów, poświęciłoby wszystko, aby zdobyć wiedzę i informację, jak

zbudować albo też złamać wolę i ducha bardzo konkretnych narodowości. Umiejętności te nadal jednak pozostają atrybutem charyzmatycznych liderów, którzy pojawiają się i odchodzą w sposób często zaskakujący, podobnie jak rozkład systemów, które wydają się niezniszczalne.

6. Od poznania do doznania

Pośród wielu redukcjonizmów kultury współczesnej głęboko zakorzenionych w procesie atomizacji jej struktur i dowartościowaniu indywidualnej percepcji świata jest przekonanie, iż możliwości poznania ich natury, prawdy i realnego znaczenia ograniczone są do subiektywnych procesów projekcji. Poznanie jest w tym ujęciu rodzajem doznania warunkowanym rozmaitymi czynnikami społecznego statutu jednostki lub sposobem życia jej grupy, osiągając co najwyżej intersubiektywny poziom weryfikacji. Wszystko, co aspiruje do czegoś więcej, może być tylko złudzeniem bardziej trwałych form istnienia, których sens jest rodzajem hipostazy. Jesteśmy w stanie ją nazwać, a nawet uczynić przedmiotem ideologicznych manipulacji, instrumentem zawłaszczania świadomości jej członków, ale nie należy tej aberracji ulegać, bazując na realnym kształcie doświadczeń pojedynczego człowieka w jego konkretnej sytuacji życiowej. Poznanie jako doznanie stało się nawet przedmiotem teorii społeczeństwa doznań jako fenomenu zaawansowanej gospodarki rynkowej, która z intencjonalnej produkcji i swoistej inżynierii doznań czyni kolejny element promocji, handlu i konsumpcji (Benjamin, 2009).

7. Od „esencji” do walencji

Założenie o zasadniczej niemożności poznania nie tylko transcendentnego, ale także społecznego bytu rzeczywistości wynika w tym rodzaju redukcji z lansowanego konsekwentnie przekonania, iż jest to tylko prosta konsekwencja faktycznego braku jakiegokolwiek istoty lub obiektywnie istniejącej „esencji” świata ponadjednostkowego. Stanowisko to odzwierciedla pogląd, iż staje się ona jedynie obiektem wrażenia, wyobraźni i osadzonego w osobistym życiorysie rodzaju wartościowania (walencji), przydawania znaczenia i sensu, który w znacznej mierze konstruowany jest przez mechanizmy życia społecznego, dziedzictwo kulturowe osoby i grupy. Jest ono jednak pozbawione jakichkolwiek znamion własnej, zintegrowanej rzeczywistości. Człowiek wypełnia w ten sposób swoją głowę i duszę symbolicznymi reprezentacjami bytów wymyślonych, konceptualnych i najzupełniej abstrakcyjnych. Ulegają one dekonstrukcji w procesach

wytwarzanych przez wspomniane społeczeństwo doznań, jak i poprzez krytycznie zorientowane typy umysłowości współczesnej.

Prawa wspólnot na osi aksjologicznych opozycji

Opisane powyżej konteksty nie są obojętne, a wręcz przeciwnie, stanowią aktywny czynnik w kształtowaniu realnych postaw przejawiających się w dyskursie o mniej lub bardziej wyraźnie dostrzeganym typie ekspresji, a czasem manifestacji w różnych obszarach życia społecznego. Dokonując pewnych uproszczeń, wskazać jednak można kilka osi, na których rozkładają się zasadnicze opozycje wyrażanych wartości.

1. Pomiedzy śmiercią a rewitalizacją narodu

Pierwsza z nich to opozycja pomiędzy wizją „śmierci”, a przynajmniej zanikania bytów narodowych i wszelkiego typu wspólnot, a wizją ich radykalnej często rewitalizacji, przebudzenia i koniecznej niemal odbudowy.

Jeszcze w niedalekiej przeszłości przekonanie, iż procesy globalizacyjne powodują zasadniczą unifikację cywilizacji, a w ślad za tym i kultur współczesnych, było niemal modą (Maślanka, 2012). Liberalnie zorientowane ideologie, ale także koncepcje transformacji społecznych obwieszczały wielką rynkową ekumenę, która poprzez standaryzację wzorców konsumpcji uczyni wspólnoty narodowe zamierzchłą przeszłością pozbawioną jakiegokolwiek racji bytu. Rzeczywistość procesów mobilności i nakładania się przestrzeni kulturowych spowodowała jednak zjawiska odwrotne, gwałtowną dywersyfikację globalnej i lokalnej społeczności konkretnych regionów. Tylko część migrujących wspólnot kulturowych poddała się asymilacji. Co istotne, społeczności napływowe wyeksponowały świadomość odrębności kulturowej ludności krajów przyjmujących. We wszystkich tych przypadkach wzmocnionych przebudzeniem etnicznym w krajach, które uwolniły się od kolonialnej dominacji lub choćby zmarginalizowania, potrzeba własnej podmiotowości stała się nieoczekiwaną, aczkolwiek nieredukowalną potrzebą. Tak stało się nie tylko z wieloma krajami Afryki, ale także rewitalizującymi swoją tożsamość wspólnotami kulturowymi Europy, jak Katalonia, Szkocja, jak również narodami. Wymownym przykładem tego typu procesu była autonomizacja Słowacji i Czech. Obecnie najbardziej krzyczącym przykładem potrzeby obrony spójności i godności, ale przede wszystkim prawa do istnienia narodu jest walczący o swój byt naród ukraiński, dla którego prawa narodów są jednym z najpilniejszych wyzwań jego egzystencji. Trawestując znane

powiedzenie, pogłoski o śmierci narodów okazały się mocno przedwczesne. Problem wyboru miejsca na opisywanej osi w postaci konkretnie manifestowanych postaw z pewnością zależy od równie konkretnej sytuacji, w jakiej znajdują się ludzie i wspólnoty współczesnego świata. Z pewnością jednak teza o zaniku wspólnot narodowych bez odniesienia do realiów politycznych i kulturowych ich podmiotu może być skontrowana tezą dokładnie odwrotną.

2. Dekonstrukcja czy integracja tożsamości?

Druga z osi odwołuje się do opozycji pomiędzy uznaniem, iż współcześnie istniejące narody charakteryzują się coraz bardziej płynną, a nawet zdekonstruowaną strukturą wewnętrzną, a stanowiskiem podkreślającym nasilanie się fenomenu świadomości, a przede wszystkim zintegrowanej tożsamości narodów. Siła ta jest czasami na tyle znacząca, że graniczy wręcz z zagrożeniem nacjonalistycznym.

Gdy odniesiemy opisane powyżej opozycje do rzeczywistości społecznej konkretnych krajów lub regionów, znaleźć możemy przykłady ilustrujące oba te stanowiska. Ponadto wiele zależy od tego, o jakich grupach w zróżnicowanych strukturach każdego społeczeństwa mówimy. Mamy więc co najmniej dwie zmienne, które określają prawdziwość opozycyjnie wyrażonych przekonań. Jest to zmienna regionalna, która charakteryzuje geopolityczny kontekst kondycji, w jakiej znajduje się tożsamość narodu jako całości w dynamice jego relacji z innymi, po drugie, jest to zmienna lokalna odnosząca się do poziomu spójności wartości i postaw konkretnych grup społecznych. Wykazać się one mogą całkowitą odmiennością orientacji życiowych i faktycznym zanikiem procesów integracyjnych. Taka sytuacja charakteryzuje polską rzeczywistość polityczną, w której działania na rzecz dezintegracji świadomości narodowej obserwowane są z siłą niespotykaną w krajach zabiegających o suwerenność i podmiotowość we współczesnych relacjach międzynarodowych. Nie brakuje w tej sytuacji odwołań historycznych ukazujących trwale obecną w polskiej tradycji politycznej skłonność pojawiania się stron jawnie sprzymierzonych z mocarstwami zewnętrznymi i realizującymi ich długodystansowe interesy. Nie oznacza to jednak braku potencjałów, a nawet ich aktualizacji, które ujawniają znaczenie poczucia praw kulturowych zbudowanych na odnajdywaniu czegoś więcej niż przypadkowych identyfikacji oraz siły podmiotowości osób i wspólnot.

3. Naród jako archaizm i naród jako twórcza odpowiedź

Ponadnarodowe procesy kształtowania wolnego rynku, swobodnego przepływu kapitału, ludzi i dóbr z pewnością wymagają uwolnienia wszelkich barier prawnych, ale także lokalnych partularyzmów. Jako takie mogą być więc postrzegane zarówno potrzeby, jak i interesy konkretnych narodów, które bywają dysfunkcjonalne w strukturach wielkich korporacji. W tak określonej perspektywie jako partykularna i w tym sensie jako archaiczny przeżytek postrzegana jest właściwa im kultura. Determinuje ona małą, ale podstawową część owych partykularizmów. Co ważniejsze, jest ona sprawcą poważnej niesubordynacji zbiorowych uczestników systemów ponadnarodowych, które w makrostrukturalnej strategii zarządzania nie mogą być podmiotami o własnej tożsamości i własnym systemie norm. Stają się one wspomnianym archaizmem, jaki wynika z chęci zachowania odrębnych i sobie przypisanych arcybutów samostanowienia. Prawidła wolnego rynku stoją w obliczu poważnego konfliktu z prawami wspólnot, o ile nie znajdą swojej wykładni w systemie aksjologii narodowych. Sytuacja ta może i powinna być negocjowana, ale tylko wówczas, gdy nie będzie poddana destrukcji i dominacji ze strony nowych stosunków władzy tworzonych ponad bytami poszczególnych jej uczestników w postaci strukturalnego terminatora zdominowanego przez tych, którzy tej władzy mają najwięcej. Wspólnoty lokalne, które nie zostaną pozbawione podmiotowości, mają w sobie potencjały, które mogą zaproponować twórczą odpowiedź na wyzwania, jakie stawia szerszy, także rynkowy kontekst ich funkcjonowania. Stać się tak może poprzez odnalezienie, mobilizację, a nawet rewitalizację wartości owych wspólnot, które wspomagają działania na rzecz świadomych zmian społecznych (Archer, 2019). W tak określonej strategii mieści się uzasadnienie różnicy, jaka istnieje pomiędzy patriotyzmem a nacjonalizmem. Ten drugi nie jest bowiem twórczą odpowiedzią, a jedynie pogłębieniem odrębności wspólnoty narodowej, która wyklucza ją z działań interakcyjnych i tym razem umacnia w negatywnie funkcjonującym partykularyzmie. Twórcze siły sprawcze, jakimi dysponują zintegrowane wspólnoty narodowe, nigdy nie znajdą swoich odpowiedników w anonimowych i pozbawionych tożsamości, technokratycznie zaprojektowanych superpaństwach. Odnalezienie ich wymaga jednak znacznie więcej pracy, wyobraźni oraz szacunku dla szeroko pojętych praw człowieka i narodu.

4. Potencjał dysfunkcji czy rozwoju?

Konsekwencją postrzegania narodu jako archaizmu lub odpowiedzi na wyzwania współczesnej rzeczywistości jest kolejna opozycja traktowania wspólnoty narodowej jako przyczyny społecznych i gospodarczych dysfunkcji, mentalnej i organizacyjnej bariery do „nowego porządku świata” albo też przeciwnie, jako czynnika mobilizacji i integracji wspólnot w kierunku wykorzystania możliwości wielorakiego rozwoju.

Dysfunkcyjna wizja narodu, także w obrębie tego samego państwa, pojawia się wówczas, gdy jego podmiotowość oraz powiązane z nią oczekiwania wchodzą w konflikt nie tyle z innym narodem, ile szerzej pojętą konstelacją interesów ponadnarodowych wyznaczających własne kryteria rozwoju o charakterze gospodarczym, politycznym i ideologicznym. Konflikt ten nie jest zresztą konieczny i istnieje cała gama możliwych form współdziałania, kooperacji, a nawet wzajemnego dopełniania, o ile tylko cele ogólne stają się przedmiotem wspólnych uzgodnień, konsensusu wspólnych wartości, potrzeb oraz wizji przyszłości. Jest to już jednak inna, dialogiczna droga konsolidacji nie tyle organizacji, ile wspólnoty wspólnot respektującej przysługujące każdej z nich prawa i otwierającej na uzgodnione wizje rozwoju. Obecne w nich czynniki podmiotowe nie mają charakteru dysfunkcyjnego, a wręcz przeciwnie, stymulują ich aktywny udział w pomnażaniu tak własnych, jak i szerzej dostępnych zasobów. Obawie, iż mogą się one przerodzić w prawdziwie wykluczające i dezintegrujące ruchy o charakterze nacjonalistycznym, przeciwdziałać musi działanie na rzecz otwartego dyskursu wartości, komunikacji jako interakcji i właśnie respektowanie praw kulturowych unikających trzech ograniczeń oraz wspomnianych wcześniej redukcji. Mowa tu, po pierwsze, o sytuacji, w której prawa jednej z grup ewidentnie naruszają prawa innych grup, przypisując jedynie sobie racje ich respektowania oraz atrybuty podmiotowości, prawa do sprawczości i godności. Po drugie, gdy partykularne potrzeby własnych wspólnot podnoszone są do rangi uniwersalnych niemal wartości. Unieumożliwia to budowanie mostów porozumienia ponad egotycznie rozumianym interesem własnym. Po trzecie, gdy postrzegane w ten sposób prawa prowadzą do społecznej izolacji grupy ze wspólnoty innych grup, pozostawiając konkretną społeczność oraz jej zasoby jedynie w obrębie swoich własnych granic, ukierunkowując ją przeciwko tym, którzy pozostają poza nimi (Jaskuła i Korporowicz, 2017).

5. Od narodu jako wykluczenia do narodu budującego więzi

Siła integracji wspólnoty narodowej nie bez powodu postrzegana jest w sposób najzupełniej odmienny. Dla osób, które do wspólnoty tej nie należą i których tożsamość budowana jest poza konfiguracją definiujących ją wartości, postrzegana jest jako przyczyna separacji i wykluczenia, poczucia obcości i marginalizacji. Dla osób podzielających symboliczne i aksjologiczne identyfikacje wspólnoty jest ona z kolei płaszczyzną budowania więzi, solidarności i współodczuwania wartości tworzących kapitał emocjonalny i kulturowy.

Z pewnością dla wielu społeczności, narodów i wspólnot w dobie wielorakich ich interakcji i nasilania różnorodności kulturowej zamykanie się w obrębie własnych standardów wartości może utrudniać procesy współistnienia i być powodem wzajemnego wykluczania, barier komunikacyjnych. Taka wizja narodu, który broni jedynie swej sprawczości, ale nie podmiotowości, izoluje każdą z grup, ale też poszczególnych jej przedstawicieli w relacjach o charakterze pełnym repulsji, rozszczeń, konkurencji i partykularyzmów. Dzieje się tak, gdy naród nie staje się arsenałem otwartego dziedzictwa kultury gotowym do dzielenia się nim w relacjach międzykulturowych, ale przedmiotem, a nawet instrumentem gry politycznej, której celem jest utrzymanie czy wręcz krzewienie dominujących stosunków władzy. Nie jest to jednak jedyny model i jedyny rodzaj rzeczywistości budowanej wokół funkcji i celów kultury narodowej tak w minionych, jak i współczesnych realiach jej istnienia. Alternatywne spojrzenie, a co ważniejsze, działanie ustanawia z niej konfigurację więzi społecznych, systemu solidarności i dobrowolnie uwewnętrznianej odpowiedzialności w budowaniu dobra wspólnego o własnej reprezentacji symbolicznej. Mówiąc językiem Basila Bernsteina, nie jest to kod zamknięty, ale kod rozwinięty, gotowy do poszukiwania działań i kompetencji komunikacyjnych, które wyrażają zawarte we wspólnocie wyzwania, potencjały i praktyki ukierunkowane prospekcyjnie i socjotwórczo. Taki sens ma przywoływane już rozróżnienie pomiędzy nacjonalizmem a patriotyzmem. O ile w tym pierwszym dominantą może być wykluczanie, to w tym drugim integracja, kreatywna wersja spójności i nade wszystko zobowiązanie do współodpowiedzialności i wierności.

6. Naród jako zagrożenie wobec narodu jako nadziei

Wszystko, co wymienione zostało w powyższej części artykułu po lewej stronie opozycji, podkreślających dysfunkcjonalny, archaiczny, dysfunkcyjny

i wykluczający charakter wspólnot narodowych, skłania do uznania ich za poważne zagrożenie współczesnego porządku świata. Będzie się on rozwijał, o ile uda mu się wyzwolić z historycznych zaszłości stojących na przeszkodzie zarówno politycznej, gospodarczej, jak i kulturowej unifikacji służącej nowym stosunkom władzy. Praktykom takim przeciwstawia się podmiotowa wizja narodów zakorzeniona w starych koncepcjach prawa narodów (*ius gentium*), które unifikację zastępują integracją, widząc w potencjale wspólnot narodowych nadzieję na pokonanie komercyjnego hedonizmu i redukcji aksjologicznej osobowości kulturowej swoich członków oraz zdolności do zespołowego pomnażania dostępnych im wartości.

Ostatnia z opozycji syntetyzuje niejako wszystkie poprzednie, ukazując osie napięć w dyskursie o bardzo wielowątkowym charakterze. Dyskurs ten cechuje się różnymi fazami nasilenia. Czasami udaje się zepchnąć go na margines świadomości społecznej konkretnych wspólnot oraz ich relacji. Działo się tak w przypadku minionego okresu „demokracji socjalistycznych” drugiej połowy XX w. „Demokracje” te realizowały względnie skuteczną praktykę ubezwłasnowolnienia świadomości i tożsamości narodowej swoich członków. Współcześnie dyskurs ten mocno się nasila po doświadczeniach z dramatycznymi konsekwencjami ruchów migracyjnych z krajów Afryki i Bliskiego Wschodu, porażce polityki wielokulturowości i ożywieniu obudzonej podmiotowości wielu grup i narodów Europy. Postanowiły one upomnieć się o swoje prawa w zmieniającej swój charakter Unii Europejskiej. Pęknięcia i walki ideologiczne, ale także poważne dysfunkcje w postaci korupcji elit politycznych rewitalizują dyskurs, w którym pojęcie zagrożenia odniesione do narodu staje się wielce ambiwalentne. Może ono oznaczać zarówno swoisty egoizm narodów, jak również zanik ich dziedzictwa i bezpieczeństwa kulturowego, dobrowolną redukcję do roli regionalnej reprezentacji w ponadnarodowej strukturze superpaństwa, ale także zjawiska odwrotne, reakcję na taki stan rzeczy w postaci alienującego nacjonalizmu (Eriksen, 2013). Nadzieją na uniknięcie tych skrajności jest wspólnota wspólnot, respektująca zrównoważony model dyskursu, a więc prawa narodów, które bazują nie tylko na ich interesie, ale także godności, które komunikacji nie postrzegają jako jednokierunkowego przekazu, praktyki oddziaływania i dominacji, ale jako dwukierunkową interakcję, wymianę i wzajemność.

Zakończenie

Problematyka prawa narodów nie jest w niczym nowa, choć jej przywołania w swoisty sposób charakteryzują poszczególne okresy historyczne od starożytnego Rzymu począwszy, a na dramacie dzisiejszego

narodu ukraińskiego skończywszy. Niczym „papierek lakmusowy” ukazują zasadnicze wyzwania konkretnej epoki, system jej deklarowanych i naruszanych wartości, jak również motywy tych, którzy czynią z nich element dyskursu publicznego. Generują one bowiem pytanie o naturę ładu społecznego, jaki czyni się przedmiotem refleksji, często obrony w kontekście realnego ich pogwałcenia. Prawa narodów postrzegać jednak można w pozytywny, perspektywny, a nawet kulturotwórczy sposób, ukazując głębię obecnego w nich humanizmu, oświeclając wartości, które przytłoczone są instrumentalnymi kalkulacjami, strategią kompromisów i mniejszego zła. Jednym ze wskazań humanizmu krakowskiego początku wieku XV było odnajdywanie obecnych w tym dyskursie wartości autotelicznych, które w znaczącej mierze mają charakter uniwersalizujący, i dopiero w drugiej fazie łączenie ich z uwarunkowaniami i potrzebami realnego środowiska. Dyskurs ten nie będzie miał charakteru zrównoważonego, jeśli eksponować będzie postawy świadomej autodestrukcji, ale też zgody na porzucenie rozwojowego potencjału wspólnot narodowych. Potencjał ten zauważyć jest trudniej we współczesnej dobie aksjologicznych redukcji, globalizacji, superstruktur państwowych i manipulacji medialnymi obrazami rzeczywistości. Potencjału tego nie buduje także ambiwalencja dyskursu wartości i postaw zogniskowanych wokół prawa narodów, osłabiając zawarte w nich bezpieczeństwo kulturowe wspólnot, zdolności komunikowania dziedzictwa, ale także wynikające z nich prawa kulturowych interakcji. Te ostatnie, które warto określić jako prawa międzykulturowe (Jaskuła i Korporowicz, 2022), wymagają bowiem nie tyle aksjologicznej względności, pluralizmu i ucieczki od działań ponadindywidualnych, ile jasności zasad, na jakich oparta musi być wymiana, wzajemność i poszanowanie praw jej podmiotów. Muszą więc być wartością pierwotną, która czyni z wszelkiego rodzaju praw coś znacznie więcej niż rodzaj umowności czy utylitarnej zasady podporządkowania. Zasadniczym wyzwaniem, jakie staje przed europejską cywilizacją przyszłości, jest odnalezienie dla tego typu wartości trwałego i znaczącego miejsca w dyskursie, w jakim spotykają się w próbie ich zaprzeczenia i marginalizacji.

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, T.W. (2019). *Przemysł kulturalny*, tłum. M. Bucholc. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Archer, M.S. (2019). *Kultura i sprawczość*, tłum. P. Tomanek. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Benjamin, B.R. (2009). *Konsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantylizuje dorosłych i polityka obywateli*, tłum. H. Jankowska. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie.
- Dąbrowski, K. (1974). *Zdrowie psychiczne a wartości ludzkie*. Warszawa: PTHP.
- Dyczewski, L. (2012). Przestrzenie wzajemnego dopełniania. *Politeja*, 20/2.
- Eriksen, T.H. (2013). *Etniczność i nacjonalizm. Ujęcie antropologiczne*, tłum. B. Gutowska-Nowak. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Fromm, E. (2014). *Ucieczka od wolności*, tłum. J. Zieliński. Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.
- Tymieniecki, K. (1979–1920). Moralność w stosunkach między państwami w poglądach Pawła Włodkowica. *Przegląd Historyczny*, 22.
- Jaskuła, S. i Korporowicz, L. (2017). Współczesne paradygmaty dialogu międzykulturowego. *Edukacja Humanistyczna*, nr 2(37).
- Jaskuła, S. i Korporowicz, L. (2022). Prawa międzykulturowe. W: M. Markocka, Z. Mikołajczyk i P. Walewski (red.), *Człowiek wobec problemów współczesności*. Warszawa: Wydawnictwo Muzeum Niepodległości.
- Korporowicz, L. (2018a). Polskie korzenie prawa narodów w budowaniu podmiotowości wspólnot kulturowych. W: R. Wiśniewski (red.), *Eseje o niepodległej*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, Warszawa.
- Korporowicz, L. (2018b). Bezpieczeństwo kulturowe w rozwoju zrównoważonym. *Edukacja Międzykulturowa*, nr 2(9).
- Maigret, E. (2012). *Socjologia komunikacji i komunikowania*, tłum. I. Piechnik. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Maślanka, T. (2012). Podzwonne dla narodu? O zbiorowych tożsamościach ery globalnej. *Politeja*, 20/2.
- Renaut, A. (1989). *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, tłum. D. Leszczyński. Warszawa: Ossolineum.
- Szlachta, B. (2016). Problems of Cultural Rights. *Politeja*, 44.
- Trzciniński, Ł. (2013). *Mit wolności w cyberkulturze*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Vercovec, S. (2007). Super-diversity and its implications. *Ethnic and Racial Studies*, 11/1, vol. 30.
- Włodkowic, P. (2018). Traktat o władzy papieża i cesarza nad niewiernymi (Saevientibus). W: P. Włodkowic, Stanisław ze Skarbimierza, B. Hesse, Mateusz z Krakowa, *Prawa ludów i wojna sprawiedliwa*, tłum. J. Łukaszewska-Haberko. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.

Leszek Korporowicz – dr hab. prof. UJ, socjolog kultury, pracownik naukowy Instytutu Studiów Międzykulturowych UJ, kierownik Zakładu Humanistycznych Problemów Nauk o Kulturze, współzałożyciel, a obecnie prezes honorowy Polskiego Towarzystwa Ewaluacyjnego. Pełnił kierownicze funkcje akademickie w uczelniach Warszawy i Krakowa. Autor wielu prac z dziedziny socjologii kultury, studiów międzykulturowych, teoretycznych i metodologicznych podstaw badań ewaluacyjnych, szczególnie ewaluacji rozwojowej oraz edukacyjnych i badawczych projektów animujących humanistyczny kierunek analiz kultury współczesnej, jak Jagiellońskie Studia Kulturowe. Doktor honorowy Państwowego Uniwersytetu Pedagogicznego M. Gragomanowa w Kijowie. Jego główne prace to: *Tworzenie sensu. Język – Kultura – Komunikacja* (Warszawa 1993), współredakcja prac: *Komunikacja międzykulturowa*, tom I i II (Warszawa 1996), *Studia kulturowe* (2023), przygotowanie pierwszego w Polsce podręcznika ewaluacji pt.: *Ewaluacja w edukacji* (Warszawa 1997), praca habilitacyjna: *Osobowość i komunikacja w społeczeństwie transformacji* (Warszawa 1996), kolejne prace to: *Socjologia kulturowa. Kontynuacje i poszukiwania* (Kraków 2011), *Mosty nadziei. Jagiellońskie inspiracje dialogu międzykulturowego* (Kraków 2016), *Jagiellonian Ideas towards Challenges of Modern Times* (Kraków 2017).

