LESZEK KORPOROWICZ

KOMUNIKOWANIE DZIEDZICTWA KULTUROWEGO

KOMUNIKOWANIE DZIEDZICTWA KULTUROWEGO

Leszek Korporowicz

KOMUNIKOWANIE DZIEDZICTWA KULTUROWEGO

Kraków 2024

Leszek Korporowicz
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie
http://orcid.org/0000-0002-5890-5991
leszek.korporowicz@poczta.onet.pl

© Copyright by Leszek Korporowicz & Księgarnia Akademicka, 2024

Recenzent
prof. dr hab. Bogdan Szlachta

Opracowanie redakcyjne
Agnieszka Sabak

Projekt okładki
Marta Jaszczuk

ISBN 978-83-8368-121-4 (druk)
ISBN 978-83-8368-149-8 (PDF)
https://doi.org/10.12797/9788383681498

Publikacja dofinansowana przez Wydział Studiów Międzynarodowych
i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA
ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
tel.: 12 421-13-87; 12 431-27-43
e-mail: publishing@akademicka.pl
https://akademicka.pl

SPIS TREŚCI

WSTĘP....7

I. POMIĘDZY NISZCZENIEM A ODKRYWANIEM DZIEDZICTWA....11
1. Dziedzictwo a tradycja....11
2. Dziedzictwo w procesach interakcji....18

II. GLOBALNE KONTEKSTY KOMUNIKOWANIA JAKO CZYNNIKI REDEFINICJI POJĘĆ....41

III. AKSJOLOGIA KOMUNIKACJI....53

IV. SZCZEBLE, POZIOMY I POTENCJAŁY KOMUNIKOWANIA....69

V. MODELE RELACJI MIĘDZYKULTUROWYCH....103
1. Model kulturowego dystansu....110
2. Model relacji peryferyjnych....112
3. Model kulturowego „spotkania”....116
4. Model transgresyjny....122
5. Model synergetyczny....132

VI. DZIEDZICTWO KULTUROWE W ZINTEGROWANEJ PRZESTRZENI KOMUNIKOWANIA....143
1. Kierunki wzajemnej redefinicji i oddziaływania atrybutów....163
2. Transgresyjny charakter komunikowania w przestrzeni międzykulturowej....172

VII. KOMUNIKOWANIE JAKO PRAWO KULTUROWE CZŁOWIEKA....181
1. Prawo do komunikowania....182
2. Aksjologiczne redukcje praw kulturowych i procesów komunikowania....188

3. Dziedzictwo myślenia pozbawionego redukcji, czyli polskie korzenie rewitalizacji prawa i godności narodów 191
4. Prawo do dziedzictwa 201
5. Bariery i dysfunkcje komunikowania 215
6. Interakcyjne aspekty praw międzykulturowych 229

VIII. EWALUACJA DZIAŁAŃ KOMUNIKACYJNYCH 237
1. Ewaluacja w procesach kulturowej dehumanizacji 241
2. Ewaluacja komunikowania jako komunikowanie 248

ZAKOŃCZENIE 267

STRESZCZENIE 271

SUMMARY 275

BIBLIOGRAFIA 279

INDEKS NAZWISK 301

INDEKS RZECZOWY 307

WSTĘP

Współczesny świat nie określił, nie zdefiniował, a co najważniejsze nie zakończył rozpoznawania wszystkich cech i konsekwencji procesu globalizacji. Jest to w istocie proces, który ustawicznie przyśpiesza, daleko odchodząc od wyobrażeń, jakie mieliśmy w tej mierze w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego wieku, zakładając, iż globalizacja stanowić będzie fenomen unifikacji kultur wyrażony metaforą „globalnej wioski". Coraz bardziej intensywne przemieszczanie się elementów kultury materialnej, ale także technologii, informacji i całych grup ludzkich dało efekt niemal odwrotny, a mianowicie niespotykane nigdy dotąd wymieszanie cywilizacji i kultur, dalekie przy tym od ich upodobnienia i zatraty cech wyróżniających. Wręcz przeciwnie, konsekwencją procesu jest narastanie zróżnicowań i odmienności niemal w każdej sferze życia. Istotnym rezultatem rekordowego poziomu mobilności stały się narastające oraz nowe *relacje* odmiennych społeczności, ale także konkretnych ludzi, instytucji oraz ich działań. Ze zdwojoną siłą postawiły one problem tożsamości kulturowej zaangażowanych w nie podmiotów, które mocniej niż dotychczas poczuły potrzebę rozpoznawania, ale i poszukiwania swego miejsca w mozaice kulturowej różnorodności, w dynamice szybkich zmian, zagrożeń i wyzwań.

Intensyfikacja relacji, które stały się niemal synonimem świata współczesnego, wygenerowała nie mniej kluczową, szeroko pojętą *potrzebę komunikacji*. W coraz większym stopniu rozumiemy dzisiaj, że jest ona czymś więcej niż biernym przekazem treści zgodnie z powielanym wzorem działania. Czynności komunikowania, które stanowią część mniej lub bardziej uporządkowanych systemów komunikacji, stały się życiodajną umiejętnością w sytuacjach wymagających wielorakich uzgodnień, ale i prawdziwej innowacyjności, przedsiębiorczości oraz postaw twórczych nadających tym czynnościom nowe oblicza i funkcje. Właściwe rozumienie działań komunikacyjnych i tworzonych przez nie wzorców skłania do pojmowania ich jako interakcji społecznej, której atrybutami są takie jej przymioty jak wzajemność i wymiana, ale przede wszystkim warunkujące je, a następnie wspierające podmiotowość i sprawczość. Wszystkie te cechy odróżniają komunikowanie od zwykłego przekazu, a tym bardziej od technik oddziaływania i wpływu, które cechuje jednokierunkowość i oddalenie od działań

wzajemnych. Coraz bardziej też świadomi jesteśmy, że osiągnięcie pozytywnych efektów wzajemności nie jest możliwe bez zdobycia elementarnej choćby wiedzy o uczestnikach owych interakcji. Proces jej zdobywania i wykorzystania może się okazać kluczowym czynnikiem warunkującym porozumienie oraz skuteczność komunikacyjną zaangażowanych w nie podmiotów.

Umiejętności komunikacyjne stały się równie potrzebne, jak strategie rozwoju indywidualnych i zbiorowych „aktorów" wspomnianych wcześniej relacji, a działania konkretnych osób sprzęgły się w tej mierze z działaniami organizacji i to często o bardzo ponadnarodowym charakterze. Znana już dobrze w naukach społecznych i naukach o kulturze kategoria *kompetencji komunikacyjnych* staje się dzisiaj umiejętnością kluczową, bez której trudno mówić nie tylko o pozytywnych rezultatach transformacji, o poszukiwaniu nowych form ładu społecznego, ale także o współistnieniu i współpracy w relacjach zarówno międzyosobowych, jak i międzykulturowych i międzypaństwowych w świecie, który jest coraz bardziej podzielony, a nawet skonfliktowany[1]. Zapowiadana przez futurologów z lat osiemdziesiątych unifikacja i standaryzacja kultury sprawdziła się tylko w sferze technologii, natomiast przeobraziła się w swoje zaprzeczenie w sferze kultury, czyniąc procesy i zjawiska różnicowania kulturowego największym wyzwaniem kolejnego wieku[2].

Odkrycie znaczenia komplikujących się i intensywnych relacji szło w parze z nowym spojrzeniem na istotne źródła spotykających się znaczeń, wartości i idei. Aby móc się skutecznie komunikować, uczestniczyć w wielokulturowym dyskursie, wymianie, ale i sporze, równie konieczne staje się rozpoznanie i przywołanie *dziedzictwa kulturowego* wszystkich komunikujących się podmiotów. Podzielone i wymieszane kultury, wielofunkcyjne, a czasami sprzeczne ze sobą role i nakładające się na siebie przestrzenie nie odsunęły, ale zintensyfikowały potrzebę rozumienia sposobu istnienia różniących się wspólnot[3]. Znacznie ważniejsza od opisu istniejących zachowań i częstego w naukach społecznych redukcjonizmu behawioralnego stała się analiza źródeł i przejawów odmiennych systemów wartości, utrwalonych rodzajów wrażliwości oraz narosłych na nich doświadczeń. Wiele wydarzeń związanych z tworzeniem nowych, narodowych państw i osłabienie

---

1 L. Korporowicz, *Kompetencje komunikacyjne, kulturowe i dialog międzykulturowy*, [w:] *Studia kulturowe*, red. L. Korporowicz, A. Knap-Stefaniuk, Ł. Burkiewicz, seria Słowniki Społeczne, red. W. Pasierbek, B. Szlachta, Wydawnictwo Naukowe Ignatianum, Kraków 2022, s. 93–110.

2 B. Barry, *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculuralism*, Polity Press, Cambridge 2001.

3 W.B. Gudykunst, *Intercultural Communication. Introductions*, [w:] *Handbook of International and intercultural communication*, ed. W.B. Gudykunst, B. Mody, Sage Publications, Thousand Oaks 2005, s. 179–205.

narodowego charakteru istniejących, a także ożywienie etniczne grup w różny sposób zmarginalizowanych pokazały, iż zbyt wczesne było ogłoszenie końca historii, archaicznego charakteru kultur narodowych i znaczenia tożsamości kulturowych grup wtopionych w ogarniające je makroprocesy. Intelektualistom państw i społeczeństw, które obawiają się negatywnych konsekwencji nacjonalizmów, waśni narodowych oraz powiązanych z nimi tragedii, trudno zrozumieć, że kulturotwórcze funkcje wielu narodów są dla nich w dalszym ciągu drogą do pozyskania czy odbudowania swojej podmiotowości, a wspomniane zagrożenia nie mogą być powodem, a w wielu przypadkach pretekstem, do jej faktycznej eliminacji. Zjawiska obrony, a nawet rozwoju tego rodzaju podmiotowości nie są historycznym archaizmem. Przykładem takiej sytuacji była wola samodzielnego istnienia Słowaków i Czechów, a obecnie jest nim naród, ale i państwowość współczesnej Ukrainy, która istnieje pomimo ludobójczej aktywności jej wrogów. Narody te nie zamierzają porzucać swojego dziedzictwa. To ono właśnie, szczególnie w swych twórczym i pozytywnym dorobku, utwierdza ich starania o zachowanie godności i suwerenności, jak również buduje dalekie od partykularyzmu więzi, wartości i postawy.

To, w jaki sposób uczestniczące w przyśpieszonej i intensywnej interakcji kulturowej grupy umiejętnie prezentują i wymienią się elementami swojego dziedzictwa, szczególnie dziedzictwa w sferze kultury symbolicznej, zachowując przy tym rozumną tolerancję, ale i tożsamość swych wartości, definiować będzie kształt nie tylko lokalnych, ale i regionalnych, a nawet ponadnarodowych społeczności. Fakt ten określać będzie kondycję państw o szczególnie wielokulturowej strukturze ludności[4]. Spektakularne ogłoszenie przez wielu europejskich polityków, iż polityka wielokulturowości poniosła porażkę, jest jedynie przyznaniem, iż polityki tej w istocie nie było lub była przysłonięta ideologiczną zasłoną. Nie pozwoliła rozpoznawać rzeczywistych problemów i ewoluować w kierunku znacznie bardziej dynamicznej i elastycznej polityki międzykulturowej. Uwzględnia ona wyraźnie zbudowaną politykę integracyjną, interakcyjną, edukację międzykulturową, a w końcu politykę komunikacyjną jako coś bardziej dojrzałego niż inżynieria społeczna[5]. O tym, iż działania tego typu mogą przynieść efekty, świadczą sukcesy, a nie porażka, strategii realizowanych przez rządy w Australii czy Kanadzie.

Swoista rewitalizacja problematyki dziedzictwa nie jest jednak wyłącznie zrównoważeniem aksjologicznych dysfunkcji nowego globalnego ładu, który

---

[4] *Wielokulturowość: konflikt czy koegzystencja*, red. A. Śliz, M.S. Szczepański, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2011.

[5] *Wielokulturowość*, red. B. Szlachta, seria Słowniki Społeczne, red. W. Pasierbek, B. Szlachta, Wydawnictwo Naukowe Ignatianum, Kraków 2022.

degradująco odnosi się do znaczenia korzeni kulturowych konkretnych ludzi i grup. Jest ona wyrazem potrzeby tego, co Anthony Giddens nazwał *bezpieczeństwem ontologicznym*[6]. W znacznej mierze jest to więc konieczność uznania, iż dziedzictwo to w ogóle istnieje i stanowi realny „byt kulturowy", co w perspektywie europejskiej oznacza, iż to, co nazywamy wartościami europejskimi, nie jest jedynie złudzeniem historyków i w dalszym ciągu ma swoje najzupełniej obiektywne konotacje. Unifikacja kryjących się za nimi wartości i podmiotowości uznających je wspólnot realizowałaby jedynie ideologiczną krucjatę dominujących ośrodków władzy o mniej lub bardziej instrumentalnym charakterze[7]. Stanowisko podkreślające wartość dziedzictwa kulturowego konkretnych wspólnot wynika przy tym nie tyle z przekonania, ile z obserwacji realnych procesów interakcyjnych współczesnego świata. Problemem zasadniczym jest wszak centralne dla tej pracy pytanie o możliwości i umiejętności komunikowania, a więc dzielenia się i wymiany najcenniejszych jego komponentów. Na problem ten wskazuje jeden z najwybitniejszych współczesnych analityków procesu intensyfikacji relacji międzykulturowych Dominique Bouchet, który wskazuje na wagę z jednej strony rozpadu, ale z drugiej dążenia do zachowania słabnących więzi społecznych wynikających ze skali procesów mobilności kulturowej. Istotnym elementem świadomych działań na rzecz świata rozumnych i rozumiejących postaw w świecie pluralizacji wartości ma być nie tyle ich redukcja i marginalizacja, ile wprost przeciwnie, uznanie ich roli w twórczej adaptacji i rekonfiguracji w sytuacji kulturowych turbulencji. Nie wystarczy więc, zdaniem Boucheta, apelowanie o wartość i znaczenie kulturowej tolerancji, ale nade wszystko tolerancja i uznanie faktu istnienia wartości oraz otwartość na zróżnicowany sposób ich istnienia[8].

---

[6] A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge 1995; M. Golka, *Cywilizacja współczesna i globalne problemy*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012.

[7] *Studia nad wielokulturowością*, red. D. Pietrzyk-Reeves, M. Kułakowska, Księgarnia Akademicka, Kraków 2010.

[8] D. Bouchet, *Cross-Cultural Communication and the Continuity of Cultures: The role of Dialogue*, „Politeja" 2012, nr 2(20), s. 25–38. Autor pisze: „Intercultural communication has to take into consideration not onlythe value of tolerance, but also what one might call the intolerance of values", s. 35.

I. POMIĘDZY NISZCZENIEM A ODKRYWANIEM DZIEDZICTWA

Uznanie istnienia i konsekwencji realnie istniejących fenomenów świata wartości nie jest w społeczeństwach i cywilizacji współczesnej takie oczywiste. Dzieje się to szczególnie wtedy, gdy nie są one zbieżne z istniejącymi trendami lub gdy napotykają na polityczne filtry – często bardzo wybiórczej – akceptacji. Wiele fragmentów, a nawet istotnych dokonań i wydarzeń z historii konkretnych społeczności może być poddanych świadomie i systemowo budowanej polityce niepamięci, deprecjacji lub pozyskiwać zmienną – lub wręcz fałszywą – wykładnię.

1. Dziedzictwo a tradycja

Aby podjąć problem komunikowania dziedzictwa, ważne jest ustalenie, co w istocie ma być komunikowane, a więc czym dziedzictwo w ogóle jest. Dziedzictwo kulturowe rozumiane jest w tej pracy jako kategoria odrębna od tego, co nazywamy tradycją. Odróżnienie to jest wskazane zarówno z teoretycznego, jak i praktycznego powodu.

Jak pisze Jerzy Szacki:

> Wydaje się (...) iż brak jasnego rozróżnienia ciąży na naukowych rozważaniach „o presji przeszłości", a także na publicystycznych sporach na temat tradycji. Czym innym zajmujemy się, studiując zagadnienia społecznej trans-misji [wszystkie podkr. – J.S.], czym innym – analizując społeczne dziedzictwo, czym innym wreszcie – obierając za przedmiot zainteresowania tradycję. Każde z tych rozumień „tradycji", jakie współistnieją ze sobą we współczesnej i dawniejszej literaturze, narzuca inny zespół pytań i odpowiedzi, problemów i rozwiązań. Jeżeli się od

siebie ich nie rozdziela, łatwo wytwarza się sytuacja, w której dyskusja zmienia się w komedię pomyłek[9].

Przez dziedzictwo kulturowe proponuje się w tej pracy rozumieć – analogicznie jak robi to Szacki – całokształt materialnego i niematerialnego dorobku konkretnej społeczności, posiadającego charakter zobiektywizowanego artefaktu jej istnienia, nie do końca zależnego od stopnia jego rozpoznania, akceptacji, poziomu świadomości historycznej grupy, a co za tym idzie – wkomponowania w system jej wartości rdzennych. Tradycja jest natomiast sposobem aktualizacji dziedzictwa w postaci formalnych i nieformalnych działań, o wyrazistym i upowszechnionym wzorze, który zyskuje, o różnym poziomie uświadomienia i refleksyjności. W tym sensie dziedzictwo może być wdrożone w obszar tradycji jako wzorca praktyk jego celebracji, ale częstokroć pozostaje poza tak szczególnymi względami uznania lub zostaje poznane w sposób wybiórczy jedynie w ograniczonym, a nawet zmarginalizowanym środowisku. Dziedzictwo jako obiektywny artefakt historii jest więc bytem względnie niezależnym od tradycji, może być ono znane lub nieznane, odkryte lub na odkrycie dopiero oczekujące, może być chciane i „swoje", ale także niechciane, „trudne" lub wręcz odrzucane, nie mieszcząc się w aktualnym sposobie jego wartościowania, a nawet akceptacji. Samo wartościowanie, szczególnie pozytywne, czyniące z dziedzictwa tradycję może ulegać dość radykalnym zmianom.

Zaproponowane w tej pracy stanowisko jest nieco odmienne do wykładni Szackiego, który – jak się wydaje – nie unika pewnych niekonsekwencji. Proponuje bowiem, za Stanisławem Ossowskim, wliczać w zakres dziedzictwa kulturowego konkretnej grupy tylko to, co uznaje ona za własne, rozpoznawalne i budujące jej tożsamość. Źródłem tej niekonsekwencji jest, jak można sądzić, wieloznaczność przejętego za Ossowskim terminu „wzoru". Szacki przytacza jego definicję „dziedzictwa kulturowego grupy społecznej" w postaci bardzo znaczącej sentencji, określającej je jako „pewne wzory [podkr. – L.K.] reakcji mięśniowych, uczuciowych i umysłowych, według których kształcą się dyspozycje członków grupy, ale żadne przedmioty zewnętrzne nie wchodziłyby w skład tego dziedzictwa"[10].

Pomijając często interpretowany fakt, iż – według Ossowskiego – dziedzictwo to jedynie „dyspozycje", a materialne rezultaty tych dyspozycji w postaci sztuki, nauki, instytucji i wytworów techniki są jedynie jego „korelatami", to

[9] J. Szacki, *Tradycja*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011, s. 180.

[10] S. Ossowski, *Więź społeczna i dziedzictwo krwi*, [w:] *Dzieła*, t. II, Warszawa 1966, s. 65.

najistotniejszą, ale i najbardziej problematyczną cechą tego ujęcia jest włączanie w obszar dziedzictwa jedynie tych elementów, które tworzą owe „wzory". Oznaczałoby to, iż muszą się one wykazywać nieuniknioną w tej sytuacji powtarzalnością, stanowić stabilne konfiguracje, niemal schematy znaczeń i wartości, dalekie od unikalności w jakimkolwiek sensie tego terminu. Wątpliwości nasuwa także następujący komentarz Szackiego:

> Przyjęcie propozycji Ossowskiego jest korzystne nie tylko ze względów metodycznych. Charakteryzując dziedzictwo jako zespół wzorów, uwydatniamy zarazem to, że chodzi nam o dziedzictwo grupy [podkr. – J.S.], a więc nie o wszystko, cokolwiek zachowało się z przeszłości na danym obszarze, ale to, co zachowało się jako własność interesującej nas grupy[11].

Nie wydaje się, aby eksponowanie wzorów jako elementu charakteryzującego dziedzictwo pozwalało na metodyczne wsparcie szerszego rozumienia dziedzictwa i w istotny sposób odróżniało je od tradycji. Poza obszarem dziedzictwa pozostaje w takiej sytuacji wszystko, co: po pierwsze, miało czy ma charakter unikalny, oryginalny, co nie stało się schematem, po drugie, co zachowało się, ale nie stało się elementem wzoru, upowszechnionej wiedzy, którą warto mimo wszystko rewitalizować, odkryć i uczynić elementem komunikowania; elementy te, nie stanowiąc dziedzictwa, nie osiągają statutu wartości, która może być przedmiotem wymiany – szczególnie z innymi grupami, i po trzecie, żadna grupa nie może uznać ich za „własne" z powodu znikomej popularyzacji tego typu faktów lub treści.

Szacki powraca jednak w innych fragmentach swojej książki do stwierdzeń, które jaśniej dookreślają różnicę pomiędzy dziedzictwem a tradycją, temu pierwszemu przypisując sferę faktów i zobiektywizowanego dorobku, o bardzo różnym powiązaniu ze sferą ich wartościowania, temu drugiemu – sferę powtarzalnych i powielanych wzorów działania, przypisując pojęcie „wzoru" już nie dziedzictwu, a właśnie tradycji. Unika tym samym dość eklektycznej koncepcji dziedzictwa. Pisze:

> Problem dziedzictwa to problem warunków [wszystkie podkr. – J.S.] zastanych, w jakich przychodzi nam prowadzić swą działalność, problem transmisji to problem środków, przy pomocy których warunki te były i są przekształcane, problem tradycji to problem celów, jakim podporządkowujemy swoją działalność[12].

---

[11] J. Szacki, *op. cit.*, s. 137.

[12] *Ibidem*, s. 148. W innym miejscu tej samej pracy Szacki pisze: „Jeżeli badamy tradycję, nie chodzi nam o to, co z przeszłości się dochowało, ale o to, jak oceniane są

Problem celów ludzkich działań, których formowanie przypisuje Szacki tradycji, wiąże się, jego zdaniem, z bardzo silnym powiązaniem ze sferą wartości i wspomnianego już wartościowania zarówno współczesności, jak i przeszłości, choć odniesienie wymiaru aksjologicznego jedynie do tradycji nie zawsze wydaje się zasadne. Nacisk na funkcjonalne traktowanie tradycji nie jest zresztą czymś nowym i Szacki świadomie przywołuje klasyczne – w polskiej myśli społecznej – koncepcje Stefana Czarnowskiego. U niego również dziedzictwo kulturowe nazwane „dawnością" niemal skazane jest na to, co nazywa „przetworzeniem" przez teraźniejszość:

> Nasze instytucje – nasze prawa, normy moralne, przepisy obcowania, poglądy estetyczne – wytworzone zostały w przeszłości, niekiedy bardzo odległej – tak bardzo, że zaginęła o nich wszelka pamięć i że jedynie badacz specjalista odkryć zdoła początek wielu tych elementów kulturowych, których teraźniejszość używa, nie zastanawiając się nad ich historią[13].

Jeśli badacz może jednak coś odkryć, coś, co w teraźniejszości już prawie nie istnieje, to znaczy, że istniały jakieś fakty, które różnią się od dzisiejszych ich reprezentacji, od tego, co jest już tylko tradycją, ale których istnienie, choćby to historyczne, należy wziąć pod uwagę, otworzyć się na odmienne niż dzisiaj znamy formy ich istnienia, otwierając się nie na współczesną ich percepcję, a czasami wręcz destrukcję, ale na te prawdy, których nie możemy niejako „pogrzebać" a priori, bo mogą być bardzo pouczające. Jak dalej pisze Czarnowski, „Wszystkie one stanowią spadek, są dawnością [podkr. S.C.] obarczającą teraźniejszość"[14]. Wydaje się jednak, że w tej niemal fascynacji funkcjonalnością społeczną tradycji, która bynajmniej nie zawsze jest funkcjonalna, teraźniejszość nie może także „obarczać" historii i kreślić sobie dowolnego wizerunku dziedzictwa, o czym mówi kolejny fragment z prac Czarnowskiego: „Słowem, obarczona dawnością teraźniejszość przekształca dawność, zmienia układ jej elementów, odrzucając jedne z nich, asymilując inne, stosownie do tego, czym jest sama"[15]. O niebezpieczeństwach takiego stosunku do dziedzictwa z łatwością można wnioskować z kolejnej tezy tekstu: „(...) w okresach względnej stabilizacji kultury młode

współcześnie zachowane elementy. Interesuje nas nie dziedzictwo społeczne jako takie, lecz jedynie pewna jego część, a mianowicie ta, która podlega wartościowaniu. (...) Tak więc tradycja to sposób zachowania lub wzór wytworzony przez grupę jako taką i służy do wzmocnienia zwartości i świadomości grupowej", s. 144.

13 S. Czarnowski, *Dawność a teraźniejszość w kulturze*, [w:] S. Czarnowski, *Dzieła*, t. I, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956, s. 108.

14 *Ibidem*.

15 *Ibidem*, s. 110.

pokolenie urobione zostaje przez masę zorganizowanych w jedną całość kulturową elementów duchowych i materialnych, elementów, które z punktu widzenia jednostki istnieją obiektywnie (...)"[16]. Niebezpieczeństwo to zawarte jest właśnie w „urabianiu" przez – ale można powiedzieć także „w" – indyferentną masę kulturową, szczególnie w społeczeństwach współczesnych. W rozpoznawaniu, dzieleniu się i komunikowaniu dziedzictwa chodzi więc nie tylko o jego prawdę poznawczą czy wręcz antropologiczną, ale także o wymiar i status aksjologiczny, który pyta o wartość samej zdolności jego odkrywania, samodzielnej refleksji wokół jego treści[17], następnie rozumienia i dopiero na końcu przetwarzania we wzory praktykowanej tradycji.

Według Szackiego:

> (...) można wnioskować, że użycie terminu „wartość" w kontekście rozważań o tradycji ma przeważnie na celu uwydatnienie, po pierwsze, współczesnej roli pewnych elementów dziedzictwa społecznego, po drugie, nieobojętnego do nich stosunku członków grupy. Inaczej mówiąc, poszczególne składniki dziedzictwa należałyby do tradycji o tyle, o ile dana zbiorowość gotowa jest obstawać przy nich jako wciąż aktualnych wzorach odczuwania, myślenia i postępowania. Ważna jest przy tym nie sama tylko aktualność owych wzorów, ale również pozytywna ocena faktu ich przynależności do społecznego dziedzictwa[18].

Jak widać, ciągłym problemem pozostaje dziedzictwo, które nie stało się ze względu na systemy wartości grupowych elementem tradycji, które w ogóle nie ma charakteru wzorów i które funkcjonalnie nie jest elementem systemu społecznego – wyrzucane poza akceptowane modele tradycji. W takiej sytuacji znalazły

---

[16] *Ibidem*, s. 120.

[17] E. Hałas, *Przeszłość i przyszła teraźniejszość: refleksyjna pamięć kulturowa*, [w:] *Kultura jako pamięć. Posttradycjonalne znaczenie przeszłości*, red. E. Hałas, Zakład Wydawniczy „Nomos", Kraków 2012. Autorka pisze: „Zarówno przyzwyczajenie, jak i pamięć odnoszą się do czasu przeszłego, ale w różny sposób. W przypadku przyzwyczajenia (nawyku) przeszłe doświadczenie jest już integralną częścią doświadczenia teraźniejszego, bez jego oznaczenia jako czasu przeszłego". Pamięć natomiast „obraca się wokół przeszłości, ale w sposób oznaczony, odnosząc się do miejsca doświadczenia w czasie przeszłym. Istotne jest to doświadczenie dystansu czasowego, (...) Pamięć w odróżnieniu do nawyku, a także wysiłek przypominania w odróżnieniu od zwykłej ewokacji wspomnień, mają charakter refleksyjny", s. 164. Choć przywołany tekst odnosi się w przytoczonym cytacie zasadniczo do sytuacji indywidualnych, użyta przez Hałas kategoria jaźni znakomicie podkreśla jakościowe różnice w traktowaniu „spadku", „dawności", „pamięci", a więc i dziedzictwa jako potencjału lub hamulca rozwojowego w procesach komunikacyjnych.

[18] J. Szacki, *op. cit.*, s. 149–150.

się ogromne zasoby dziedzictwa kultury polskiej w okresach jej represjonowania przez zaborców, następnie przez politykę władz PRL-u. Także obecnie spotykamy się z eliminowaniem lub cenzurowaniem elementów dziedzictwa konkretnych narodów lub kultur przez obowiązujące, choć zmienne dyrektywy doktryn ideologicznych na wszystkich kontynentach świata. Ze względu na mnożące się despotyzmy i totalitarne stosunki władzy w wielu państwach współczesnego globu należy koniecznie zwrócić uwagę na kondycję i możliwości komunikowania dziedzictwa unikatowego, które nie mieści się, a czasem nawet staje w konflikcie ze „zbiorowością gotową obstawać przy nim jako wciąż aktualnym wzorze odczuwania, myślenia i postępowania". W odniesieniu, a nawet w obronie tak definiowanego dziedzictwa, podniesione będą w dalszej części pracy zagadnienia praw kulturowych i bezpieczeństwa kulturowego. Przenoszą się one na analogiczne prawa do komunikowania.

Współczesna Europa ma ogromne problemy z komunikowaniem swojego dziedzictwa, nawet wtedy gdyby działanie to zredukować jedynie do przekazu. Z tego faktu wynika wiele konsekwencji etycznych, które przejawiają się w zafałszowaniu i ograniczeniu aksjologicznych funkcji dziedzictwa. Obraz ten, poddany zbyt daleko idącemu „konstruowaniu", dekompozycji i podporządkowaniu interesom ideologicznym, narusza prawa i bezpieczeństwo kulturowe zarówno poszczególnych osób, jak i wspólnot. Konstruowany ideologicznie wizerunek i wybiórcza treść dziedzictwa znajdują swoje krzywe odbicie w instrumentalnie wykorzystywanych mediach. Ci, którzy współcześnie odwołują się do „wartości europejskich", mogą mieć na myśli zupełnie odmienne, a nawet sprzeczne ze sobą treści, czego przykładem jest percepcja chrześcijańskiego dziedzictwa Europy. Świadomość tego problemu ukazuje znaczenie komunikowania dziedzictwa w erze społeczeństw informacyjnych i współczesnej przestrzeni kultury. Etyczny i aksjologiczny wymiar problemu wynika z faktu, iż dziedzictwo kulturowe choć nie determinuje, to jednak wspomaga, a czasem nawet inspiruje sposoby odczytywania fundamentalnych wartości, jakie wyznaczały przedmiot doświadczeń ludzkich na przestrzeni ich dziejów, stanowiąc świadectwo tożsamości i kondycji moralnej wielu społeczności i ich uczestników. Wartości te, kumulując się w kapitale kulturowym poszczególnych grup, mogą jednak być poddane zarówno destrukcji, jak i swoistemu pomnożeniu, jeżeli wejdą w przestrzeń komunikowania, a tym samym aktualizacji. Są one przy tym czymś więcej niż tylko funkcjonalnym komponentem przetrwania. Stanowią o potencjale rozwojowym każdego świadomego ich podmiotu, który potrafi je rozpoznać, dzielić się nimi i uczynić przedmiotem komunikowania, jak *godność*, której potrzebę na różne sposoby manifestują przedstawiciele absolutnie każdej z kultur, *wolność*, która wynika z potrzeby podmiotowości i sprawczości konkretnych społeczności oraz *odpowiedzialność* manifestowana poczuciem wiarygodności i prawa do

respektowana ciągłości kulturowej osób i wspólnot. Wartości te są zakodowane i przetransponowane na realia doświadczeń odmiennych środowisk, wrażliwości i języków, nie tracąc jednak antropologicznych uniwersaliów, które nie zostały jeszcze w pełni odkryte, a tym bardziej zrozumiane[19].

W rozpędzonym świecie prymatu technologii i gloryfikacji życia jako swoistego „projektu" rozumienie dziedzictwa kulturowego okazuje się niezbędne w odpowiedzi na pytanie o najbardziej współczesne dylematy, napięcia, ale i potrzeby dzisiejszego świata. Coraz większego znaczenia nabierają pytania: Co z arsenałów dziedzictwa kulturowego warto pozostawić, a nawet eksplorować? Jak dziedzictwo ma być rozumiane i wartościowane? W jaki sposób ma być aktualizowane i przetwarzane? W jakich relacjach treści te pozostać mają w stosunku do własnej i innych kultur? Czy mogą być, podobnie jak pamięć kulturowa, barierą w komunikacji międzykulturowej? Czy możliwe jest intersubiektywne, a więc ponadjednostkowe przetworzenie postaw, które są częścią dziedzictwa, a które nie mają charakteru dialogicznego i pogłębiają dysfunkcjonalne funkcje stereotypów? Fundamentalnego znaczenia nabiera także pytanie: dlaczego, po co i ku czemu ukierunkować wiedzę, orientacje aksjologiczne i umiejętności komunikowania dziedzictwa w warunkach już nie globalnej wioski, ale „globalnego miasta"? I choć samo dziedzictwo nie jest wystarczającym źródłem odpowiedzi, to sposób, w jaki je rozumiemy, podzielamy oraz negocjujemy, zawiera wiele możliwości jego dopełnienia, a nawet ubogacenia, jeśli nie zostanie ono zamknięte w stereotypowe kanony interpretacji albo też rozbite w procesach kulturowych hybrydyzacji.

Odkrycie dziedzictwa swojej własnej kultury w świecie intensywnych relacji współdziałania, ale i różnorodności staje się jednak niewystarczające bez odrywania dziedzictwa innych grup. To „nasze" dziedzictwo staje się komponentem czegoś szerszego, nie tylko regionalnego, ale i globalnego dziedzictwa ludzkości, podobnie jak dziedzictwo innych kultur. Sprawia to, iż stajemy w obliczu *komunikowania dziedzictwa* jako procesu między-kulturowego, a więc działania o charakterze interakcyjnym, dalekim od jednokierunkowej transmisji konkretnych treści od nadawcy do odbiorcy. Umiejętność wkomponowania dziedzictwa kulturowego w procesy interakcji – tak wewnątrzkulturowych, jak i pomiędzy kulturami – stanowi o dynamice współczesnych procesów społecznych[20]. Od skuteczności tego procesu zależeć będzie skala konfliktu lub porozumienia, stopień

[19] L. Korporowicz, *Prawa narodów w dobie interakcji kultur*, „Perspektywy Kultury" 2023, t. 41, nr 2/2, s. 7–8.

[20] L. Korporowicz, *Komunikacja jako rzeczywistość interakcyjna człowieka*, [w:] *Kultura – Media – Społeczeństwo. Księga jubileuszowa ku czci Ojca Profesora Leona Dyczewskiego OFMConv*, red. D. Wadowski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, s. 69–84.

spójności społecznej konkretnych grup, regionów, społeczeństw i wielokulturowych organizacji. Obrazowanie, przedstawianie, dzielenie się i rozumiejące rozpoznawanie rdzennych wartości, jakie przechowuje dziedzictwo każdej grupy, ukształtuje charakter ich relacji. Zagospodarowanie tych wartości zarówno w obrębie kultury własnej, jak i w sieci ich relacji określi potencjał rozwojowy i horyzonty przyszłości realnie istniejącego świata.

2. Dziedzictwo w procesach interakcji

Komunikowanie dziedzictwa nie odbywa się zresztą wyłącznie pomiędzy osobami i kulturami współistniejącymi w tym samym czasie, ale także w obrębie bliskich i odległych pokoleń. Wbrew pozorom nie jest to jedynie niesymetryczny i jednokierunkowy przekaz treści płynący od pokoleń minionych ku współczesnym. Jest to znacznie bardziej skomplikowany rodzaj interakcji, w którym wszystko, co zostaje „odbierane", a szczególnie treści kultury symbolicznej, wkomponowane zostają w aktywny proces interpretacji, przydawania i transformowania ich znaczeń. Odczytywanie i rozumienie dziedzictwa kulturowego nigdy nie jest więc „taśmą fabryczną", która przenosi ciągle te same i zunifikowane elementy, rezultaty procesu historycznego. Percepcja, rozumienie i przeżywanie dziedzictwa może mieć bardzo różny poziom aktywności, „odbiorców" tak indywidualnych, wspólnotowych, jak i instytucjonalnych, może być przedmiotem bardzo różnych zabiegów o charakterze mniej lub bardziej twórczym, odpowiedzialnym i świadomym. Procesy selekcji, wybiórczego rekomponowania wizerunku i znaczenia zasobów dziedzictwa to proces interakcyjny, w którym uczestnicy i ich dziedzictwo nie są biernym komponentem spotkania, choć to ostatnie aktywizuje się poprzez świadomość i postawę współczesnych.

Umiejętność komunikowania dziedzictwa odsłania nam swe ważne oblicze, gdy odwołamy się do zaproponowanej przez Della Hymesa etnografii komunikowania, którą współcześnie należy odnieść do intensywnie rozwijającej się cywilizacji medialnej i tworzonej przez nią międzykulturowej przestrzeni komunikowania[21]. Sama czynność komunikowania i jej rosnąca rola w życiu społecznym

[21] D. Hymes, *The Ethnography of Speaking*, [w:] *Readings in the Sociology of Language*, ed. J.A. Fishman, Mouton & Co., The Hague–Paris 1970, s. 99–138; L. Korporowicz, *Ucieczka od fenomenu*, [w:] *Kultura artystyczna a kompetencje kulturowe*, red. T. Kostyrko, A. Szpociński, Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury, Warszawa 1989, s. 133–144; por. G. Marcus, *Past, present and emergent identities: requirements for ethnographies of late twentieth-century modernity worldwide*, [w:] *Modernity and Identity*, ed. S. Lash, J. Friedman, Blackwell, Oxford–Cambridge USA 1992, s. 309–330; D.S. Rychen, L.H. Salganik, *A holistic model of competence*, [w:]

generuje rodzaj odrębnej, wszechobecnej *quasi*-rzeczywistości. Nie istnieje ona gdzieś na marginesie tej „prawdziwej", której jedynie towarzyszy i ją „opowiada". Działania te współtworzą nową realność o dużej sile sprawczej i poważnej obecności w interakcjach społecznych. Bardzo dobrze zdają sobie z tego sprawę niemal wszyscy uczestnicy przestrzeni wirtualnej, twórcy tele-rzeczywistości, szczególnie politycy, którzy z wydarzeń symbolicznych – w tym swoich własnych wypowiedzi – tworzą artefakty medialne o istotnym znaczeniu politycznym. Spotykają się one z równie rzeczywistą reakcją zarówno ich zwolenników, jak i przeciwników. Komunikowanie samo w sobie tworzy własny rodzaj rzeczywistości, której sprawstwo jest współcześnie znacznie większe niż w epokach poprzednich.

Sposób istnienia i jakość rzeczywistości komunikacyjnej wyznaczają jakość procesów socjalizacyjnych, współtworzą dynamizmy formowania osobowości, wprowadzają w kulturę życia publicznego i zawodowego, wyznaczają horyzonty w relacjach międzyetnicznych w różnych obszarach życia społecznego, współokreślają kształt świadomości i tożsamości narodowej. We wszystkich tych przypadkach dziedzictwo kulturowe może być przekazywane w formie nastawionej na reprodukcję lub transformację, rekonstrukcję lub dekonstrukcję. Formy te współokreślają też motywację do uczenia się i podejmowania wyzwań tkwiących w dziedzictwie kulturowym tak własnej, jak i innych kultur.

Warto zauważyć, że proces komunikowania dziedzictwa – szczególnie pomiędzy kulturami o znacznej odmienności – wiąże się z poziomem *międzykulturowej kompetencji komunikacyjnej*, a więc częścią wspomnianych powyżej kompetencji komunikacyjnych uczestników tego typu działań. Interakcyjny charakter kultury współczesnej skłania przy tym do postrzegania jej w sposób wyraźnie transgresyjny, który odbiega od jej najbardziej znanego ujęcia, jakie prezentuje Richard L. Wiseman. Opisuje on kontekst zainteresowania problemem, jak i definicję samego pojęcia międzykulturowych kompetencji komunikacyjnych (*intercultural communicative competence*), które stało się obiektem refleksji i studiów od lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku, wiążących je zasadniczo z procesami przystosowania i adaptacji (*cross-cultural adjustment*) w warunkach zróżnicowania kulturowego oraz odnalezienia efektywnego sposobu funkcjonowania w sytuacji wzajemnego oddziaływania obcych sobie kultur. Z tych to powodów Wiseman uważa, że „międzykulturowa kompetencja komunikacyjna angażuje wiedzę, motywację oraz umiejętności w celu skutecznej i właściwej interakcji

Key Competences for a Successful Life and Well-Functioning Society, ed. D.S. Rychen, L.H. Salganik, Hogrefe & Huber, Gottingen 2003, s. 41–62.

z uczestnikami odmiennych kultur"[22]. Odniesienie się do kryteriów efektywności koresponduje – zdaniem Wisemana – z umiejętnością znalezienia „właściwych" form i treści używanych w procesie komunikacyjnym, które wymagają od kompetentnego uczestnika „wrażliwości" na reakcje innych osób, na kontekst sytuacyjny oraz na oczekiwania, jakie uczestnicy tego typu działań wiążą z sytuacją interakcyjną, jej celem, a nawet stresem nieokreśloności jej efektów. Z tych to powodów elementami tego typu kompetencji muszą być – jego zdaniem – tolerancja, empatia oraz elastyczność poznawcza, która wiąże się z odmiennościami schematów poznawczych przywoływanych w dynamice czynności komunikowania. Nawet jednak uznanie koniecznej zmienności oraz potrzeby umiejętnego dostosowania owych systemów do celów, jakie nakładają na te czynności uczestnicy procesu, nie skłania badacza do zainteresowania się sytuacją, w której muszą one wyjść poza wskazywaną przez niego homeostazę i dynamikę „balansu interakcyjnego". Taka transgresyjna umiejętność interpretowania i „eksploracji świata znaczeń zaangażowanych aktorów" może okazać się niezbędna, a przynajmniej przydatna w sytuacjach, które odbiegają od znanych już doświadczeń. Problem ten w szczególny sposób wskazuje Rafał Wiśniewski w systematycznym studium podkreślającym znaczenie transgresyjnego komponentu kompetencji międzykulturowych[23]. Utrwalone standardy kulturowe muszą być poddawane rozmaitym modyfikacjom i otworzyć się na doświadczenia nieznane, nieoczekiwane, a przede wszystkim odmienne. Zabiegom tego typu poddać trzeba treści stanowiące dziedzictwo kulturowe konkretnych osób i grup w sytuacjach interakcyjnych, a więc komunikacyjnych, co będzie zasadniczym przedmiotem analiz niniejszej pracy.

Trzy redukcje w koncepcji Wisemana, jak również przywoływanych przez niego badaczy tworzących główny nurt teorii międzykulturowych kompetencji komunikacyjnych, stanowią niezrozumiałą wręcz przeszkodę w rozpoznawaniu koniecznych współcześnie możliwości twórczego postrzegania wyzwań komunikacyjnych naszych czasów.

Po pierwsze, jest to ograniczanie sfery komunikacji do interakcji podmiotów indywidualnych, co jest zrozumiałe, gdy poszukujemy fundamentalnych i osobowych źródeł wszelkiego typu kompetencji, ale fakt ten nie może sprowadzać

---

[22] R.L. Wiseman, *Intercultural Communication Competence*, [w:] *Cross-Cultural and Intercultural Communication*, ed. W.B. Gudykunst, Sage Publication, Thousand Oaks 2003, s. 192.

[23] R. Wiśniewski, *Transgresja kompetencji międzykulturowych. Studium socjologiczne młodzieży akademickiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2016; idem, *Komunikacja i kompetencje międzykulturowe*, [w:] *Studia kulturowe*, s. 111–128.

rzeczywistości interakcyjnej do sumy oddziaływań jednostkowych. Relacje podmiotów indywidualnych konfigurowane są we wzory, które stanowią ważny, ale niejedyny fenomen konstytuujący byty kulturowe. Przywołane teorie charakteryzuje więc swoisty paradoks uznawania tego, co jest kulturowe, a nawet międzykulturowe, ale omijania wszystkich ponadindywidualnych konsekwencji ich istnienia na poziomie komunikacyjnym.

Po drugie, wspomniana rzeczywistość interakcyjna procesów komunikowania redukowana jest do funkcjonalnie i adaptacyjnie rozumianej efektywności. Nie pozwala to wykorzystać ich niepomiernie większego zakresu możliwości. Odwołanie do często zapominanych, generatywno-transformacyjnych zdolności, na które wskazywał już pięćdziesiąt lat temu Noam Chomsky w swojej koncepcji kompetencji lingwistycznej i na które wskazywano w szerzej pojętych koncepcjach kompetencji kulturowych, jest więc ciągle niezbędne[24]. Efektywność międzykulturowej kompetencji komunikacyjnej może bowiem przejawiać się nie tylko w jej walorach adaptacyjnych, bazujących na tym, co znane, rozumiane i akceptowalne, ale także na tym, co innowacyjne, poszukujące i otwierające. W warunkach wielkiego zróżnicowania dziedzictwa kulturowego konkretnych grup w społeczności globalnej, ale i lokalnej, odnajdywanie nowych możliwości „przekładu kulturowego" i konfigurowania świata znaczeń kapitału semiotycznego i aksjologicznego grup mających odmienne dziedzictwo kulturowe jest wielkim wyzwaniem dla procesów komunikacyjnych epoki narastających odmienności[25].

Po trzecie, Chomsky wskazywał na specyficzne i wyróżniające uzdolnienia umysłu człowieka, który – słuchając – postrzega materiał fonetyczny konkretnego języka jako coś więcej niż chaotyczną sumę dźwięków. Umiejętność strukturyzowania ich w znaczące całości, odnajdywania w nich wiążącej je gramatyki to twórczy aspekt uczenia się języka, który działa jako element rozwoju kompetencji w konkretnym kontekście ich użycia. Zdolności te można jednak zaobserwować także w przypadku uczenia się innych struktur znaczeniowych obecnych w tym, co nazywamy wzorami ról społecznych czy konfiguracjami treści kulturowych. Uzdolnienia te stanowią następnie część kompetencji międzykulturowych, których twórczy wymiar podkreślają autorzy systematycznego i analitycznego dzieła *Komunikacja interkulturowa. Wprowadzenie*. Piszą oni: „Zważywszy na

[24] L. Korporowicz, *Kompetencja kulturowa jako problem badawczy*, [w:] idem, *Socjologia kulturowa. Kontynuacje i poszukiwania*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 37–50.

[25] M. Czech, *Przekład na styku kultur. Od translatorskiego pesymizmu do (niesymetrycznego) dialogu międzykulturowego*, „Perspektywy Kultury" 2023, t. 41, nr 2/2, s. 181–206.

zmieniające się okoliczności i wyzwania, kompetencja międzykulturowa nigdy nie jest zupełna, przy czym pewien zasób już nabytych umiejętności częściowych staje się podstawą do dalszego jej rozwoju”[26]. Ten dynamiczny i transgresyjny dynamizm kompetencji jest bardzo istotny w komunikowaniu dziedzictwa kulturowego, także w środowiskach jego wielorakiej różnorodności, a więc również interakcji, interpretacji i wymiany[27].

Pewnym substytutem czynnika generatywno-transformacyjnego jest w koncepcji Wisemana komponent motywacyjny kompetencji międzykulturowych. Może on odegrać znaczącą rolę, inspirując bądź hamując procesy uczenia się i wzajemnej inkulturacji. Z tego powodu powinien on stać się ważnym obszarem stymulacji w praktyce działań edukacyjnych, szkoleniowych i integracyjnych. Nader często istotne w relacjach międzykulturowych dzielenie się czy choćby umiejętne odczytywanie tego, co stanowi o ważnym dla poszczególnych grup dziedzictwie, jest w znaczący sposób ograniczone ze względu na brak tego typu motywacji. Czyni to poważne ubytki w gramatyce wzajemnych relacji pomiędzy grupami odmiennych tradycji nie tylko ze względu na nieobecność elementów „leksykalnych” (treści) czy konstrukcji „syntaktycznych” (wzorów) dyskursu międzykulturowego, ale też dynamizmu sprawczego interakcji, sprawiając, iż komunikacja między nimi daleka będzie od efektywności i moderowania strategii współistnienia.

Transgresyjnie rozumiana międzykulturowa kompetencja komunikacyjna może być istotną inspiracją w dalszych studiach nad komunikowaniem dziedzictwa kulturowego, jeśli uwzględnimy rozwojowy potencjał całokształtu umiejętności i motywacji do rozpoznawania, uczenia się, ale także zmiany skumulowanych treści kultury symbolicznej, angażowanych w procesy interakcyjne osób i grup o tożsamości ukształtowanej, choć zdolnej do rekonfiguracji[28]. Kompetencja tego typu jest oczywiście częścią szerzej rozumianej kompetencji międzykulturowej, definiowanej jako gotowość i zdolność wchodzenia w relacje pomiędzy kulturami poprzez analogicznie wyodrębnione atrybuty każdego typu kompetencji, a więc umiejętności rozpoznawania, uczenia się i transformacji kluczowych komponentów każdej z kultur w dynamice ich interakcji. W tak definiowanych

---

[26] W. Wilczyńska, M. Mackiewicz, J. Krajka, *Komunikacja interkulturowa. Wprowadzenie*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2019, s. 580.

[27] *Globalizacja i współzależność*, red. A. Malewska, M. Filary-Szczepanik, seria Słowniki Społeczne, red. W. Pasierbek, B. Szlachta, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2022; U. Beck, *The Cosmopolitan Perspective: Sociology of the Second Age of Modernity*, „British Journal of Sociology” 2000, nr 51, s. 79–105.

[28] J. Kozielecki, *Transgresja i kultura*, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 2002; idem, *Psychotransgresjonizm. Nowy kierunek psychologii*, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 2007.

kompetencjach mieszczą się ich wymiary poznawcze, aksjologiczne i behawioralne odniesione do wymienionych przez Wisemana wiedzy, motywacji i umiejętności, ale poprzedzone koniecznymi predyspozycjami oraz przenikającymi je czynnikami twórczymi. Oba rodzaje kompetencji – podzielane przez konkretne osoby i przekładające się na postawy tworzonych przez nie społeczności – głęboko wnikają w uwarunkowania i procesy realnych działań społecznych. Sytuują one dziedzictwo kulturowe każdej grupy obok innych czynników w zakresie działania kompetencji międzykulturowych. To, w jaki sposób otwartość kompetencji komunikacyjnych i kulturowych konkretnych osób w sytuacji znaczących spotkań międzykulturowych może owocować otwartością na doświadczanie i budowę wspólnoty kulturowej o dużym poziomie transgresji kulturowych, a jednocześnie rewitalizacją potencjału dziedzictwa kulturowego jako swoistego akceleratora tego typu doświadczeń, opisuje Paweł Plichta w swoich analizach fenomenu „Camino de Santiago". To wielowiekowe dziedzictwo Europy może być w dalszym ciągu żywą inspiracją o charakterze zarówno inkulturacji, jak i trans- oraz międzykulturowej animacji, łącząc wiele – na pozór sprzecznych – procesów. Plichta pisze:

> Na masowość zjawiska przemieszczania szlaków Jakubowych wpływa wiele czynników (...) Ludzie z wielu krajów i kontynentów, należący do różnych kultur, wyznający odmienne religie, deklarujący się jako agnostycy lub ateiści podejmują trud kilku-, kilkunasto- lub kilkudziesięciodniowej wyprawy pieszo bądź na rowerze, by doświadczyć – jak wielu z nich przyznaje – wyjątkowego czasu samotności i wspólnoty[29].

Ani owa samotność, ani wspólnota powstała na skutek integracyjnego i szczególnego doświadczenia szlaku „Camino" nie powstałaby bez zaangażowania w żywe wartości dziedzictwa kulturowego, które ukazuje swoje potencjały.

Komunikowanie dziedzictwa nie odbywa się w społecznej i mentalnej próżni, stąd też wielość istniejących praktyk, szczególnie w globalnym świecie spotkań i konfliktów, rozpadu, ale i dialogu[30]. Konsekwencje ich różnorodności mają charakter praktyczny, ale warto też poddać je analizie teoretycznej. Najczęściej spotykane formy mają charakter działań typu *powierzchniowego*, sprowadzając

---

[29] P. Plichta, *Camino de Santiago jako wspólnota wartości*, [w:] *Wspólnoty wartości. Dziedzictwo i tożsamość*, red. F. Czech et al., Księgarnia Akademicka, Kraków 2023, s. 286.

[30] T. Paleczny, *Relacje międzykulturowe w dobie kryzysu ideologii i polityki wielokulturowości*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2017. Por. *Multiculturalism. A Critical Reader*, ed. D.T. Goldberg, Blacwell, Oxford UK–Cambridge USA 1994.

się do różnorodnych form stylizowania zachowań lub produktów, ich komercjalizacji i redukcji do obszaru funkcjonalnej estetyki, promocji folkloru i obrzędowych rytuałów. *Głębokie* formy komunikowania docierają do wartości, które Jerzy Smolicz określił jako „rdzenne"[31]. Są one czymś więcej niż typem przekazu. Generują rodzaj doświadczenia kulturowego, które organizuje również głębokie warstwy osobowości i tożsamości człowieka, uwrażliwiając tym samym na podobne wartości w obszarze innych kultur. Oparta na takiej komunikacji edukacja oraz inne formy uczestnictwa w kulturze – wraz z różnorodnymi formami ich transgresji – otwierają na nowe formy realności, które na jej „powierzchni" mogą być nieznane. Ich poznanie i użycie wymaga rozwoju kompetencji interpretacyjnych, często wieloletniego treningu, umiejętności dekodowania znaczeń ukrytych, stanowiących wszak rdzeń dziedzictwa spotykających się kultur.

Uzyskanie tego typu umiejętności nie daje jednak wystarczającej gwarancji twórczych rezultatów interakcji kulturowych. Sam fakt „pogłębienia" komunikacji nie pozwala jeszcze na twórczą wymianę dóbr, lepsze rozumienie i empatię. Tak uprawianą komunikacją można skutecznie manipulować, odtwarzać archetypy uprzedzeń, a nawet nienawiści. Praktyka ta jest często stosowana w pozamilitarnych strategiach wojny psychologicznej, mocarstwowych strategiach geopolityki, ale także przez ugrupowania polityczne zmierzające do ukształtowania korzystnych dla nich postaw, dezintegracji działań sprzecznych z ich celami. Specjaliści od emocji kulturowych mogą być skutecznymi doradcami w socjotechnice sabotażu i prowokacji psychologicznej, umiejętnie rozniecając stare rany waśni etnicznych, pamięci kulturowej oraz tygla niewygasłych pretensji, traktując je jako skuteczne narzędzie rewitalizacji konfliktów. Dlatego oba typy komunikacji głębokiej mogą przybierać dwa rodzaje form: *mechaniczną*, o charakterze instrumentalnym, wkomponowaną w taktykę prowadzenia gier, interesów oraz zaspakajania doraźnych potrzeb konkretnych społeczności, lub też *organiczną*, zorientowaną na tworzenie więzi, stymulowanie wzajemności i uczenia się, w której jest miejsce na wartości o charakterze autotelicznym[32].

---

[31] J. Smolicz, *Współkultury Australii*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999.

[32] O rozróżnieniu form komunikowania na powierzchniowe i głębokie oraz mechaniczne i organiczne pisałem szerzej w pracy *Osobowość i komunikacja w społeczeństwie transformacji*, Instytut Kultury, Warszawa 1996, s. 149–159. Formy powierzchniowe charakteryzuje postrzeganie partnerów komunikacji zasadniczo poprzez ich role o dużej konwencjonalności i doraźnej formie interakcji. Dominują w niej „zamknięte" typy znaczeń. Apeluje ona do zmiennych i na ogół jawnych cech osobowości. Komunikację głęboką charakteryzuje postrzeganie partnerów poprzez ich intencje o dużym komponencie elementów teleologicznych i prospektywnych. Dominują „otwarte" typy znaczeń i interpretacji. Apeluje ona do utrwalonych i ukrytych cech osobowości. Obie te formy skrzyżowane zostały z kryterium komunikacji mechanicznej i organicznej.

Stanowią one wartości same dla siebie, niezamienialne na inne i decydujące dla zaspokajania fundamentalnych potrzeb egzystencjalnych[33]. Już w tym momencie analiz zarówno zagadnienia komunikacji, jak i dziedzictwa kulturowego warto zasygnalizować trudny do przecenienia wkład, jaki wniosła do humanistycznie i kulturalistycznie zorientowanej socjologii koncepcja autotelicznych wartości kultury, rozwinięta przez nestorkę polskiej socjologii kultury, Antoninę Kłoskowską[34]. Trzy wymienione powyżej cechy wartości autotelicznych: pozainstrumentalność, niezastępowalność i poczucie realizacji finalnych celów oraz doświadczeń życiowych człowieka czyni wartości te swoistym „kołem ratunkowym" w definiowaniu różnicy pomiędzy utylitarnymi funkcjami ludzkiej inteligencji – szczególnie ważnym współcześnie problemem sztucznej inteligencji – a całokształtem rzeczywistości osobowej człowieka[35]. Przykładem jednej z najbardziej fundamentalnych wartości autotelicznych w ludzkim świecie jest aksjologicznie nieredukowalna godność. Rozbudowaną charakterystykę godności jako fundamentalnej wartości definiującej człowieka i jego człowieczeństwo, ilustrując autoteliczny sens tej kategorii, przedstawia w swoich licznych pracach Janusz Mariański, ukazując zarówno możliwości, jak i potrzebę jej uwzględniania we współczesnych studiach społecznych:

> Człowieczeństwo jest specyficzną wartością wspólną wszystkim ludziom, jest to godność nadana i zadana każdemu z nas przez sam fakt życia, (...) które łączy nas wszystkich. Godność osoby ludzkiej jest wartością transcendentną, uniwersalną i obiektywną, przysługującą każdemu człowiekowi z racji bycia człowiekiem, jako nierozerwalny atrybut człowieczeństwa. Człowiek posiada ją od momentu swego zaistnienia. Wypływa ona ze struktury bytowo-osobowej i przysługuje tylko człowiekowi (nie przysługuje zwierzętom i roślinom). Tak rozumiana godność nie podlega ludzkiemu wartościowaniu ani jakiemukolwiek stopniowaniu, jest taka

Pierwszą z nich cechuje nastawienie na oddziaływanie i wpływ, utylitaryzm treści i ról, instrumentalizm więzi, funkcjonalność przekazu, ale i interakcji, ich wycinkowość, psychologiczny redukcjonizm i oczekiwanie reprodukcji. Drugą z form cechuje nastawienie na powiązanie podmiotów interakcji, „socjotwórczość" więzi, integralność, komplementarność, psychologiczny holizm przekazu i interakcji, nastawienie na innowacyjność. Powstały w ten sposób cztery analityczne typy form komunikowania: powierzchniowe i głębokie – o charakterze mechanicznym i organicznym.

33 A. Kłoskowska, *Koncepcja autoteliczności kultury symbolicznej*, [w:] *O społeczeństwie i teorii społecznej. Księga poświęcona pamięci Stanisława Ossowskiego*, red. M. Ofierska, E. Mokrzycki, J. Szacki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1985.

34 Z. Bokszański, *Teoria i socjologia kultury Antoniny Kłoskowskiej*, „Kultura i Społeczeństwo" 2006, t. 50, nr 3, s. 191–200.

35 N. Bostrom, *Superintelligence. Paths, Dangeres, Strategies*, Oxford University Press, Oxford 2014; wyd. pol. 2023.

> sama u wszystkich ludzi. Godność osobową człowiek powinien zaafirmować oraz bronić jej przed zakwestionowaniem przez innych ludzi. Jest ona celem samym w sobie, nigdy nie może stać się środkiem do jakiegokolwiek celu poza nią samą. Godność jest zakorzeniona w osobie ludzkiej[36].

Także właściwości innych wartości autotelicznych, takich jak honor, miłość, wolność czy odpowiedzialność, których funkcjonalne odpowiedniki, zamienniki lub jakąkolwiek substytucję z natury rzeczy trudno znaleźć, pozwalają dostrzec zacieraną w kulturze współczesnej granicę. Jest to zarówno konceptualna, jak i praktyczna granica pomiędzy kultem filozofii optymalizacji, partykularnie pojętej racjonalizacji, skuteczności i efektywności, a filozofią człowieka otwartego, który nie stracił z horyzontu swoich celów, wrażliwości oraz świadomości perspektywy transcendentnej i wymyka się z klatki funkcjonalnych konieczności[37]. Istotne jest, że to samo rozróżnienie pozwala na identyfikację kulturowych granic wszystkiego, co w coraz większym zakresie buduje dzisiaj sztuczna inteligencja. Z racji wspierania wspomnianych zasad optymalizacji, skuteczności i efektywności pozwala niemal zapomnieć, że prawo do błędu, a nawet dysfunkcjonalnego oporu – wynikającego często z obrony poczucia godności – jest elementarnym prawem człowieka pojętego wszak właśnie jako wartość autoteliczna i czysto humanistyczna. Nacisk na porzucenie tego aksjomatu i usilne promowanie posthumanizmu – zarówno w świecie praktyki społecznej, jak i w sferze konceptualnej – można zrozumieć w kontekście strategii promowania przedmiotowego pojmowania człowieka, ale nie można zaakceptować w perspektywie obrony jego podmiotowości. Koncepcja Kłoskowskiej nabiera w dobie usilnej promocji orientacji posthumanistycznych i transhumanistycznych zupełnie nowego znaczenia, które pozwala zrozumieć naturę obecnych w nich zagrożeń, kierunek i motywację ich dehumanizujących sprawczości. Ich wyrazem jest mylenie celu i przedmiotu poznania humanistycznego i zastępowanie go arsenałem narzędzi oraz technik jego wspomagania, czego symbolicznym wyrazem są nazwy nowych kierunków ciągle jeszcze używanego terminu „nauk humanistycznych".

Anna Bugajska w przekrojowym i analitycznym tekście poświęconym temu właśnie problemowi pisze:

---

[36] J. Mariański, *Osoba ludzka w społeczeństwie. Z nauczania społeczno-moralnego Jana Pawła II*, Akademia Nauk Społecznych i Medycznych w Lublinie, Lublin 2023, s. 36.

[37] M. Rembierz, *Etyka wobec postmodernistycznej nocy aksjologicznej*, [w:] *Co się dzieje z wartościami? Próba diagnozy*, red. E. Okońska, K. Stachewicz, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań 2009, s. 91–101.

> Posthumanizm jest pojęciem semantycznie niezwykle zróżnicowanym, obejmującym zakres pojęciowy od algorytmów do Ziemi, od bios do Anthropos, od cyfrowości do kapitałocenu. W optyce posthumanistycznej pojęcia znane już wcześniej z filozofii czy socjologii często nabierają nowych znaczeń, a wielokrotnie tworzone są neologizmy, których mnogość jest reakcją na wiele nowych zjawisk, które pojawiają się w interakcji człowieka ze światem go otaczającym[38].

W istocie ucieczka od humanizmu nie jest tylko transformacją pojęć, jest krytyką antropocentrycznej wizji człowieka, która – odbierając mu władzę nad degradowanym przez niego środowiskiem – degraduje jednocześnie jego samego; jest zacieraniem i ukrywaniem wspomnianych wartości autotelicznych jako wyróżniających, pozbawiając człowieka w interakcji ze środowiskiem oraz innymi ludźmi wartości, których to środowisko z pewnością nie może mu zaoferować, zastąpić, a więc zredukować, w jego trudnej do usprawiedliwienia, choć desperacko kontynuowanej autodestrukcji.

Bugajska pisze dalej:

> Obiekt zainteresowania posthumanizmu jest zatem równie niejednorodny, co sama jego charakterystyka. W jego centrum znajdują się kategorie człowieka, osoby, humanizmu, antropologii, ale też wszystkiego, co nie-ludzkie. W celu poszerzenia kategorii człowieka i osoby mówi się szczególnie o nie-człowieku (*inhuman* oraz *non-human*), preczłowieku, wąsko pojętym i szeroko pojętym człowieku (wide vs *narrow human*) (...) Choć jako taki postczłowiek zasadniczo nie istnieje, a więc nie może być obiektem krytycznego namysłu, na skutek rozwoju technologicznego dochodzi do wytworzenia się post-jaźni (*post-selves*), cyfrowych ciał o rozproszonej tożsamości, a także do powstania organizmów nowego rodzaju (sztuczne życie, np. exoboty, organoidy) o niejasnym statucie ontologicznym i prawnym[39].

---

[38] A. Bugajska, *Posthumanizm*, [w:] *Humanistyka współczesna*, red. B. Bodziochowa-Bryła, seria Słowniki Społeczne, red. W. Pasierbek, B. Szlachta, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie, Kraków 2023, s. 58; por. *The Posthuman Glossary*, ed. R. Braidotti, M. Hlavajova, Cambridge University Press, Cambridge 2018; F. Fukuyama, *Transhumanism: A Special Report*, „Foreign Policy", [on-line:] [https://foreignpolicy.com/2009/10/23/transhumanism/] – 23 XI 2009.

[39] *Ibidem*, s. 59; por. D. Smołucha, *Humanistyka cyfrowa w badaniach kulturowych. Analiza zjawiska na wybranych przykładach*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2021; A. Maj, *Przemiany wiedzy w cyberkulturze: Badania nad kulturą, komunikacją, wiedzą i mediami*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2021.

Przykładem wspomnianego neologizmu jest termin, a współcześnie nazwa prawie autonomicznej subdyscypliny, jaką jest „humanistyka cyfrowa". Jest ona przykładem szczególnie daleko posuniętej wiary w możliwość przedefiniowania nie tylko metodologii, ale także etosu i zasadniczego przedmiotu humanistyki pozbawionej w istocie problemu i pytania o sens wartości autotelicznych.

Magdalena Szpunar w tym samym tomie, poświęconym kierunkom humanistyki współczesnej, przytacza cały arsenał diagnoz, które bardzo celnie – a postęp w tej mierze jest na szczęście także dość szybki – identyfikują pułapki tej niby-humanistyki:

> Zwłaszcza wśród młodych adeptów nauki szczególnie wyraźnie widać fascynację narzędziowością, oprogramowaniem, (...) i wszystkim tym, co w ich przekonaniu ma zapewnić rygory naukowości. Bywa tak, że technologiczne instrumentarium sprzyja rozumieniu i wyjaśnianiu rzeczywistości społecznej, coraz częściej jednak próbuje mistyfikować deficyty i niedomagania interpretacyjne. Nieograniczone możliwości, które technika zdaje się nieść ze sobą, prowadzą do złudnego przekonania, jakoby mogła ona zastąpić proces odczytania i rozumienia[40].

Zarówno posthumanizm, humanistyka cyfrowa, jak i transhumanism oraz kulturoznawstwo cyfrowe najpełniej ukazują swoje ograniczenia i prawdziwe hamulce rozwojowe dopiero w konfrontacji z realizmem wartości autotelicznych. Każda koncepcja kultury i komunikowania, która zrezygnowała z wysiłku ich zrozumienia, nie jest w stanie ukazać powagi i konsekwencji ich odrzucenia, a przy tym wykazać osłabienia mocy wyjaśniającej budowanych bez nich teorii[41].

Próby teoretycznego wyeliminowania wartości autotelicznych, które nie mieszczą się nie tylko w języku i wrażliwości, ale i w strategiach konceptualnych świata cyfrowego, skutkują umocnieniem różnego rodzaju redukcji, szczególnie aksjologicznych wymiarów kultury i komunikacji, tak istotnych w rozumieniu dziedzictwa kulturowego. Pośrednio owe redukcje rzutują na wizję opartego o te zasoby obszaru edukacji, wychowania, polityk społecznych, strategii zarządzania akulturacją, a w końcu nie tyle zmiany, ile rozwoju kulturowego na każdym z możliwych do wyodrębnienia szczeblu. Do nieredukowalnej roli wartości

---

[40] M. Szpunar, *Humanistyka cyfrowa*, [w:] *Humanistyka współczesna*, s. 132. Por. P. Svensson, *The digital humanities as a humanities project*, „Arts and Humanities in Higher Education" 2012, nr 11(1–2), s. 42–60.

[41] K. Olbrycht, *Potrzeba afirmacji człowieka jako wyzwanie dla wychowania*, „Horyzonty Wychowania", nr 19(50), s. 93–104, [on-line:] https://orcid.org/0000 0001 9354 3730.

autotelicznych w komunikowaniu dziedzictwa kulturowego społeczeństwa ludzi i nie-ludzi powrócę w dalszej części książki.

Złożoność zjawisk komunikacyjnych i obecność w nich świata wartości, niezależnie od wspomnianych powyżej redukcji i przeszkód paradygmatycznych, staje się współcześnie coraz bardziej uświadamiana, badana i wchodzi w obszar publicznego dyskursu. Paradoksalnie realne procesy społeczne generują lepsze rozumienie stopnia wzajemnych powiązań, zależności, ale i wartości, jakie stają się doświadczeniem codzienności w procesach interakcji kultur, szczególnie w dobie globalizacji. Procesy te nakazują patrzeć na każdą z nich jako potencjalną i realną wartość, istotną zarówno w perspektywie wzajemnego ubogacenia, jak i dramatycznego zderzenia. Stają się one wszystkie elementem zróżnicowanego, nie do końca poznanego i rozumianego dorobku człowieka. Podobnie jak różnorodność biologiczna, różnorodność dorobku kulturowego zawiera w sobie analogiczny, czasami ukryty sens. Ujawnia się on w sytuacji naruszenia równowagi, spójności czy zaledwie koegzystencji w obrębie szerzej pojętego systemu.

Zasada różnorodności kulturowej nie jest przy tym zasadą kulturowego relatywizmu i wbrew pozorom nie znosi „prawa" do jakiejkolwiek formy ich wartościowania. Przywileje traktowania poszczególnych kultur jako „wartości" – szczególnie w perspektywie ogólnoludzkiej – tracić powinny kultury ludobójcze, opresyjnie skierowane zarówno do przedstawicieli i dorobku swojej własnej, jak i odmiennych społeczności. Akty ludobójstwa eliminują prawa tych kultur do jakiegokolwiek dyskursu pomimo trudności w określeniu innych wskaźników ich oceny. Prawdą jest wszak, że na przestrzeni dziejów działania ludobójcze podejmowały i podejmują cywilizacje, państwowości oraz wspierające je narody, które szczyciły się najdalej posuniętym rozwojem. Nie oznacza to jednak, iż nie istnieją ważne kanony ich wartościowania. Aktywizują się one, gdy jedna z kultur eliminuje prawo do obrony godności, podmiotowości i autonomii innych, gdy eskalują w nich partykularne i antyludzkie ekstremizmy. Prawa tych kultur muszą być także limitowane, gdy prowadzą do izolacji oraz alienacji zarówno siebie, jak i innych uczestników kulturowego dziedzictwa ludzkości. Problemy te będą podjęte w dalszej części książki odwołującej się do pionierskiej myśli krakowskiej szkoły prawa międzynarodowego w początkowym okresie działalności Akademii Krakowskiej inspirowanej myślą Pawła Włodkowica oraz współtworzonego przez niego nurtu humanizmu krakowskiego[42].

Umiejętność komunikowania dziedzictwa może zastąpić agresywne formy kulturowej dominacji, aneksji i agresji, które niszczą nie tylko prawa narodów, ale

[42] W. Bajor, *Idee wolności i równości w polskiej kulturze politycznej doby średniowiecza*, [w:] *Mosty nadziei. Jagiellońskie inspiracje dialogu międzykulturowego*, red. L. Korporowicz, P. Plichta, Biblioteka Jagiellońska, Kraków 2016, s. 37–58.

i osób. Argument ten nakazuje postrzegać brak kompetencji komunikacyjnych w kategoriach zagrożenia *bezpieczeństwa kulturowego* i to zarówno w odniesieniu do mniejszości, jak i większości kulturowych. Współczesna Europa odkrywa to zagadnienie zaniepokojona stanem swojej kulturowej kondycji oraz brakiem jakiejkolwiek koncepcji jej ratowania[43]. Komunikowanie jako dzielenie się dorobkiem dziedzictwa kulturowego staje się jednak możliwe po uważnym rozpoznaniu w każdej z kultur wspomnianych wcześniej wartości określających godność, a przez nią także wolność oraz odpowiedzialność człowieka i tworzonych przez niego struktur życia społecznego. Komunikowanie dziedzictwa kulturowego staje się wówczas otwieraniem okien, poprzez które spoglądają na siebie i kultury, i ludzie, lepiej postrzegając drogi swojego rozwoju oraz to, co je blokuje. Okna i drzwi służą wszak nie tylko obserwacji i poznawaniu świata zewnętrznego, ale także ochronie miru domowego w czasach zawieruchy i zagrożenia.

Wszystkie wymienione wyżej kwestie potwierdzają wagę komunikowania dziedzictwa w relacjach międzykulturowych, międzyetnicznych i międzynarodowych. Zmiana charakteru i skali wzajemnych relacji kultur powoduje także, iż zmienia się znaczenie, rozumienie i postrzeganie dziedzictwa, inspirując powstawanie zarówno obiektywnie istniejących procesów, jak i nowych wątków jego analiz. Obserwację istniejących w tym zakresie zmian warto rozpocząć od procesów o charakterze makrostrukturalnym. Są one niezależne od lokalnych i środowiskowych trendów, paradygmatów metodologicznych oraz zmienności dominujących ideologii. W różny sposób zmieniają one funkcjonowanie dziedzictwa kulturowego małych nawet społeczności oraz społeczną sytuację jego komunikowania. Identyfikacja kierunku tych zmian pozwala lepiej zrozumieć charakter stojących przed nimi problemów. Gdyby umownie charakterystykę tych transformacji przyporządkować do trzech dominujących typów struktur społecznych według uproszczonej, ale posiadającej analityczne walory klasyfikacji, ukazują się ważne prawidłowości. Przyjmowany często w naukach społecznych podział owych struktur na modelowo pojęte społeczeństwa tradycyjne, nowoczesne i ponowoczesne nie ma charakteru historycznego, choć kierunek ich ewolucji nie jest odwracalny. Dla prowadzonych w niniejszej pracy analiz typologia ta koncentruje się na wskazaniu istotnych odniesień i typu wyzwań, jakie stoją przed postrzeganiem, rozumieniem i przede wszystkim komunikowaniem dziedzictwa kulturowego w dobie współczesnych dywersyfikacji i interakcji kulturowych.

---

[43] M. Castells, *Koniec tysiąclecia*, tłum. J. Stawiński, S. Szymański, red. nauk. M. Marody, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009; A. Giddens, *Europa. Burzliwy i potężny kontynent*, tłum. O. Siara, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.

Pojawienie się i zanik wymienionych wyżej typów społeczeństw, niezależnie od ich niezwykle różnorodnych przejawów i dynamiki ewolucji wewnątrz każdego z nich, lokalizowało się historycznie w różnym okresie, w zależności od konkretnego kraju i regionu. Co więcej, współistnieją one obok siebie w obrębie tej samej państwowości. Dokonujące się w nich przemiany, które bezpośrednio dotyczą procesów komunikacyjnych, możemy charakteryzować według trzech dopełniających się wymiarów. Po pierwsze, jest to sposób przekazu, ale także dzielenia się, aktywizowania i wdrażania treści dziedzictwa kulturowego w realia życia społecznego. Możemy ten wymiar nazwać *inkorporacyjnym*. Opisuje on praktykę, która ożywia i włącza dziedzictwo kulturowe w dynamikę spraw społecznych określonych grup i środowisk. Po drugie, jest to wymiar *aksjologiczny*, który charakteryzuje dominujący typ wartości, na jakim budowana jest motywacja dzielenia się dziedzictwem oraz wspomnianej jego inkorporacji. W znaczący sposób wymiar ten określa cele, które decydują o podejmowaniu działań komunikujących dziedzictwo, szczególnie w obszarze rozwoju osobowości, postaw społecznych oraz rodzaju wykorzystywanej kompetencji. Po trzecie, jest to sposób, w jaki działania te budują rodzaj tożsamości społecznej w społeczeństwie tradycyjnym, nowoczesnym i ponowoczesnym, wyznaczając zadania i funkcje tożsamości w procesach komunikowania. Jest to *tożsamościowy* wymiar dziedzictwa kulturowego w jego interakcyjnym potencjale.

1. Wymiar inkorporacyjny

Korzystając z poczynionych analiz, można stwierdzić, iż pierwszy – inkorporacyjny – wymiar procesów komunikowania dziedzictwa w społeczeństwie tradycyjnym polegał na jego *reprodukcji* i *transmisji*. Odtwarzanie i przekazanie zasadniczych kanonów kultury symbolicznej konkretnych wspólnot, pomimo ich różnorodnych ewolucji, stanowiło z perspektywy współczesności dominantę ich trwania i rozwoju. Analogiczne funkcje miały spełniać działania komunikacyjne i to nie tylko w obszarze dziedzictwa. Procesy te nie wytwarzały swojej anty-tezy, nie budowały „kontr-kultury" i nie zakładały świadomego eksperymentowania i poszukiwania innowacyjnych form komunikowania pomimo rodzących się idei rewolucji. Naruszenie zasady ciągłości istnienia, wierności tradycji i reprodukcji kulturowej stało się dominantą społeczeństwa nowoczesnego. *Modernizacja*, *zmiana* i świadome poszukiwanie czegoś nieznanego, co dopiero zostanie odkryte, stało się niemal powinnością tego typu społeczeństwa. Komunikowanie dziedzictwa zaczyna tracić swoją funkcję integracyjną. W kontekście nasilających się procesów mobilności kulturowej – związanej z ułatwieniami w przemieszczaniu się ludzi oraz ich wytworów – odkrycie odmienności kodów komunikacyjnych przestaje szokować i może być nawet elementem otwierającym na ewentualne interakcje. Działania komunikacyjne przestają jednak stanowić ostoję przewidywalności, a nawet ładu społecznego. Być może jest

to pierwsze zerwanie z praktyką komunikacyjną jako instrumentem spójności i konsolidacji zasobów społecznych na różnych poziomach ich organizacji, od osobowości jednostki i małych grup poczynając, na wspólnotach narodowych i ponadnarodowych kończąc. Jest to problem, który warto rozpatrywać w kategoriach etyki i aksjologii komunikowania, zważywszy na współczesne – równie świadome – używanie działań komunikacyjnych właśnie jako czynnika destrukcji, a nawet swoistej walki w obszarze aktywności politycznej i ideologicznej. Nie bez przyczyny charakter działań komunikacyjnych stanowi ważny obszar wspomnianego bezpieczeństwa kulturowego. Jest to negatywna strona mniej lub bardziej intencjonalnej zmiany rdzeni semiotycznych i powiązanych z nimi wartości, emocji oraz schematów mentalnych obecnych w obszarze ustabilizowanych sposobów komunikowania zarówno wewnątrz, jak i pomiędzy konkretnymi wspólnotami. Stronę pozytywną stanowi doświadczenie radzenia sobie z nieokreślonością i niewiadomą formą reakcji partnerów działań komunikacyjnych, jaka staje się powszechna w środowiskach wielokulturowych.

Społeczeństwa ponowoczesne idą jeszcze dalej w oswajaniu i posługiwaniu się zmianą kulturowych filarów swego istnienia. Zmiana ta staje się elementem *projektowanym*, intencjonalnie wykalkulowanym według przyjętych w tym celu kryteriów w celu osiągnięcia konkretnych rezultatów. Mogą nimi być dokładnie wymodelowane zachowania, np. konsumenckie, zdrowotne czy polityczne, które zmieniają stare przyzwyczajenia i postawy według przyjętego w tym celu planu. „Technologia" realizacji tych planów może się stać instrumentem strategii rozwojowych, jakimi dysponują społeczeństwa ponowoczesne. Dotyczą one także wybieranych i modelowanych funkcji komunikowania, co samo w sobie staje się projektem. Inkorporacyjny wymiar komunikowania niesie ze sobą w tego rodzaju społeczeństwach podobny dylemat pomiędzy zaprojektowanymi możliwościami wymiany, uczenia się i poszerzania własnego dziedzictwa kulturowego o elementy dorobku innych wspólnot, z drugiej zaś strony stanowi zagrożenie inżynierią, a nawet manipulacją nie zawsze udanymi strategiami transformacji. Ten zadaniowy charakter projektu komunikacyjnego jest wielokrotnie wyrażany w postaci misji, wizji, deklaracji programowej czy też publicznie promowanych założeń polityki historycznej, kulturowej i edukacyjnej bardzo różnego typu organizacji. Przesłanki te nie zawsze są jednak ujawniane w całości, a tym samym poddawane krytycznej refleksji. Nader często pozostają one w ukryciu ze względu na swoje rzeczywiste motywy i realizowane przez nie interesy o charakterze korporacyjnym, politycznym lub międzynarodowym. Stąd też nader często projekty te wchodzą ze sobą w konflikty, realizując konkurujące strategie i powiązane z nimi rodzaje wartości. Stanowią one drugi, aksjologiczny wymiar wymienionych wcześniej przemian kulturowych i komunikacyjnych ewoluujących społeczeństw.

2. Wymiar aksjologiczny

Społeczeństwa tradycyjne preferują *trwały* sposób istnienia wartości, a trwałość jako sposób istnienia rzeczywistości sama w sobie stanowi jedną z fundamentalnych wartości. W odniesieniu do komunikowania dziedzictwa oznacza to przywołaną wcześniej cechę reprodukcji kodów, sposobów interpretacji i postrzegania wszystkiego, co jest dorobkiem kulturowym wspólnot. Najistotniejszą funkcją komunikowania jako działania społecznego jest jego walor stabilizujący. W sytuacji społeczności wielokulturowych oznacza to jednak, iż reprodukowane są także istniejące między nimi bariery, a dzielenie się dziedzictwem kulturowym możliwe jest tylko według tych samych, utrwalonych sposobów. Komunikacja dokonuje się poprzez analogiczne i przewidywalne praktyki redukujące ryzyko zmienności i związane z nimi obawy.

Ten wyjątkowo mały udział elementów transgresyjnych w działaniach komunikacyjnych zdecydowanie zmieniają społeczeństwa nowoczesne, które jako jedną z naczelnych wartości głoszą *postęp* we wszystkich możliwych obszarach życia, a więc świadomą i opartą na racjonalnej refleksji zmianę panujących w nich zasad. Co istotne zmiana ta ma doprowadzić do istotnych przeobrażeń jakościowych zarówno w obszarze mentalnym, jak i w obszarze wiedzy i działania człowieka nowoczesnego. Można oczywiście zadać pytanie: co mają oznaczać owe zmiany jakościowe? Według jakich kryteriów? W stosunku do jakich podmiotów i w odniesieniu do jakich celów? Niewątpliwie mamy tu jednak daleko idącą gloryfikację „zmiany", czasami pojętej jako wartość sama w sobie. Pozostawiło to istniejące do dzisiaj przekonanie o pozytywnym charakterze innowacyjności, utożsamianej niemal z twórczością. Z pewnością ta ostatnia nie jest możliwa bez stosownych zmian, które nie muszą wszak prowadzić do czegoś istotnie lepszego i dalekiego od czysto ilościowego i instrumentalnego charakteru dokonywanych przeobrażeń. Dlatego też zasadne pozostaje pytanie, jaka jest różnica pomiędzy „postępem" kojarzonym z raczej ilościowym, zakresowym wzrostem dotychczasowej formy działań, a „rozwojem" procesów komunikacyjnych, który oznacza ich zmiany jakościowe, strukturalne i funkcjonalne?

Postęp w komunikowaniu dziedzictwa mógłby oznaczać przyrost przekazywanej w interakcji wiedzy, a nawet zdolności jej interpretacji, porównań, a w końcu ich rozumienia. Są to wartości nawet współcześnie warte starań i promocji, szczególnie wtedy, gdy informacje o dziedzictwie poszczególnych kultur nie są przekazywane w sposób zawężony, wybiórczy, a nawet manipulowany. Intensywność i treściowe nasycenie procesów komunikowania nie musi jednak otwierać na nowe perspektywy poznawcze i nowe obszary dyskursu. Wbrew wszelkim pozorom postęp informacyjny we współczesnych machinach medialnych nie oznacza poszerzenia pola interakcji, dialogu czy też respektowania praw i oczekiwań ich odbiorców. Korporacje medialne stają się instrumentami

współczesnych stosunków władzy, które nader często dalekie są od oświeceniowych idei rozjaśniania złożoności świata oraz wartości jego kultur. Nie jest to jedyny przejaw pułapki i odwrócenia idei postępu w praktyce zmian społecznych zaawansowanych społeczeństw przemysłowych, które stanęły na progu społeczeństw ponowoczesnych.

Dominanta aksjologiczna kolejnego typu struktur społecznych określanych jako ponowoczesne wychodzi poza cele powiększania obszaru wiedzy, jej zastosowań, a nawet rozumiejącego stosunku do dziedzictwa każdej z kultur. Pożądane zmiany mają się dokonać w samoświadomości uczestników nowej przestrzeni kultury. Wartością przewodnią wszelkiego typu działań ludzkich – w tym komunikacyjnych i wspomnianej samoświadomości – ma być *samorealizacja każdego z możliwych podmiotów*, czyli aktualizacja indywidualnego potencjału oraz cech każdej z osób niezależnie od standardów otaczających je kultur. Bazuje ona na wykorzystaniu autorefleksyjnego oglądu swojego miejsca w uniwersum kultury rodzimej oraz tego, co może być udziałem dzielenia się, interakcji i współtworzenia nowych horyzontów kultury.

Samorealizacja w procesie komunikowania może przybierać bardzo różne – czasami sprzeczne i trudne do jednoczesnej realizacji – formy. W przypadku jej nadmiernej indywidualizacji może być niemal zaprzeczeniem procesu socjalizacji. Dzieje się tak wówczas, gdy procesy kulturalizacji nie sprzyjają indywidualnym preferencjom jednostek, a narzucane przez konwencje społeczne rozumienie i interpretacja dziedzictwa nie są zgodne z ich preferencjami. Warto jednak zauważyć odmienny rodzaj samorealizacji, gdy preferencje jednostki nie są sprzeczne z systemem wartości wspólnot i w różnym stopniu pozwalają realizować ich potencjały. Komunikowanie dziedzictwa kulturowego w społeczeństwach ponowoczesnych staje się bardziej różnorodne niż w społeczeństwach tradycyjnych i nowoczesnych. Dysponuje ono większą liczbą kodów i wartości, łatwiej wkomponowuje je w odmienne postawy uczestników i nie unika pytania o to, co ma być przedmiotem owej „realizacji". Nie jest wszak trudno wyobrazić sobie jej formy destrukcyjne, a nawet patologiczne, które zacierają odmienne typy wartości rdzennych, zamieniając na partykularne potrzeby jednostek. Powstaje także pytanie: czy tak dokonana redukcja ontologicznej i aksjologicznej formy istnienia kultur nie dezintegruje ich tożsamości, która wbrew pozorom nie istnieje bez odniesień do bytów wspólnotowych i jest czymś więcej niż ekspresją indywidualności?

3. Wymiar tożsamościowy

Tożsamość podmiotów uczestniczących w komunikacji dziedzictwa kulturowego to bardzo ważny, trzeci wymiar tego procesu, który w istotny sposób określa jego funkcje oraz historyczne i współczesne możliwości. Tożsamości osobowe, podobnie jak tożsamości zbiorowe, są z jednej strony czynnikiem warunkującym,

ale z drugiej warunkowanym w procesach komunikowania. Społeczeństwa tradycyjne, realizując funkcjonalną potrzebę spójności, unikały eksperymentowania z doświadczeniem tożsamości swoich grup, preferując ich reprodukcję, a więc mniej lub bardziej konsekwentne reguły odtwarzania[44]. W różnym stopniu nie zostały one nigdy porzucone, także współcześnie, wyznaczając procesom komunikowania rolę aksjologicznego integratora i zapewniając minimum kulturowej ciągłości. Dziedziczenie to zachodzi nawet wbrew oficjalnie głoszonym doktrynom. Przykładem może być kontynuacja autorytarnej kultury politycznej i obyczajowej caratu w czasach Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich. Była ona widoczna i silnie wkomponowana w każdą sferę życia społecznego, odtwarzając się współcześnie w agresywnej wewnętrznie i zewnętrznie polityce Rosji. Pytaniem badawczym z pola psychoanalizy kulturowej jest kwestia odtwarzania i trwałości analogicznych cech obecnych w tego typu kulturach także współcześnie, czego przejawem są liczne przykłady ludobójstwa i terroryzmu, za którym stoją organizmy państwowe, a nawet międzynarodowe. Ujawniły się one w wyrazisty sposób po agresji Rosji na Ukrainę, nie ukrywając swojego charakteru.

Warto zauważyć, że socjologiczna charakterystyka struktur społecznych, obecnych w społeczeństwach tradycyjnych, wykazuje swoją użyteczność we współczesnych procesach reprodukcji tożsamości, osobowości oraz działań komunikacyjnych XX i XXI wieku, choć należy zaznaczyć, że społeczności tradycyjne nie zawsze praktykują wyłącznie przemoc jako formę reprodukcji tożsamości i ładu społecznego. Z kolei społeczeństwa nowoczesne nie są wolne od odtwarzania lub wręcz tworzenia mechanizmów wzmacniających totalitarne formy mentalności, choć dokonuje się to w sposób znacznie bardziej złożony, często ukryty, a wręcz wysublimowany. Dzieje się to w strukturach określających się jako liberalne. Ujawnienie i zdemaskowanie ukrytych w nich mechanizmów o charakterze totalizującym to zadanie krytycznych orientacji współczesnych nauk społecznych oraz nauk o kulturze. Choć w sensie deklaratywnym liberalne formy kultury społecznej dystansują się od jakiejkolwiek formy działań opresyjnych, w rzeczywistości mogą one petryfikować i konwencjonalizować swoje praktyki, czyniąc z nich instrumenty skutecznych wymuszeń. Istotnym narzędziem i reproduktorem tożsamości „zamkniętych", bezrefleksyjnych są znane z opisów socjolingwistycznych ograniczone kody językowe i komunikacyjne używane w języku propagandy, reklamy, a nawet edukacji[45]. Modelowanie i sterowanie doświadczaniem świata, jak również sposobami jego wartościowania

[44] T. Paleczny, *Socjologia tożsamości. Rejony humanistyki*, Krakowska Szkoła Wyższa im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Kraków 2008.

[45] L. Korporowicz, *Tworzenie sensu. Język, kultura, komunikacja*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1997.

według dokładnie określonych reguł, dokonuje się dzisiaj poprzez wyspecjalizowane strategie tworzone przez równie wyspecjalizowane instytucje o poważnym zapleczu eksperckim, technologicznym i politycznym[46]. Nie ma nic bardziej zwodniczego niż frazeologia wolności, którą akceptować muszą wszyscy według z góry określonych reguł i która staje się zinstytucjonalizowaną formą sterowania społecznego. Wolność ta jest tak krucha i ograniczana do tak limitowanego zakresu życia jak limitowana jest wiedza tworzących ją ekspertów.

Jak pisze Anthony Giddens:

> Najważniejsze, abyśmy dostrzegli, że wszyscy specjaliści osiągają z powrotem status laika, kiedy stają wobec szerokiego wachlarza systemów abstrakcyjnych i różnorodnych obszarów wiedzy specjalistycznej, jakie wywierają wpływ na ich życie. Mamy tu do czynienia z czymś znacznie poważniejszym niż postępującym podziałem pracy. Strażnicy tradycji również się specjalizowali (...) nigdy nie stają się wszak „laikami". Charakteryzująca ich „mądrość" nadaje im oddzielny i ogólny status w obrębie całej wspólnoty. W przeciwieństwie do mądrości „kompetencje" wyraźnie wiążą się ze specjalizacją (...) w rezultacie czego (...) status w obrębie jednego systemu abstrakcyjnego będzie miał niewiele wspólnego ze statusem w innym systemie[47].

Z tych właśnie powodów „mandarynowie władzy" jednego z systemów mogą być niewolnikami w wielu innych. Współczesny świat niemal totalnej dominacji różnego typu organizacji staje się formą poważnego zagrożenia bezpieczeństwa kulturowego budowanego na zdepersonalizowanych systemach eksperckich, stworzonych przez posiadające je podmioty władzy i służące im technologie komunikowania[48]. Być może dlatego zmiana modelu cywilizacyjnego z tradycyjnego na nowoczesny jest jednocześnie końcem adekwatności, ale i potrzeby „mądrości" jako wartości kulturowej, którą ludzie i kultura nowoczesna przestają po prostu rozumieć, choć nie przestają jej potrzebować, i o którą zabiegają na wiele mniej lub bardziej rozpoznawalnych sposobów. Niestety postęp technologii i operacyjnych systemów działania w postaci nowych generacji sztucznej inteligencji nie oferuje sztucznych form mądrości.

---

[46] A. Giddens, *Życie w społeczeństwie posttradycyjnym*, [w:] U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, tłum. J. Konieczny, Warszawa 2009, s. 79–144.

[47] *Ibidem*, s. 120–121.

[48] *Rytualny chaos. Studium dyskursu publicznego*, red. M. Czyżewski, S. Kowalski, A. Piotrowski, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010.

Otwieranie i zmiana granic tożsamości jest programowym celem społeczeństwa nowoczesnego, które niemal bezpośrednio przenosi tę zasadę zarówno na procesy definiowania dziedzictwa, jak i na wszelkie kody oraz praktyki komunikacyjne. Budują one istotne mosty pomiędzy odmiennymi kulturami, pozwalają na wymianę tych ich elementów, które odczytane zostają w mniej schematycznej perspektywie. Zmiana ta odnosi się do zasobów dziedzictwa kulturowego, tradycji, ale także otwiera na zupełnie inne możliwości interakcyjne. W odniesieniu do społeczeństw nowoczesnych Szacki pisze:

> Tradycja jest przedmiotem rozlicznych operacji intelektualnych: wybiera się ją, ocenia, porównuje z innymi itd. Ponadto, jeśli przyjmujemy podmiotowe rozumienie tradycji, przesądzamy zarazem to, że tradycją są nie utrwalone machinalnie nawyki, lecz te jedynie elementy dziedzictwa, których przyjmowaniu towarzyszy swoista refleksja – refleksja ustalająca przynajmniej to, że dane elementy do dziedzictwa rzeczywiście należą[49].

Z drugiej strony, w pośpiechu dokonywanych zmian i w pogoni za postępem, gubią się pytania o ich sens i rzeczywisty cel transformacji. Społeczeństwo nowoczesne traci umiejętność wykorzystania aksjologicznych zasobów dziedzictwa kulturowego, narażając się na zredukowane i jednostronne formy transgresji kulturowych, czego konsekwencją jest utrata ciągłości, spójności i kreatywnych funkcji swoich tożsamości[50].

Konieczność odpowiedzi na pytania o cele transformacji powraca jednak w kontekście potrzeby samorealizacji i świadomego projektowania najistotniejszych wartości kultury i doświadczenia osobowego w społeczeństwie ponowoczesnym[51]. Tożsamościowy wymiar procesów komunikowania ujawnia się jako ważne *zadanie*, *wyzwanie*, a nawet *powołanie* w sytuacji wielości i pluralizmu kultur, ale nade wszystko w procesie nasilania się ich relacji[52]. Zagrożeniem tego procesu jest tendencja do zamiany tożsamości na partykularne, sytuacyjne lub organizacyjnie modelowane identyfikacje. Tożsamość nie jest bowiem ich sumą,

---

[49] J. Szacki, *op. cit.*, s. 158.

[50] M. Olcoń-Kubicka, *Indywidualizacja a nowe formy wspólnotowości*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2009.

[51] Z. Bokszański, *Indywidualizm a zmiana społeczna. Polacy wobec nowoczesności. Raport z badań*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

[52] E. Fromm, *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, tłum. R. Saciuk, Vis-a-Vis etiuda, Kraków 2023.

z różnych powodów daleka jest ona od spójności, a czasami popada w wielorakie sprzeczności[53].

Zestawienie analizowanych cech w procesach ewolucji komunikowania dziedzictwa kulturowego w każdym z trzech wyróżnionych wymiarów ukazuje kierunek ich przemian, ale przede wszystkim kontekst i charakter jego współczesnych wyzwań.

Wymiary analiz	Typy społeczeństw i struktur społecznych		
	Społeczeństwo tradycyjne	Społeczeństwo nowoczesne	Społeczeństwo ponowoczesne
Wymiar inkorporacyjny	*Reprodukcja i transmisja*	*Modernizacja i zmiana*	*Projektowanie i innowacja*
Wymiar aksjologiczny	*Trwałość*	*Postęp*	*Samorealizacja*
Wymiar tożsamościowy	*Dziedziczenie ról i tożsamości*	*Otwieranie i zmiana granic*	*Tożsamość jako zadanie*

Tab. 1. Trzy wymiary analiz komunikowania dziedzictwa kulturowego w różnych typach społeczeństw

Potraktowanie działań komunikacyjnych jako realnego czynnika interakcji społecznych – wraz z implikowanym przez nie systemem wartości i tożsamości jako swoistego projektu, samorealizacji i zadania – w epoce ponowoczesnej nie poddaje się już żadnemu konkretnemu wzorowi[54]. Jego brak potwierdza jednak doświadczenie egzystencjalnej i społecznej pustki, za którą idą bolesne symptomy utraty ładu społecznego, bezpieczeństwa ontologicznego i nasilające się ryzyko w każdej niemal sferze życia[55]. Być może dlatego współczesne społeczeństwa konceptualne oraz ich zagubione niby-podmioty odczuwają rodzaj nasilającej się potrzeby wyboru, kompozycji, odkrycia i rewitalizacji treści utraconych, zasad przewodnich ich interpretacji, czasami integracji i unikania konsekwencji otwartego konfliktu. Największym wyzwaniem jest jednak nie odnalezienie

[53] A. Giddens, *Stanowienie społeczeństwa*, tłum. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2003.

[54] Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2012; idem, *Płynne życie*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007; A. Strauss, *Zwierciadła i maski. W poszukiwaniu tożsamości*, tłum. A. Hałas, Zakład Wydawniczy „Nomos", Kraków 2013.

[55] U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna*, tłum. J. Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009; A. Zybała, *Polski umysł na rozdrożu. Wokół kultury umysłowej w Polsce. W poszukiwaniu źródeł niepowodzeń części naszych działań publicznych*, Oficyna Wydawnicza SGH, Warszawa 2016.

bezpiecznego sposobu przechowania cenionych elementów dziedzictwa, ale nowej drogi ich rozwoju, choć w nowym kontekście i dla innych, równie ważnych celów.

II. GLOBALNE KONTEKSTY KOMUNIKOWANIA JAKO CZYNNIKI REDEFINICJI POJĘĆ

Rosnące znaczenie interakcji kulturowych – a w ślad za tym refleksji nad różnorodnością jej typów, dynamizmów i konsekwencji – nie jest efektem odkrycia nowego paradygmatu nauk społecznych, konwencji czy też upodobań badawczych konkretnego grona badaczy. Nie jest też dziełem przypadku, że zainteresowanie to przeniosło się na znacznie bardziej intensywną obserwację procesów komunikacji, które są jedynie przejawem owych interakcji i jako takie zarówno ich efektem, jak i – same w sobie – rodzajem realnej i powiększającej swój obszar rzeczywistości. Komunikacja bowiem nie tylko towarzyszy odrębnej od niej i względnie autonomicznej, „prawdziwej" stronie ludzkich działań, ale działania te współtworzy i jest w równej mierze ich rodzajem. Ten swoisty realizm działań komunikacyjnych ma swoje najzupełniej obiektywne przyczyny, które wyznaczają ich przejawy, określają funkcje, definiują znaczenia i konstytuują wartości[56]. Przyczyny te odgrywają szczególną rolę od pierwszych etapów rozwoju społeczeństw przemysłowych, które prowadziły do utworzenia społeczeństw masowych[57], aż do współczesnych procesów globalizacji, zmieniając charakterystykę kolejnych faz ich zaawansowania, ale i sposoby odniesienia do kluczowych wartości stanowiących o kulturowym kapitale komunikacji i komunikowania, a więc także dziedzictwa kulturowego uczestniczących w tym procesie ludzi.

Najistotniejsze czynniki makrokontekstu tych procesów to:

a) *Akceleracja rozwoju systemów i technologii komunikacyjnych*

Jest jednym z zasadniczych czynników globalnego kontekstu funkcjonowania, ale i postrzegania oraz rozumienia procesów komunikacyjnych przenikających wszystkie inne uwarunkowania o charakterze makrostrukturalnych w skali

---

[56] P. Levinson, *Miękkie ostrze, czyli historia i przyszłość rewolucji informacyjnej*, tłum. H. Jankowska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 2006.

[57] D. Horne, *The Public Culture. The Triumph of Industrialism*, Pluto Press, London–Sydney–Dover–New Hampshire 1986.

nieporównywalnej do jakiegokolwiek innego okresu w historii ludzkiej cywilizacji[58]. Postęp w zakresie konstrukcji, doskonalenia i upowszechnienia środków transportu, infrastruktury zapewniającej zupełnie nowe możliwości zastosowań najnowszej techniki w transporcie drogowym, morskim, lotniczym, ale także w telekomunikacji oraz szokowy rozwój nowych mediów spowodował wzrost ich użycia na niespotykaną skalę i rozbudowę infrastukturalnych ram interakcji społecznych na każdym z możliwych poziomów i obszarów. Po pierwsze, zmienia się *zakres* owych interakcji; po drugie, ich *częstotliwość*; po trzecie, *tempo* ich przebiegu, ulegając znacznemu przyśpieszeniu wraz z technicznymi możliwościami ich organizacji; po czwarte, narasta ich *różnorodność*, obejmując interakcje przebiegające poprzez odmienne kultury i środowiska; po piąte, ważnym aktorem owych interakcji stają się *nowe kompetencje*, szczególnie informacyjno -komunikacyjne, które są wymogiem, ale i rezultatem rozwoju nowych mediów, które z jednej strony poszerzają, ale z drugiej uzależniają od technicznego i technologicznego komponentu interakcji[59].

Każda z wymienionych konsekwencji zasługuje na odrębną analizę, ponieważ dotyczy nie tylko stanu i kondycji samej komunikacji – pojętej jako dynamiczna całość różnorodnych i powiązanych ze sobą komponentów o charakterze technicznym, behawioralnym, poznawczym i aksjologicznym w konkretnych realiach systemu społecznego – ale dotyczy także procesów komunikowania jako intencjonalnych, wyuczonych i świadomych działań podejmowanych przez podmioty procesu komunikacyjnego o różnym stopniu instytucjonalizacji.

Istotną implikacją akceleracji techniki i technologii komunikowania, która ma dość ważny wpływ na redefiniowanie pojęcia samej komunikacji, jest jej oderwanie od wymiaru czysto fizycznego, środowiskowego i sytuacyjnego związanego z przemieszczaniem dóbr i ludzi w kierunku coraz większego telekomunikacyjnego komponentu interakcji, a więc wymiany dóbr niematerialnych w tempie i ilościach trudnych do opanowania. Proces ten w coraz większym stopniu ingeruje w kształt kultury symbolicznej niemal wszystkich struktur społecznych w skali mikro i makro prawie w każdym miejscu świata. Zjawiska te implikują kolejną konsekwencję w sferze postrzegania i transformacji dziedzictwa kulturowego, jego otwarcia na równie poszerzony zakres definiowania, różnorodność przejawiania i wymagane kompetencje rozumienia. Konsekwencje te wynikają ze zdolności niespotykanego, wielopoziomowego transferu treści i zasobów.

---

[58] M. Golka, *Cywilizacja współczesna i globalne problemy*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012.

[59] R. Wiśniewski, *Argonauci późnej nowoczesności: konsekwencje strategii akulturacyjnych*, [w:] idem, *Refleksyjność jako kategoria analizy socjologicznej. Koncepcje, badania, porównania*, Instytut Socjologii UKSW, Warszawa 2009, s. 111–125.

b) *Mobilność*

Jest ona bezpośrednią konsekwencją akceleracji techniki i technologii procesów globalizacyjnych, prowadząc do przemieszczania materialnych i pozamaterialnych wytworów działalności człowieka, ale także instytucji oraz mniej lub bardziej skonfigurowanych fragmentów konkretnych kultów, osadzonych w ramach równie konkretnych terytoriów. Cywilizacja techniczna, a szczególnie medialna, stwarza możliwości przekroczenia granic społeczności lokalnych, regionalnych, a nawet kontynentalnych, poszerzając dotychczasowe granice interakcji, nakładając na siebie dotychczasowe przestrzenie kultury, powodując ich przenikanie i wielowarstwowe konstelacje[60]. Warto podkreślić, iż mają one najzupełniej obiektywne przyczyny i trudno sobie wyobrazić ich odwrócenie.

Konsekwencje mobilności treści i wytworów kultury skutkują jednak nie tylko zakresem, różnorodnością, częstotliwością i stopniem intensywności interakcji kulturowych. Redefiniują one ich kluczowe standardy w każdej dziedzinie życia. Konwencjonalny związek miejsca, ludzi i ich wytworów zostaje uwolniony i może być skonfigurowany w innych miejscach, ale nade wszystko przemieszczony i przemieszany. Ruch nie tylko „w" przestrzeni, ale też całych przestrzeni jako względnych całości powoduje, że zmieniają się komponenty ich definiowania. Są one uwolnione nie tylko od swego konwencjonalnego miejsca jako swoistej kotwicy i zakorzeniania, lecz także od konwencjonalnych związków z pozostałymi komponentami, a więc znaczeniami jako korelatami miejsca i przypisanych mu znaczeń[61]. Mobilność jako istotny wyznacznik kontekstu procesów globalizacji zasadniczo intensyfikuje wszelkie procesy interakcji, stanowiąc najważniejszy powód wspomnianego już różnicowania, rekomponując konwencjonalne związki podmiotu, miejsca i czasu interakcji, a w końcu – poprzez przeniesienie procesów komunikacyjnych w przestrzeń medialną – zmieniając definicję przestrzeni komunikowania, jej zakresu, a więc także przestrzeni kulturowej jako istotnego środowiska komunikowania dziedzictwa[62].

---

[60] M. Castells, *Sieci oburzenia i nadziei. Ruchy społeczne w erze Internetu*, tłum. O. Siara, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013; *Społeczna przestrzeń Internetu*, red. D. Batorski, M. Marody, A. Nowak, Wydawnictwo WSPS Academika, Warszawa 2006.

[61] J. Urry, *Socjologia mobilności*, tłum. J. Stawiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.

[62] T. Goban-Klas, *Cywilizacja medialna. Geneza, ewolucja, eksplozja*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 2005; idem, *Zarys historii i rozwoju mediów. Od malowideł naskalnych do multimediów*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2001; *Re: internet – społeczne aspekty medium. Polskie konteksty i interpretacje*, red. E.A. Morawska, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2006.

c) *Deterytorializacja*

Przekroczenie granic wyznaczanych przez lokalne, regionalne lub nawet globalne przestrzenie kultury, co umożliwiają nowe technologie i formy mobilności, wyznacza kolejny makrostrukturalny czynnik kontekstu komunikowania. Prowadzi on do systematycznego pomniejszania znaczenia terytorium działalności społecznej i kulturowej poprzez przenoszenie i niejako oderwanie ich efektów od bezpośredniego miejsca wytwarzania. Najbardziej radykalnym przejawem deterytorializacji jest przestrzeń wirtualna, która „odcieleśnia" nie tylko wytwory, ale i interakcje kulturowe, lokalizując je w przestrzeni informacyjnej. Deterytorializacja, podobnie jak zaawansowane procesy mobilności, powoduje nasilenie polimorfizmu, a wręcz swoisty rodzaj eklektyzmu przestrzeni kulturowych[63]. Przestrzeń symboliczna w procesach deterytorializacji zyskuje daleko zaawansowaną autonomię, odbiegając od swoich konwencjonalnych, a więc zlokalizowanych fizycznie parametrów. Treści kultury, pozyskując nowe typy nośników, podlegają daleko posuniętym procesom dekompozycji i rozbicia swoich dotychczasowych konfiguracji, zyskując jednocześnie nowe możliwości rekonfiguracji w zupełnie innych miejscach i stając się obiektem systematycznego przesiedlania w zupełnie nowych środowiskach, kontekstach i uwarunkowaniach[64].

Istotną konsekwencją procesów deterytorializacji w obszarze interakcji symbolicznej, a więc komunikacji, jest seria poważnych zmian w sposobie, ale i treści budowanych tożsamości. Zmienia się bowiem ich ważny komponent, jakim są łączące ludzi więzi, ich natura i tworzone na ich bazie wartości. W coraz większym stopniu więzi społeczne wynikają z kontaktów o charakterze zapośredniczonym, poza związkiem z konkretnym terytorium i doświadczeniem relacji ze znanymi sobie ludźmi. Rodzi to oczywiście ważne pytania: do jakiego stopnia więzi tworzące się w grupach, których tożsamość powstaje wyłącznie w sferze kultury medialnej, mają realną „siłę przyciągania"? W jakiej mierze mogą one być podstawą trwałej solidarności i przekładać się na postawy w rzeczywistości realnej?

Ważnym kontekstem powyższych pytań jest swoista „dematerializacja" współczesnych form życia społecznego, które coraz częściej istnieją w abstrakcyjnej rzeczywistości środowiska informacyjnego jako nowej „realności" i powiązane są z funkcjami społeczeństwa sieci. Co więcej, analiza i rozumienie konsekwencji procesów deterytorializacji wymaga nowej antropologii przestrzeni, która dalece

---

[63] F. Stalder, *Manuel Castells. Teoria społeczeństwa sieci*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, tłum. M. Król, Kraków 2012.

[64] M. Truszkowska-Wojtkowiak, J. Wojtkowiak, *Społeczeństwo informacyjne. Pytania o tożsamość, wiedzę i edukację*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2008.

odbiega od jej tradycyjnego postrzegania i funkcjonowania. Rozbiciu ulega konwencjonalne powiązanie trzech konstytuujących ją elementów, jak: a) terytorium i określane nim fizycznie istniejące „miejsca"; następnie b) powiązane z nimi i zlokalizowane w nich działania konkretnych ludzi, grup i instytucji; oraz c) czas, w jakim są one realizowane. Jest to naruszenie „ontologicznej triady" społeczeństwa i kultury tradycyjnej: miejsca, ludzi i czasu. Każdy z tych elementów staje się wolny od pozostałych i przekształca się jedynie w każdorazowo diagnozowany i ustalany parametr sytuacji, która może być konstruowana w bardzo umowny, zmienny, symboliczny i sterowany według określonego programu rodzaj rzeczywistości.

Procesy deterytorializacji redefiniują nie tylko przestrzeń kulturową, interakcję i tożsamość, ale w różnym stopniu to, co jest przekazem rdzennych wartości konkretnej kultury, a więc jej dziedzictwo. Sposób powiązania wymienionych powyżej elementów też jest elementem dziedzictwa kulturowego, który należy opisać w szerszych kategoriach antropologii mentalności człowieka tradycyjnego i dziedzictwa „postawy naturalnej". Możemy powiedzieć, że „oś krystalizacji" tożsamości oraz wartości dziedzictwa kulturowego w dobie deterytorializacji mają charakter coraz bardziej abstrakcyjny, transgresyjny i w coraz silniejszy sposób koncentrują się na jego aspektach logotwórczych, a więc niosących przypisany mu sens, umieszczając na drugim planie jego korelaty o charakterze materialnym, kontekstualnym oraz elementy kultury bytu. Znaczenia i wartości, koncepcje i idee, nawet te, które zawierają w sobie znaczące zagrożenie dehumanizacją, stają się ważniejsze niż konkretne zachowania, ich wytwory oraz miejsce ich lokalizacji. Stają się one artefaktem tych pierwszych. Stąd też nasilające się zagrożenie ze strony coraz bardziej zaborczych i idących w kierunku nowego totalitaryzmu doktryn: politycznych, ekologicznych czy religijnych, które – jeśli tylko dojdą do władzy – podporządkowują sobie w sposób radykalny całą rzeczywistość człowieka, jego prawa i politykę zarządczą. Ma ona być bezwzględnym realizatorem dominujących doktryn, niezależnie od konkretnego dziedzictwa, zdrowego rozsądku i powstającego ruchu oporu. Z takim zagrożeniem spotyka się współczesna Unia Europejska, przed którą czas wielkich transformacji, z pewnością przesileń i rozwiązań znajdujących miejsce dla jej bogatego dziedzictwa, nie sprowadzając go jednak do swego zaprzeczenia.

d) *Od eksplozji do implozji kulturowych przestrzeni tożsamości*

Warunkowana możliwościami techniki mobilność, a następnie deterytorializacja kultur współczesnej cywilizacji medialnej prowadzą do swoistej eksplozji przestrzeni informacyjnej, a następnie kulturowej, która pokonuje dotychczasowe granice wyznaczane podziałami terytorialnymi, politycznymi, etnicznymi, religijnymi, a w końcu mentalnymi. Co więcej, najnowsze środki gromadzenia, przetwarzania i przekazu informacji powodują niespotykane w historii ludzkości

możliwości powielania i reprodukcji treści kultury, które po oderwaniu się od swego miejsca powstania zdolne są do replikacji w wielu oddalonych od siebie miejscach, w wielu odrębnych bazach i konfiguracjach, subprzestrzeniach cywilizacji „sieci". Wraz ze zjawiskiem coraz szybszego poszerzania przestrzeni kulturowych człowieka następuje oderwanie od ich lokalnych i regionalnych korzeni, przemieszczenie w tempie, które zgodnie z logiką eksplozji jest częstokroć destruktywne[65]. Powoduje ono niszczenie reguł ładu kulturowego, który był podstawą tożsamości kulturowej i pozwalał porządkować świat zewnętrzny i wewnętrzny człowieka. Gwałtownie poszerzające się przestrzenie, dysponujące nowymi technikami aneksji i podporządkowania obszarów zdobytych, popadają jednak w konflikty z kulturami lokalnymi lub innymi kulturami przemieszczanymi i nie zawsze osiągają zrównoważony stan synergii[66]. Co więcej, nakładanie się treści i wytworów każdej z przestrzeni powoduje efekt odwrotny do eksplozyjnego, a więc „implozję" kulturową powodowaną siłą powracających i zderzających się fal informacji oraz rozbijających się o siebie znaczeń. Taki efekt implozji ma wiele wątków kultury hinduskiej, która po okresie jej recepcji i przetworzenia w warunkach i oparach „kontrkultury Zachodu" lat sześćdziesiątych i późniejszych, ponownie wraca do Indii, spotykając się z krytycznym przyjęciem pierwotnych mistrzów, którzy traktują ją jako zredukowaną, a wręcz zdegenerowaną.

Procesy te stwarzają konkretne ramy nie tylko dla interakcji, a więc także komunikacji, ale redefiniują faktyczny stan dziedzictwa kulturowego, które – przemieszczane i zdekomponowane – odnajduje swoje elementy często daleko poza obszarami ich wytwarzania, wkomponowane w obce im całości[67]. Naciskane z kolei przez masowo powielane i przytłaczające treści nowego kontekstu kulturowych implozji, zyskują inne funkcje, zniekształcone w swej formie, ale i treści pod ciśnieniem „głównego nurtu" cywilizacji współczesnej. Interakcje kulturowe, a więc także komunikowanie dziedzictwa, to sytuacje na pograniczu jego rozpoznawalności w warunkach rozproszenia i ustawicznej mobilności albo obrona przed siłową kompresją znaczeń kojarzonych na siłę niczym bary McDonald's wciśnięte w niewielkie przestrzenie starych miejskich rynków, odbierające im nie tylko urok, ale i znamię wiekowej tożsamości miejsca.

Procesy implozyjne, jakie dokonują się w przestrzeni kultury, dotykają także sposobu jej uwewnętrznienia w obszarze osobowości. Natłok i chaos informacyjny powodowany ich multiplikacją oraz wdzieraniem się we wszystkie sfery

---

65 C. May, *The information Society. A sceptical View*, Polity Press, Cambridge 2002.

66 *Konstruowanie jaźni i społeczeństwa. Europejskie warianty interakcjonizmu symbolicznego*, red. E. Hałas, K.T. Konecki, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005.

67 D. Jemielniak, *Życie wirtualnych dzikich. Netnografia Wikipedii, największego projektu współtworzonego przez ludzi*, Wydawnictwo Poltext, Warszawa 2013.

życia powoduje często rozbieżne konsekwencje. Z jednej strony, jest to osłabienie procesów o charakterze selekcyjnym, które są istotnym przewodnikiem w dojrzewaniu, a nawet tworzeniu tożsamości osobowej i kulturowej. Z drugiej strony, wprost przeciwnie, powodują uświadomienie narastających zróżnicowań i silną potrzebę samookreślenia, przejawiającą się w rewitalizacji ruchu małych ojczyzn, świadomości korzeni etnicznych, a na poziomie indywidualnym – indywidualizacją stylu życia[68].

e) *Konwergencje*

Narastanie intensywnych interakcji i nakładanie się na siebie bardzo różnych przestrzeni kulturowych prowadzi do wielopoziomowego łączenia się, przenikania i wzajemnych przepływów treści znajdujących się w obszarze interakcji. Dzieje się to zarówno w przestrzeni o silnym korelacie geograficznym, w którym łączenie się i przepływy kulturowe mają swoje komponenty fizyczne i dają się zobrazować w postaci map oraz tradycyjnie pojmowanego miejsca, jak i w przestrzeni o charakterze semiotycznym, istniejącej w wielopoziomowym uniwersum kultury symbolicznej, a więc w sposób *quasi*-fizyczny, czasami wirtualny, ciągle trudny do opisania, pomiaru i badania. Interakcje przestrzeni stanowią względnie obiektywny czynnik charakteryzujący wyzwania tożsamości kulturowej, która może czerpać z nich wszystkich i poszerza zakres swojego „budulca", ale często też staje w obliczu chaosu i zagubienia, sprzeczności i wykluczenia. Przenikanie się wszak tak odmiennych przestrzeni wymusza umiejętność równoległego uczestniczenia w światach, które zaledwie się stykają, w światach, pomiędzy którymi trudno się poruszać, choć ta właśnie umiejętność będzie stanowić o kluczowych kompetencjach w czasach nam najbliższych, a prawdopodobnie w większym jeszcze stopniu przyszłych.

Implikacją konwergencji kulturowych jest także bardziej złożone rozumienie dziedzictwa, które powstaje w wyniku łączenia kultur oraz ich elementów pozostających do tej pory w oddaleniu zarówno fizycznym, jak i semiotycznym, a więc poza polem percepcji i rozumienia. Procesy te powodują trudniejsze definiowanie wartości rdzennych, które stanowiły i stanowią o treści dziedzictwa jako aktualizowanych zasobów kultury, łącząc w warunkach konwergencji nie

[68] J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Wydawnictwo „Znak", Kraków 1998; G. Mathews, *Supermarket kultury. Kultura globalna a tożsamość jednostki*, tłum. E. Klekot, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2005; H. Rolston, *The Future of Environments Ethics*, [w:] *Environmental Ethics. The Big Questions*, ed. D. Keller, Wiley–Blackwell, Oxford, s. 561–574.

tylko treści istniejące aktualnie, ale także treści historyczne, kodowane w nowe konfiguracje o zasięgu lokalnym, regionalnym, a nawet globalnym[69].

Konwergencje i interakcje różnego typu przestrzeni w jeszcze większym stopniu niż opisane powyżej mobilności, multiplikacje i deterytorializacje z jednej strony rozbijają, ale z drugiej – poprzez ten typ wyzwania – mobilizują dynamizmy i potrzebę odnalezienia tożsamości osobowej i kulturowej człowieka w wielości ogarniających go światów. Polimorfizm osobowości nie oznacza bowiem jej hybrydyzacji, określa tylko wielość jej potencjałów, które mogą się uzupełniać, ale nie muszą wykluczać, znosić i zaprzeczać, gdyż wtedy oznaczałoby to destrukcyjną schizoidalność i stopniową degradację potencjałów rozwojowych tkwiących zarówno w osobowości, jak i tożsamości człowieka. Tendencje zmierzające do budowania świata konwergentnego są o tyle zrozumiałe, iż stanowią odpowiedź na opisane przez Anthony'ego Giddensa wyzwania bezpieczeństwa ontologicznego, które w świecie zaawansowanych procesów modernizacji wyznacza horyzonty ładu społecznego[70].

Osobno należy postawić pytanie: czy konwergencje kulturowe współczesnych nam czasów utrudniają czy ułatwiają dostrzeganie – a tym bardziej rozumienie i dzielenie się, czyli komunikowanie – dziedzictwa kulturowego konkretnych grup poprzez aktywizowanie logotwórczych dynamizmów kultury obecnych w poddanych konwergencji obszarach i wzorach kultury jako sensotwórczych wektorów nadających ludzkim działaniom fundamentalną orientację „ku czemuś", ku zdefiniowanym przez nie celom i wartościom. Zarówno bowiem opisane wcześniej procesy mobilności, deterytorializacji, eksplozji i implozji kulturowych, jak i procesy konwergencji zmieniają typ kompetencji logotwórczych, które oznaczają zdolność uczenia się i aktualizacji opisanych dynamizmów jako warunku każdego procesu komunikacji i komunikowania. Obecność przestrzeni wirtualnej w procesach konwergencji stwarza współcześnie zupełnie nowe wyzwania, stąd też i potrzeba nowych kompetencji logotwórczych w obszarze redefiniowania i eksploracji dziedzictwa w coraz bardziej polimorficznych przestrzeniach kultury[71].

---

[69] J. Smolicz, *Wartości rdzenne a tożsamość kulturowa*, [w:] J. Smolicz, *Współkultury Australii*, tłum. L. Korporowicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2000, s. 32–52.

[70] A. Giddens, *The Consequences...*; idem, *Europa. Burzliwy i potężny kontynent*, tłum. O. Siara, Wydawnictwa Naukowe PWN, Warszawa 2014; Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, tłum. J. Bauman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.

[71] L. Korporowicz, *Polimorficzna przestrzeń tożsamości*, „Politeja" 2012, nr 2(20), s. 75–94.

f) *Depersonalizacja*

Kompetencje logotwórcze w dobie ponowoczesnej cywilizacji medialnej narażone są jednak na sporą skalę depersonalizacji, a więc pomniejszania osobowego charakteru komunikacji. Jej rozwój jest w istocie ilościowym wzrostem środków masowego przekazu, które dalekie są od interakcyjnej wymiany informacji i weszły w zaawansowaną fazę technokratycznych regulacji procedowania. Wbrew pozorom depersonalizacja nie jest jedynie redukcją osobowych aspektów działań społecznych w sytuacji przymusu i przemocy. Jest ona obecna w procesach medialnego zapośredniczenia relacji międzyludzkich zarówno na poziomie interpersonalnym, jak i międzygrupowym, międzykulturowym, organizacyjnym, a nawet globalnym. Zapośredniczenie to wzmacniane jest swoistą inwazją kultury organizacyjnej we wszystkie sfery życia współczesnego człowieka, łącznie z jego prywatnością, która jest zanurzona w profesjonalnie zarządzane systemy konsumpcji, indywidualizacji sposobu życia, potrzeb edukacyjnych, samorealizacyjnych, a nawet religijnych. Inwazja organizacji w sferę kultury i komunikacji została wzmocniona wieloobszarowym rozwojem funkcjonowania społeczeństw sieci, w których sam fakt wejścia w systemy komunikacyjne obarczony jest szeregiem dokładnie określonych, formalnych warunków uczestnictwa. Ich indywidualizacja nie powinna być mylona z personalizacją, co jest już niemal rutynowym zabiegiem coraz bardziej agresywnego języka marketingu i reklamy, licząc na brak orientacji i bezkrytyczną postawę odbiorców. Zaspokojenie partykularnych, ale fragmentarycznych, potrzeb osobowości może w jeszcze większym stopniu rozbijać jej spójność, integralność oraz wzajemne dopełnianie się przymiotów osobowo pojętego człowieka, poczucie więzi wspólnotowych, a także stymulować faktyczną alienację, a tym samym dehumanizację hedonistycznej osobowości człowieka naszych czasów.

Depersonalizacja komunikacji jako czynnik jej kontekstu globalnego wynika z kilku zasadniczych redukcji, które rzutują na percepcję i rozumienie dziedzictwa kulturowego, wiążąc się z tymi, które wspomniane były uprzednio.

Po pierwsze, jest to redukcja o charakterze aksjologicznym. Zawęża ona ważny dla interakcji symbolicznych horyzont wartości, szczególnie tych, które mają dla niej charakter autoteliczny. Choć nie wszystkie redukcje dotyczą osobowego wymiaru komunikacji, nadają im wzajemnie wzmacniający się i powiązany ze sobą charakter. Przykładem takiej redukcji jest upraszczające traktowanie tak bardzo osobowego atrybutu uczestników interakcji, jak mądrość sukcesywnie zamieniana na wiedzę, następnie na informację, a w końcu na posiadane przez nich dane. Innym przykładem redukcji aksjologicznej jest sprowadzanie atrybutu odpowiedzialności do pragmatyzmu, a następnie do skuteczności w relacjach międzyludzkich, międzygrupowych i systemowych. Analogicznym uproszczeniem, jakie warto zauważyć w procesie depersonalizacji komunikacji,

jest sprowadzanie kategorii piękna do doświadczenia estetycznego, a nawet do wrażenia estetycznego o najzupełniej subiektywnej, partykularnej i zindywidualizowanej treści, która z niczym nikogo nie wiąże, nie komunikuje i nie zobowiązuje, która nie staje się w ten sposób elementem jakiegokolwiek dziedzictwa, przekazu i wymiany.

Po drugie, depersonalizacja zawiera w sobie element redukcji wymiaru poznawczego komunikacji, zastępując intencję poszukiwania unikalnych, kontekstualnych prawd kultury reprezentacją praktyk powtarzalności. Konsekwencje takiego zabiegu poznawczego są szczególnie istotne w analizach działań twórczych, innowacyjnych, o znacznym udziale elementów transgresyjnych, a więc niepowtarzalnych, przekraczających i dalekich od swego miejsca w konfiguracji konkretnego wzoru. I choć analizy kulturowe wymagają wzajemnych odniesień, rekonstrukcji kontekstu analizowanych zjawisk, kultura symboliczna – w tym procesy komunikowania oraz treści dziedzictwa kulturowego – zostaje pozbawiona udziału dynamizmów rozwojowych, których źródła tkwią poza typowością, a często i banalnością codziennej rutyny, poza zasadą reprodukcji.

Po trzecie, być może to jednak nie aksjologiczny i epistemologiczny, ale ontologiczny wymiar redukcji, jaki niesie ze sobą depersonalizacja procesów komunikowania, stanowi o jej największym niebezpieczeństwie. Jej zasadnicze założenie wynika z przekonania, które umocnił oświeceniowy kartezjanizm, iż rozłożenie rzeczywistości na pomniejsze elementy umożliwia ponowne ich zrekonfigurowanie, a suma tak rozpoznanych elementów z pewnością zachowa tożsamość i cechy całości. Redukcji ulega integrująca praca jaźni osobowej, a zasada podziału, separacji i rekonfiguracji odbiera niestety osobowemu wymiarowi komunikacji nie tylko realizm swych komponentów, ale i fundamentalną godność rzeczywistych podmiotów kultury. Niestety w ten właśnie sposób humanistyka zatomizowanego człowieka, człowieczeństwa i kultury, obudowana informatycznymi technologiami przetwarzania danych i cyfrową koncepcją komunikacji, stoi przed bardzo poważnym niebezpieczeństwem zagubienia umiejętności rozumienia, ale także realności doświadczania tożsamości kulturowej. Powstaje ona w wyniku wiązania i wzajemnego dopełniania znaczeń w autonomiczne całości[72].

Po czwarte, depersonalizacja komunikacji oznacza często pomniejszenie potencjałów rozwojowych, które tkwią w dynamice ludzkich przewartościowań, przesileń oraz odmiany wewnętrznej, której konsekwencje widzimy w zmianie postaw, motywów, a przede wszystkim nie tyle w zewnętrznych, ile wewnętrznych źródłach transformacji. Realność oraz siła ich działania nie jest prostą

[72] L. Korporowicz, *Komunikacja...*, *op. cit.*

funkcją nagromadzenia, ale „przejęcia" dominanty rozwojowej przez czynnik lub wartość ukrytą, transgresyjną, która może odmienić hierarchię potrzeb na rzecz hierarchii wartości, ekonomikę funkcji na inspirację o charakterze autotelicznym[73]. Podejmowana w ten sposób komunikacja bezpośrednio redefiniuje zasoby, potencjały i rozumienie zarówno interakcji, jak i jej składników. Taki rodzaj przewartościowań możliwy jest dzięki przekraczającym własne partykularyzmy *doświadczeniom majeutycznym*. W stylistyce sokratejskiej możemy im przypisać zdolność „rodzenia" i stwarzania nowych form życia, a więc nowych form wartości i znaczeń. Bez tych zdolności nie można w istocie mówić o żadnej formie prawdziwego rozwoju[74], ale także kompetencji komunikacyjnych, rewitalizacji dziedzictwa, do którego kompetencje te się odwołują zarówno w wymiarze mikro-, jak i makrospołecznym, a w konsekwencji o dzieleniu się tym dziedzictwem w perspektywie międzykulturowej.

g) *Hybrydyzacja*

Mobilność, deterytorializacja, poszerzanie, konwergencje, ale i depersonalizacja treści, przestrzeni i zasobów kulturowych społeczeństw współczesnego świata prowadzą nie tylko do nasilenia ich interakcji, przepływów i rekompozycji, ale do tworzenia bardzo polimorficznych konfiguracji w połączonej rzeczywistości wymiaru realnego i wirtualnego, o wielu nie zawsze spójnych tożsamościach. Rzeczywistość hybrydalna jest zresztą efektem łączenia nie tylko tych dwóch coraz bardziej przenikających się światów, ale także ustawicznej metamorfozy i multiplikacji każdego z nich.

Multiplikacja przestrzeni kulturowych przynosi wiele ubocznych, aczkolwiek logicznie nieuniknionych konsekwencji kulturowego przesycenia nakładającymi się i ustawicznie „gęstniejącymi" pod względem informacyjnym rodzajami przestrzeni. Tożsamość kulturowa, poddana zmasowanemu atakowi procesów przemieszczania, wykorzeniania i multiplikacji, znajduje się w stanie „zatopienia". Na wielką próbę wystawione zostają jej zdolności selekcyjne, konstrukcyjne i projektujące. Paradoksalnie nadprodukcja treści prowadzi do pauperyzacji

---

[73] Obecność autotelicznych wymiarów w kulturologii personalistycznej Czesława Bartnika, ukazując rozwojowe dynamizmy osobowego wymiaru kultury oraz konsekwencje jego redukcjonizmów, w obszerny sposób opisuje o. Ashenafi Yonas Abebe w książce *Personalistyczna teologia kultur*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2022.

[74] L. Korporowicz, *Logotwórcze dynamizmy kultury. Analiza porównawcza*, „Studia Socjologiczne" 1989, nr 3; idem, *Noetyczny wymiar kultury*, [w:] *Socjologia a antropologia. Stanowiska i kontrowersje*, red. E. Tarkowska, Wrocław 1992, s. 94–96, *Wiedza o kulturze*; V.E. Frankl, *Homo Patiens*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1984; *Social Psychology of Identity and the Self Concept*, ed. G.M. Breakwell, Surrey University Press, London 1992.

kulturowej oznaczającej wspomniane już „zatopienie" i przeciążenie umiejętności integracyjnych zmuszonych do częstych rekonfiguracji i przewartościowania zasad. Tożsamość znajduje się w stanie technologicznego oblężenia i wymaga zdecydowanego wsparcia poprzez obronę godności i wartości człowieka, która nie jest biokomponentem cywilizacji technicznej[75]. Z drugiej strony, konieczne okazują się umiejętności łączenia różnych rodzajów przestrzeni o odmiennym statusie ontologicznym, społecznym i mentalnym, poruszania się w nich i przepływu pomiędzy nimi. Fenomenem świata współczesnego jest fakt przeistaczania się tych przestrzeni, zatapiania w sobie, przechodzenia jednej w drugą lub wielokrotnie już wspominany fakt ich współistnienia równoległego[76].

Klasyczne, geograficzne, fizyczne i w różny sposób „ucieleśnione" granice społeczności zostały bowiem dawno przekroczone, a przestrzeń komunikacji wyznaczona jest przestrzenią „sieci" o zupełnie nieidentyfikowanych granicach i monadycznej strukturze, której realność wyznaczają relacje informacyjne, relacje znaczeń, przekazów oraz ich interpretacji. Tak powstająca rzeczywistość tworzy się nie w relacji do jej obiektów fizycznych, a nawet nie w relacji do fizycznych nośników znaczeń w postaci obiektów kultury materialnej, zachowań i ich wytworów, ale poprzez relacje i interakcje samych znaczeń. Mają one oczywiście swoje fizyczne korelaty, nie one jednak budują obszary przemieszczeń, środowisko aktualizacji.

W tym sensie rzeczywistość hybrydalna istnieje równolegle i naprzemiennie z rzeczywistością rozmaitych konwergencji i synergii światów. Stan ten tworzy makrostrukturalne konteksty wszelkich typów komunikacji i w zasadniczy sposób redefiniuje rozumienie nie tylko realności, ale i ciągłości trwania oraz możliwość rozpoznawania zasobów kulturowych, a więc dziedzictwa kulturowego w zaproponowanym wcześniej sensie. Przechodzenie pomiędzy stanem wirtualnym i realnym owego dziedzictwa to właśnie hybrydalna cecha obecnego, a jeszcze bardziej przyszłego świata, podobnie jak różnorodne i nieznane dzisiaj formy ich komunikacji. Z pewnością wymaga ona swoistych kompetencji o własnym poziomie wtajemniczenia i wykorzystania, które muszą stanowić zadanie współczesnej humanistyki i nauk społecznych o znacznie bardziej zintegrowanym charakterze, niż wydaje się to współczesnym.

---

[75] L. Korporowicz, *Polimorficzna przestrzeń tożsamości*, „Politeja" 2012, nr 2(20), s. 77–96.

[76] *Rzeczywistość hybrydalna. Pomiędzy bytami*, red. S. Jaskuła, Księgarnia Akademicka, Kraków 2023.

III. AKSJOLOGIA KOMUNIKACJI

Wymienione w poprzednim rozdziale globalne konteksty komunikowania oraz implikowane przez nie konieczności redefiniowania wielu zasadniczych pojęć opisujących kulturę współczesną zwracają uwagę nie tylko na rosnące znaczenie zachodzących w niej procesów interakcji, ale także uwrażliwiają na zagadnienie charakteru realizowanych przez nie wartości. Powstaje bowiem pytanie, czy każda forma interakcji zbliża do sensu łacińskiej formuły *communicare*. Stanowi ona nie tylko etymologiczny rdzeń samego pojęcia komunikacji, ale określa zasadniczy cel, a więc także metawartość „działania wspólnego" i komunikacji jako takiej, choć wynika z wartości tworzących ją podmiotów. Bez nich staje się bezprzedmiotowa, dlatego interakcyjna koncepcja komunikacji nie jest odcieleśnioną i czysto relacyjną abstrakcją, która gubi źródło swego istnienia i oddala się od ich podmiotowości, realności i warunkującego wręcz charakteru. Jeżeli więc uznać, że komunikacja to system uporządkowanych interakcji charakteryzujących się rozpoznawalnym przez jego uczestników ładem, a komunikowanie to działanie realizujące ten system, to koniecznie należy wyodrębnić cechy, które stanowią jego fundamentalne wartości. To one specyfikują rzeczywiste funkcje procesów interakcji, dopełniając ich komunikacyjne role w całokształcie innych, które odbiegają od działań wspólnotowych. Analiza i specyfikacja tego typu wartości w istotny sposób uzupełnia czysto semiotyczne rozumienie, ale też definiowanie komunikacji. Dopiero bowiem ich aksjonormatywne dopełnienie tworzy coś więcej niż praktykę i pragmatykę interakcji[77]. Praktyka ta może być bliska komunikacji, ale jednocześnie jakościowo odrębna, sprawiając, iż ani komunikacji, ani komunikowania zastąpić nie zdoła, stając się jedynie zredukowaną kulturowo technologią wzajemnego oddziaływania[78].

---

[77] *Tożsamość i komunikacja*, red. J. Szulich-Kałuża, L. Dyczewski, R. Szwed, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011.

[78] Z.W. Dudek, A. Pankalla, *Psychologia kultury. Doświadczenia graniczne i transgresyjne*, ENETEIA. Wydawnictwo Psychologii i Kultury, Warszawa 2008.

Jak pisze Éric Maigret:

> Semantyczna ewolucja słowa *komunikacja*, które pojawiło się w języku francuskim w XIV, a w języku angielskim w XV wieku, świadczy o balansowaniu między dwiema koncepcjami (...) Wywodząc się z łacińskiego *communicare*, ów termin długo był kojarzony z *uczestniczeniem* w czymś, z *łączeniem* (duchowo i fizycznie). Idea świadomego podzielania stopniowo zacierała się na korzyść przekazywania jego środków wraz z rozwojem technik transportu (dyliżans, statek, pociąg, samochód itd.) i technikami relacji międzyjednostkowych lub zbiorowych (telefon, prasa). To słowo oznacza więc dzisiaj jednocześnie ideał lub utopię (uczestniczenie w tym samym języku rozumu i/lub branie udziału w tej samej wspólnocie) i wszystkie wymiary funkcjonalnego aktu wymiany. (...) Słowo komunikacja ma na swoją korzyść i przeciw sobie niejasność wyrażenia, które można przesuwać w stronę wartości [podkr. – L.K.] lub w stronę techniki[79].

Podobny kierunek „przesuwania" znaczenia pojęcia ku odkryciu jego wymiaru aksjologicznego wygenerowały już cybernetyczne koncepcje komunikacji klasycznych współcześnie modeli Shannona oraz ich późniejszych modyfikacji, które komplikowały i ukazywały złożoność „czystego" procesu przekazu informacji od nadawcy do odbiorcy, dalekiego od jakichkolwiek form interakcji. Dokonywało się to poprzez odkrywanie coraz to nowych czynników pośredniczących, a nawet odwracanie przekazu i kierowanie go ponownie do nadawcy. Analiza rozwijających się intensywnie modeli procesu komunikowania, którą od początku wieku XX przyśpieszył gwałtowny rozwój środków masowego przekazu oraz współczesne procesy globalizacyjne, pozwala dostrzec ich daleko idącą sublimację i odchodzenie od jednokierunkowej zasady przekazu. Zwraca na nią uwagę Tomasz Goban-Klas, dokonując teoretycznego i metodologicznego porównania ich konceptualizacji, której owocem jest wygenerowanie modeli „sprzężenia zwrotnego", a nawet zainteresowanie wspólnotą doświadczeń komunikacyjnych[80]. Wspólną cechą ewolucji kolejnych generacji modeli jest coraz większe uwzględnianie kontekstu kulturowego, jak również semiotycznych elementów dyskursu pomiędzy nadawcą a odbiorcą. Jeden z nich Goban-Klas opisuje jako model bliski procesom rewitalizacji komunikacji będącej w ujęciu Maigreta wartością. Pisze:

---

[79] É. Maigret, *Socjologia komunikacji i mediów*, tłum. I. Piechnik, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012, s. 34–35.

[80] T. Goban-Klas, *Media i komunikowanie masowe. Teorie i analizy prasy, radia, telewizji i Internetu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.

> Taki alternatywny model komunikowania może być także nazwany „ekspresyjnym", gdyż kładzie nacisk na psychiczną satysfakcję nadawcy (i odbiorcy), a nie na cel instrumentalny. Opiera się na podzielanych znaczeniach i emocjach. Łączność jest celem samym w sobie, komunikowanie ma charakter celebracyjny, dekoratywny, nie utylitarny, ma także element „działania", aktorstwa. Przekaz jest ukryty i wieloznaczny, zależny od skojarzeń i symboli obecnych w kulturze. Medium i przekaz trudne są do oddzielenia[81].

Opisany model, wprowadzony do analiz procesów komunikacyjnych przez Jamesa Careya w 1975 roku, w istotny sposób koresponduje z ideą *communicare* i akcentuje wspólnotowe funkcje interakcji symbolicznej[82]. Model ekspresyjny jest z pewnością odpowiedzią na redukcyjne tendencje modeli cybernetycznych, niezależnie od stopnia ich uspołecznienia. Co jednak istotne, redukcje te nie omijają także modeli, które podkreślają tzw. sprzężenie zwrotne pomiędzy nadawcą a odbiorcą. Dalekie są one od wartości interakcyjnych i zachowują typowe cechy przekazów skierowanych jedynie raz w jednym, innym razem w odwrotnym kierunku, zachowując swój transmisyjny charakter. Widać to wyraźnie w bardzo analitycznym przeglądzie stanowisk wypracowanych w obrębie nauk o komunikowaniu, którego dokonała Grażyna Osika w syntetycznym ujęciu tabelarycznym. Przedstawiła ona hasłową charakterystykę każdego z nich i zaprezentowała właściwe ustalenia badawcze, następnie istotę tych ustaleń, warunek zachodzenia komunikacji oraz składowe definicji wynikających z określonego ustalenia[83]. Ustalenie przyjęte przez model C.E. Shannona i W. Weavera, iż warunkiem komunikacji jest owo „sprzężenie zwrotne", jest tylko pozornie odkryciem jej interaktywnego charakteru[84], nie mówiąc już, że to nie współcześni specjaliści od nauk o komunikacji, ale starożytni Grecy posługiwali się terminem *communicare*, eksponując jego interakcyjny sens. Nie wszystko jednak, co pozostaje ze sobą w sprzężeniu zwrotnym, jest w istocie interakcją. Zakłada ona bowiem, szczególnie w przypadku interakcji ludzi, podejmowanie przez uczestników działań o intencjonalnym i celowym charakterze i o wielu innych niezbędnych atrybutach, które będą analizowane w dalszej części pracy. Rozgrzane cząstki ciepłego powietrza także pozostają ze sobą w sprzężeniu zwrotnym,

---

81 *Ibidem*, s. 67

82 J. Carey, *A Cultural Approach to Communication*, „Communication as Culture. Essays on media and Society" 1975, no. 2, s. 1–22.

83 G. Osika, *Komunikacja człowieka ze sztuczną inteligencją*, „Ethos" 2023, nr 143, s. 127–153.

84 C.E. Shannon, W. Weaver, *The Mathematical Theory of Communication*, The University of Illinois, Urbana 1964.

uderzają o siebie i wpływają na siebie wzajemnie. Trudno jednak, nie redukując tego terminu do procesów całkowicie fizycznych, nazywać je interakcją. Warto także postawić generalne pytanie, czy każda interakcja jest w ogóle komunikacją. Nie sposób jednak na to pytanie odpowiedzieć, nie wspomagając się kryteriami aksjologicznymi, a więc nie wychodząc poza czysto przyrodnicze, funkcjonalne, a nawet czysto semiotyczne wymiary problemu, co jest przywołaną w tej pracy motywacją, ale i argumentacją odwołania do aksjologicznej perspektywy komunikowania i komunikacji.

Celowość i intencjonalność jako warunki procesu komunikowania zostały wzięte pod uwagę w innych modelach, szczególnie Romana Jacobsona[85], dość powszechnie ignorowanych przez studia, komplikujących jedynie opis detali środowiskowych lub uwarunkowań psychospołecznych nadawcy lub odbiorcy procesu. Warto jednak wziąć pod uwagę, że nawet intencjonalność i celowość ludzkich działań nie czyni ich komunikacyjnymi, jeśli zachowują jednokierunkowość i pozostają w funkcji jedynie przekazu. Opis ich uwarunkowań sytuacyjnych, etnograficznych i psychologicznych w niczym nie definiuje i nie pogłębia ich komunikacyjnej istoty. Podobnie wiele innych propozycji, w których komunikowanie jest rodzajem działania (czynności), choć włączało do swojej analizy kontekstualny kulturowo opis, w dalszym ciągu nie eksponowało jego interaktywnego charakteru. Aksjologia komunikowania wkomponowana w analizę interakcyjną problemu łamie zasadniczo liniową specyfikę najbardziej nawet nawarstwiających się uwarunkowań i wskazuje na takie ich cechy jak:

– *wielokierunkowość*, uczestnicy procesu bardzo często kierują swoje działania ku wielu odbiorcom, czasami grupom lub ku zaledwie wyobrażonym społecznościom, które stanowią dla nich grupy odniesienia, kategorie o charakterze symbolicznym i normatywnym, co sprawia, że komunikacja jest procesem wielopodmiotowym;

– *synergetyczność*, która może być odmianą wielokierunkowości działań, odrywać się w swoich komponentach od uczestników procesu, przenosić na inne sytuacje i inne podmioty, rewitalizować w innym czasie i wchodzić w związki z odmiennymi komponentami kontekstu, o odmiennych znaczeniach i wartościach;

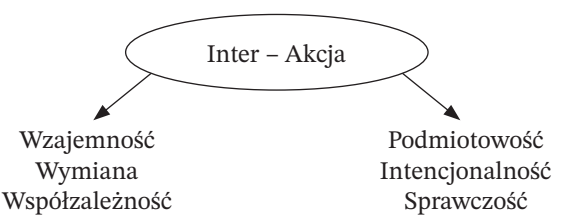
– *asymetryczność*, która nie wymusza „równego udziału", uwzględniając niewspółmierność kryteriów zaangażowania i aktywności, odmienność przetwarzania i generowania znaczeń, sposobów wyrażania emocji, brak gwarancji

[85] G. Osika, *Procesy i akty komunikacyjne*, Universitas, Kraków 2011; eadem, *Tożsamość osobowa w epoce cyfrowych technologii komunikacyjnych*, Universitas, Kraków 2016.

przewidywalności i adekwatności odpowiedzi oraz dającej się wymierzyć „równowagi" rzeczywistych motywacji uczestników procesu.

Krytyka transmisyjnego rozumienia komunikacji, ale także udoskonalonych modeli „sprzężenia zwrotnego" w zasadniczy sposób potwierdza wysunięty przez Antoninę Kłoskowską postulat koniecznego dopełnienia kryterium semiotycznego działań komunikacyjnych równie ważnym kryterium aksjologicznym, bez którego żadna teoria kultury – ale także interakcji symbolicznych – nie jest kompletna i nie opisuje ich złożoności. Z pewnością powiedzieć można to o teorii kompetencji komunikacyjnych, ale także o komunikowaniu najistotniejszych fragmentów kultury symbolicznej, jej tożsamości i dziedzictwa.

Aksjologia komunikacji – która przyjmie jako swoje ważne założenie, iż stanowi ona rodzaj intencjonalnej interakcji społecznej – pozwala zwrócić uwagę na konieczność przenikania się, dopełniania kilku kluczowych dla niej elementów, które pozwalają na dokonanie kolejnego kroku w specyfikowaniu i dookreślaniu interakcji jako komunikacji. Dookreślenie to przynosi wskazanie jej następujących aksjonormatywnych wyróżników:



Rys. 1. Wyznaczniki interakcyjno-aksjologicznego ujęcia komunikacji

Generalnie pojęcie interakcji jest dobrym początkiem na drodze do specyfikowania ważnych aksjomatów zawartych w sensie przywołanego wcześniej pojęcia *communicare*, a więc właściwie rozumianej komunikacji o własnych cechach wyróżniających. Z komponentu pojęciowego „inter" wynikają wszystkie atrybuty wskazujące na relacyjny, dynamiczny i procesualny charakter komunikacji, a szczególnie działań komunikacyjnych. Co jednak ważne, działania te, wskazywane w drugim komponencie pojęcia, a więc „akcji", definiują najistotniejsze przymioty, czyli wartości, ku którym muszą się kierować, jeśli mają zachować swój komunikacyjny, a nie tylko manipulacyjny charakter. Wartości te wynikają z przymiotów wnoszonych w ów proces przez jego podmioty, nieredukowalne komponenty interakcji, bez których pozostaje ona pustą abstrakcją i traci swoją kulturową i społeczną realność. W pewnym sensie to atrybuty komponentu „akcji" są ontologicznie wcześniejsze, bo w istocie konstytuują jakiekolwiek działania i stwarzają ich potencjał komunikacyjny.

Z perspektywy aksjologii komunikacji to prawa strona powyższego schematu jest źródłem waloryzacji relacji komunikacyjnych. Relacje, które nie respektują ich pierwotnego źródła, a następnie nieukierunkowane ku podmiotowości, intencjonalności i sprawczości swoich uczestników, nie mogą być uznawane jako postać komunikacji pojętej antropologicznie. Ujmując rzecz bardziej analitycznie, faktyczne cechy relacji międzyludzkich – zarówno podmiotów indywidualnych, jak i społecznych – stają się w istocie komunikacyjne, jeśli spełnione są poniższe warunki.

Po pierwsze, jedna z najistotniejszych cech – *wzajemność* w relacjach komunikacyjnych – respektuje podmiotowość partnerów tej relacji. W ślad za tym warunkiem podążają tak istotne aksjomaty dookreślające rzeczywisty sens komunikacji jak uznanie godności, unikalności, ale i niezbędnego kwantum szacunku we wszystkim, co stanowi komunikację. Aksjologia komunikacji stanowi pod tym względem pierwszy warunek jakiejkolwiek teorii czy konceptualizacji *communicare*, odróżniając ją od manipulacji, instrumentalnego sterowania czy też powodowanego jednostronnie pojętym interesem przedmiotowego oddziaływania na innych uczestników relacji. Taki charakter ma najzupełniej jednostronna forma przekazu, jaką jest najczęściej spotykana reklama, działania marketingowe lub promocyjne wielu firm, szczególnie te, które odbywają się przy znikomej akceptacji lub wręcz nieświadomości odbiorców[86]. Komunikacja wymaga więc wzajemności, ale ukierunkowanej na podmiotowość.

Po drugie, *wymiana*, jako cecha relacji komunikacyjnych, tylko wówczas nabiera pełnego charakteru o znaczeniu komunikacyjnym, jeśli jest podejmowana intencjonalnie, angażując świadomość uczestników, a więc wówczas gdy jest zabiegiem celowym. Wymiana jest także potwierdzeniem, iż wszyscy jej uczestnicy mają do zaproponowania nie tylko parametrycznie określone informacje i znaczenia, ale także przypisywane im wartości, choć niekoniecznie symetrycznie i według tego samego „cennika". W zasadniczy sposób analizowana tu cecha „wymiany" odróżnia relacje komunikacyjne, które mają charakter podległości, uprzedmiotowienia, a nawet zniewolenia, od relacji otwierających na akceptowalną i korzystną wymianę treści i dóbr – często symbolicznych, znajdujących się po stronie wszystkich podmiotów komunikacji. Co jednak w tym przypadku najistotniejsze, to możliwość wymiany elementów dziedzictwa kulturowego każdego z „aktorów" interakcji i to nie po to, aby zrealizować samą zasadę dzielenia się, ale by posiadany przez nich dorobek autentycznie ubogacić.

[86] Por. G. Mathews, *op. cit.*

Na tym polega rozwojowy potencjał komunikowania[87]. Wymiana staje się elementem etyki, estetyki, ale i pragmatyki tego typu relacji.

Po trzecie, *współzależność* w relacjach międzyludzkich, ale także innych podmiotów społecznych nadaje im sens komunikacyjny, jeśli przyznaje im realne sprawstwo, nie wyklucza decyzyjnie i uznaje prawo do samostanowienia. Co bowiem istotne, współzależność nie jest wartością samą w sobie i wymaga krytycznego, aksjologicznego i rozwojowego oglądu, a ewentualne profilowanie komunikacji w kierunku „dobra wspólnego" czy też umocnienie tożsamości uczestników procesu wymaga umiejętnego uzupełnienia o wiele innych wartości. Współzależność pozbawiona „wektoru aksjologicznego" nie zawsze umacnia, animuje, czy też chroni potencjały tak osób, jak i wspólnot[88]. Współzależność istnieje także w różnych formach podległości, uprzedmiotowienia i upokorzenia, które zniewalają oraz zaprzeczają procesom tworzenia więzi i wspólnoty, wzmacniając doświadczenia przeciwstawne[89]. Interakcja staje się natomiast komunikacją, gdy współzależność honoruje i nie likwiduje sprawczości, swobody decydowania, zaangażowania, a więc elementarnych wolności i niewielkiej choćby, ale realnej siły sprawczej konkretnych jej uczestników, chroniąc, a nawet wzmacniając ich prawa[90].

Z tych powodów można stwierdzić, iż interakcja, jako definicyjna cecha relacji między podmiotami społecznymi, nie określa, sama w sobie, najbardziej specyficznych cech komunikacji pojętej rozwojowo jako dobro wspólne. Staje się tak, gdy nadaje im ona konkretne walory eksponowane unikalnymi wartościami działań ludzkich. Dla wielu celów diagnostycznych warto wyraźnie dookreślić, czego możemy – a nawet powinniśmy – oczekiwać po działaniach określanych jako komunikacyjne oraz w jaki sposób unikać ich aksjologicznych redukcji w konkretnych sferach życia społecznego.

Wymienione we wskazanym powyżej schemacie aksjomaty dopełniają się nawzajem, same w sobie wchodzą w komplementarne relacje, ukazują ich sens i prawidłowości oświetlane przez aksjologię komunikacji. Po lewej stronie wykresu (patrz Rys. 1), opisującej aksjologię komponentu „inter" warto zauważyć, iż treść pojęcia *wzajemności* dookreślana jest treścią realnej *wymiany*, która dokonuje się pomiędzy jej uczestnikami i która określa jej faktyczne znaczenie

---

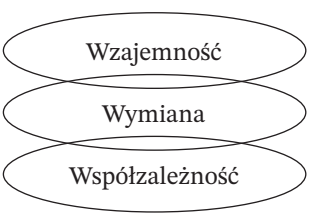
87 L. Dyczewski, *Przestrzenie wzajemnego dopełniania*, „Politeja" 2012, nr 2(20), s. 13–22.

88 H. Skorowski, *Problematyka praw człowieka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 1999.

89 H. Mamzer, *Poczucie bezpieczeństwa ontologicznego. Uwarunkowania społeczno-kulturowe*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2008.

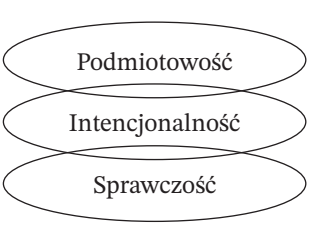
90 E. Hałas, *Jaźń jako interakcja symboliczna a konstrukcjonistyczne koncepcje człowieka późnej nowoczesności*, [w:] *Konstruowanie jaźni...*, s. 23–39.

i funkcje. Treść ta będzie decydować o instrumentalnym lub autotelicznym charakterze komunikacji. Charakter wymiany dookreśli z kolei realne funkcje opisanej powyżej *współzależności* komunikujących się podmiotów. Charakter ich powiązania w istotny sposób zależy bowiem od tego, co jest przedmiotem wymiany, a więc, czy są to dobra o charakterze utylitarnym, wymiernym i uzależniającym, czy też dobra o charakterze symbolicznym, niewymiernym, autotelicznym. Pomiędzy tymi biegunami rozpościera się szerokie spektrum wartości o charakterze pośrednim, które wkomponowują się w rzeczywiste procesy komunikacyjne. W ten sposób wzajemność jest tylko ich potencjałem – ważnym i niemal definicyjnym, ale dookreślanym rodzajem i zawartością realizującej go wymiany, a ta z kolei w równym stopniu określa budowaną na tej wymianie współzależność. Przenikanie i dopełnianie wymienionych cech wyznaczy podstawy wspólnotowego sensu *communicare*.



Rys. 2. Synergia wartości relacyjnych w procesach komunikowania

Podobne prawidłowości konsolidacji i synergii wartości istnieją po „prawej stronie" powyższego modelu interakcji społecznych, ku którym muszą być skierowane aksjomaty wzajemności, wymiany i współzależności. Są to wartości określane jako logotwórcze. W sposób finalny wypełniają one aksjologiczny sens procesów komunikowania. Perspektywa aksjologiczna pozwala widzieć przenikanie się i dopełnianie *podmiotowości*, *intencjonalności i sprawczości*, tworząc zintegrowany i konieczny w komunikowaniu komponent wolicjonalny. Określa on cele komunikowania i sprawia, że jest to relacja ludzi, a nie zwierząt, choć współcześnie trzeba ją w równych stopniu odróżniać od coraz częściej spotykanych interakcji maszyn, pozbawionych wszak wymieniowych poniżej atrybutów oraz ich koegzystencji.



Rys. 3. Synergia logotwórczych wartości działań w procesach komunikowania

Specyfikę interakcji komunikacyjnej, polegającą na powiązaniu kryterium aksjologicznego i kryterium intencjonalności podkreślał amerykański antropolog komunikacji George Borden[91]. W przeciwnym przypadku, jego zdaniem, zarówno system komunikacji, jak i powiązane z nim działania komunikacyjne stają się relacją niepełną. Co ważne, intencje komunikacyjne muszą charakteryzować motywacje każdego z jej uczestników. Jeśli są one tylko po stronie nadawcy, mamy do czynienia jedynie z ekspresją. Jeśli dzieje się tak wyłącznie po stronie odbiorcy, nie jest ona niczym więcej, jak percepcją. W pierwszym przypadku nie angażuje odbiorcy, w drugim nadawcy. Tak pojęte relacje nie budują przekonania podmiotów komunikacji o tym, iż nie jest ona wymuszona i przypadkowa, a więc, że podejmowana jest z poczucia odpowiedzialności, troski i mieści się w przewidywalnym horyzoncie zdarzeń. Komunikacja wymaga więc wymiany, ale intencjonalnej, choć nie określa to jeszcze rodzaju realizowanych w ten sposób wartości. Na istotne cechy takiego stanowiska zwraca uwagę Alina Kapciak w swoich analizach przyczyn zainteresowania współczesnymi zjawiskami komunikacji międzykulturowej, jak też ich różnorodnymi barierami, w tym umiejętnością lub też brakiem umiejętności prezentowania dziedzictwa kulturowego. Autorka pisze:

> (...) celowe wydaje się uznanie za komunikację sensu stricto jedynie sytuacji, w której intencja komunikacyjna występuje zarówno u nadawcy, jak i odbiorcy komunikatu. Takie idealizujące rozstrzygnięcie – związane z ostrym wydzieleniem pewnej kategorii ściśle rozumianych zjawisk komunikacyjnych – zniekształca, lecz zniekształcając, uwydatnia zarazem sens komunikacji dokonującej się w realnym, historycznym kontekście społecznym, gdzie dominują sytuacje ambiwalentne, płynne, stany przejściowe, a przy tym toczy się walka o panowanie komunikacyjne, będące jednym z aspektów panowania symbolicznego (...)[92].

Intencjonalności, podobnie jak sprawczości, nie można jednak oderwać od konstytuującej je podmiotowości, aby lepiej zrozumieć możliwość aksjologicznych redukcji, jakie mogą się kryć zarówno w sposobie pojmowania, jak i – przede wszystkim – praktykowania tych atrybutów. Szeroko pisze o tym Krzysztof Wielecki, analizując możliwość aksjologicznego wyalienowania kategorii sprawczości we współczesnym świecie, w którym zyskała ona sobie wartość

---

[91] G. Borden, *Cultural orientation. An approach to understanding intercultural communication*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1991.

[92] A. Kapciak, *Komunikacja międzykulturowa jako fenomen kultury współczesnej*, [w:] *Komunikacja międzykulturowa. Zbliżenia i impresje*, red. A. Kapciak, L. Korporowicz, A. Tyszka, Instytut Kultury, Warszawa 1995, s. 186.

niemal mityczną. Co więcej, Wielecki wskazuje na ambiwalentne formy podmiotowości, które bez dodatkowej wrażliwości aksjologicznej mogą skierować działania komunikacyjne, pojęte jako działania społeczne, na manowce. Dlatego do sił wolicjonalnych człowieka, które chronią go od niekontrolowanej, a czasami wręcz złoczynnej intencjonalności, dołącza – przeciwstawną narcyzmowi, partykularnemu egoizmowi lub totalitarnemu naciskowi sił społecznych – zdolność autokrytycznej refleksji oceniającej, częstokroć limitującej lub nawet samoograniczającej, która opiera się na zdolności do świadomego i wolnego wyboru. Do zaproponowanego przez Piotra Sztompkę „równania podmiotowości", które opiera się na połączeniu dwóch imperatywów „chcieć działać" + „móc działać"[93], dodaje inspirowany myślą Karola Wojtyły[94] oraz Charlesa Taylora[95] komponent „mogę – nie muszę". To poszerzone, ale i uzupełnione – a przede wszystkim zmodyfikowane – równanie podmiotowości stawia działania komunikacyjne w pełniejszym świetle. Wielecki pisze:

> Można wszelako w dzisiejszych czasach ubóstwienia subiektywnie odczuwanego szczęścia, które ma być oczywistym wynikiem wolności, zapytać o fundamentalną kwestię: dlaczego mam nie musieć, skoro chcę i mogę? Wojtyła pewnie odparłby: ponieważ czasem nie powinienem. „Mogę", jak rozumiem, znaczy brak niemożności – sprawczość. Cóż jednak czynić nam przyjdzie, gdy na przeszkodzie „mogę" stoją moje wartości. Zatem chyba jednak nie mogę, choć mógłbym, gdyby nie mój wolny wybór wartości moralnych. Do pomyślenia jest jeszcze inny przypadek, rzucający światło na zagmatwaną kwestię podmiotowości. Kiedy to: być podmiotem = nie chcę + mógłbym nie, ale powinienem[96].

Poszukując komunikacyjnych cech interakcji społecznych w kategorii aksjologii osobowej i społecznej, warto więc zauważyć, że tworzą się one zarówno poprzez: a) ukierunkowanie i podążanie relacji międzyludzkich (wzajemności, wymiany i współzależności – z lewej strony schematu, Rys. 1) ku ich podmiotowości, intencjonalności i sprawczości (ku prawej stronie), a więc orientując na wartości specyficznie ludzkie, które pozwalają mówić nie tylko o aksjologii, ale o antropologii komunikacji i komunikowania, określając jednocześnie kryteria ich dojrzewania i rozwoju jej, ale także b) wiążąc ze sobą i konsolidując aksjomaty

---

93 P. Sztompka, *Podmiotowość społeczeństwa*, „Zdanie" 1988, nr 6, s. 5.

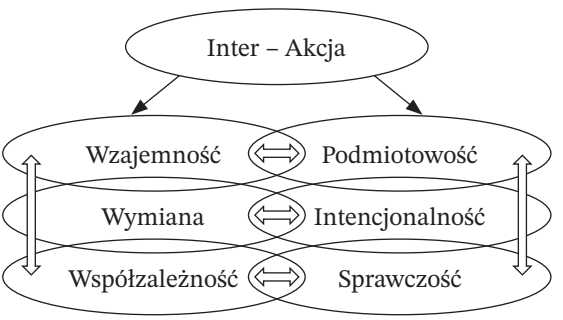
94 K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 5.

95 C. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński et al., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

96 K. Wielecki, *Kultura versus kultura masowa*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2024, s. 466.

każdej ze stron schematu, a więc konsolidując wartości relacyjne: wzajemność, wymianę i współzależność, c) wiążąc ze sobą i konsolidując aksjomaty fundamentalne określające logotwórcze wymiary działań komunikacyjnych: podmiotowość, intencjonalność i sprawczość, d) wiążąc ze sobą i konsolidując wszystkie wzajemnie warunkujące się atrybuty działań komunikacyjnych.

Kierunek tak pojętego komunikacyjnego profilowania interakcji dookreśla poniższy model analizy.



Rys. 4. Kierunki komunikacyjnego modelowania interakcji

Aksjologiczna analiza komunikacji nie kończy się jednak na odkrywaniu jej cech konsolidujących, wspólnotowych, etycznych i animacyjnych, które ukazują możliwe kierunki rozwoju podmiotowych potencjałów, ale i realnych cech uczestników interakcji. Wartości fundamentalne, które nie zamykają, a otwierają na postrzeganie dynamiki wartości relacyjnych oraz logotwórczych komunikowania w działaniach własnych, ale także innych podmiotów procesu komunikacyjnego, wyzwalają umiejętności transgresyjne, a więc te jego komponenty, które pozwalają aktualizować działania odbiegające od biernej reprodukcji zachowań, kodów, jak i innych wartości. W tym sensie komunikowanie to coś więcej niż utwierdzanie istniejącej już wspólnoty. To możliwość odnajdywania dróg pomiędzy osobami i wspólnotami. Dlatego dla pełnej charakterystyki atrybutów komunikowania należy wziąć pod uwagę także obecność *komponentu transcendentnego*, który ujawnia się wszak jedynie w szczególnych przypadkach i nie charakteryzuje wszystkich odmian procesu i warunkujących go kompetencji. Dla części doświadczeń kulturowych, estetycznych czy religijnych pozostaje on jednak fundamentalnym przymiotem autentycznej wymiany, przekraczania granic rzeczywistości limitowanej partykularnymi wymiarami codzienności i świata fizykalnego[97]. Atrybut ten charakteryzuje doświadczenia mistyczne,

[97] K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne" 1969, t. XVII, z. 2, s. 5–24.

których opisy, a nawet analizę, znajdujemy zarówno w licznych sprawozdaniach o charakterze autobiograficznym, jak i studiach z pogranicza teologii, filozofii i psychologii.

Karl Jaspers pisze:

> Transcendowanie przekształca się w świadomość zjawiskowości wszelkiego bycia tu oto. Świadomość ta nie spogląda ani na dwa światy, ani na jeden świat. Transcendowanie do bycia tu oto do bytu nie jest ani byciem-w-świecie, ani byciem-poza-światem. W jego wyniku naiwne bycie w świecie zmienia się w wiedzące, które znów jest tylko dlatego, że zostało doświadczone, lecz jednak możliwe (...) Świadomość tego jedynego w swoim rodzaju zawieszenia między byciem w świecie i byciem poza światem wymyka się jakiemukolwiek psychologicznemu opisowi. Jest to akt wolności ugruntowany w absolutnej świadomości. Jest to zarówno transpozycja myśli transcendującej, jak i egzystencjalne rozjaśnianie ciemnej postawy, od której wychodząc, musiałem szukać drogi do tego transcendowania[98].

Transcendencja dokonuje się, zdaniem Jaspersa, szczególnie w czymś, co określał „sytuacją graniczną", w której człowiek wchodzi w interakcję z prawdą, rzeczywistością lub samym sobą, jakiej do tej pory nie doświadczył, a więc z sytuacją, która na wiele sposobów go przerasta i z którą dokonuje swoistej wymiany. Jest to więc swoisty akt komunikacyjny. Można jedynie postawić pytanie, czy wystarczy tu wyłącznie świadomość i czy sytuacja ta jest do opisania tylko w kategoriach kognitywnych. Przeczył temu nawet sam Jaspers, wskazując na wielośródłowy charakter ludzkiej „całości"[99]. W skutecznym komunikowaniu, szczególnie tym, które wykorzystuje komponenty transcendentne, biorą udział wszystkie przymioty ludzkiej osobowości, osoby ludzkiej i jej duchowości.

Wagę integracji wymienionych atrybutów w sytuacji coraz intensywniejszej interakcji kultur podkreśla Anna Czajka, omawiając stanowiska współczesnej filozofii międzykulturowej:

> Podejście dialogiczne do kwestii wielości kultu stanowi warunek ich współistnienia i współżycia, a zarazem stanowi punkt wyjścia do przemian oraz wzbogacania

---

98 K. Jaspers, *Filozofia*, t. 1, *Filozoficzna orientacja w świecie*, tłum. M. Żelazny, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2019, s. 105–106.

99 *Ibidem*. Autor pisze: „Filozofia nie jest wszechwiedzą. Już od swych początków zwracała się przeciw erudycji. Filozofia jest dopiero wolą wiedzy, która nie dąży ku temu, co jednostkowe, lecz ku całości. To znaczy nie ku nieskończonej wielorakości tego, co bytujące (Seiende) w świecie, ale ku bytowi w ogóle, a więc nie ku temu, co jest rozproszone, ale ku źródłom", s. 486.

> i rozumienia, które coraz intensywniej z monodyscyplinarnego i monoperspektywistycznego przekształca się w wielodyscyplinarne i wieloperspektywistyczne. Takie podejście zmienia humanistykę, która pragnąc sprostać nowym wyzwaniom stawianym przez rzeczywistość, musi przekształcać się w wielo- i interdyscyplinarną, przeorganizującą się w nieustannie nowe konstelacje[100].

Intencją analiz Czajki jest więc eksponowanie nie tylko różnorodności i wielości podejść oraz samej rzeczywistości kulturowej, ale także budowanie ich potencjalnie twórczych relacji, wzajemnych oddziaływań i dopełniania, co odzwierciedla pojęcie międzykulturowości. Ideę tę eksponuje Czajka, omawiając projekt humanistyki integralnej Marthy Nussbaum, profesor Law and Ethics na Uniwersytecie Chicagowskim:

> Nussbaum dystansuje się do wobec multikulturalizmu, uznając go za stanowisko bezkrytycznie celebrujące różnice, kładzie natomiast nacisk na interkulturalizm, który rozumie jako zorientowany na rozpoznanie powszechnych, ponadkulturowych potrzeb człowieka i przygotowujący do krytycznego dialogu na temat warunków ich realizacji w obrębie poszczególnych kultur, taka międzykulturowość jest, zdaniem Nussbaum, źródłem energii i horyzontów dla poszczególnych wspólnot[101].

Odrębnym rodzajem kompetencji międzykulturowej, który warto kształtować nie tylko w programach edukacji międzykulturowej, a który jest wszak jeszcze trudniejszy niż odnajdywanie kulturowych uniwersaliów i potrzeb „ponadkulturowych", jest wypracowanie unikalnych konfiguracji treści, wartości i zachowań powstałych w komunikacji konkretnych, historycznie ukształtowanych wspólnot. Konfiguracje te mogą być dalekie od wzorców mających charakter ponadkontekstualny i być efektem twórczych poszukiwań i realnego dialogu konkretnych podmiotów, odwołując się do ich podmiotowości, intencjonalności i sprawczości.

Z tego punktu widzenia model komunikowania jako „wspólnoty doświadczeń", zaproponowany już w roku 1954 przez Wilbura Schramma[102], choć przekracza ograniczenia modeli transmisyjnych, nie wyczerpuje wszystkich wartości, które doświadczenia te poszerzają, zmieniają i tworzą nowe. Transgresyjne

---

[100] A. Czajka, *Międzykulturowość i filozofia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2016, s. 167.

[101] *Ibidem*, s. 170.

[102] W. Schramm, *How communication works*, [w:] idem, *The Process and Effects of Mass Communication*, University of Illinois, Urbana 1954, s. 3–26.

cechy przedstawionego w tej pracy aksjologicznego modelu komunikowania ukazują więc możliwości, przed jakimi staje komunikacja międzykulturowa i komunikowanie dziedzictwa odmiennych grup kulturowych, które jeszcze nie tworzą wspólnoty. Gdyby nie było takich możliwości, dziedzictwo poszczególnych kultur pozostawałoby jedynie w „kapsułach" ich własnej historii, własnych doświadczeń i partykularnego rozumienia w obrębie ograniczonej grupy ludzi. Poszukiwanie dróg odkrywczego i – w ślad za tym – rozumiejącego stosunku do dziedzictwa kultur znajdujących się w procesie interakcji to właśnie wyzwanie współczesności, która może dysponować nie tylko informatycznym, transmisyjnym, ale także aksjologicznym modelem procesu komunikacyjnego w wielu jego wariantach[103]. Wskazane konteksty globalne, jak mobilność, deterytorializacja, ale także konwergencje i hybrydyzacje oraz pojawiające się już tendencje o charakterze postglobalnym, przywracające zainteresowanie kulturami lokalnymi, mogą się stać środowiskiem, a często także stymulatorem komunikacji. W wielu przypadkach może to być szansą na unikanie wyłącznie dysfunkcji, konfliktów i zderzeń.

Właściwa komunikacja, która nie jest tylko przekazem, socjotechniką obliczoną na zmianę zachowania lub postawy obiektu oddziaływania, sama w sobie staje się twórczym elementem kultury. Wymienione wartości ukazują, iż w każdej z kultur komunikacja może stanowić sposób jej przekroczenia, o ile tylko zaktywizuje swoje najistotniejsze aksjomaty. Aksjologiczny model komunikacji pokazuje, w jaki sposób może ona przekroczyć działania opisywane modelami „wspólnoty doświadczeń", które zamykają niejako jej przestrzeń w systematyce kodu, który Basil Bernstein nazywał „kodem ograniczonym", sprowadzonym do tego, co znane, odtwarzane i nakierowane jedynie na siebie[104]. Transgresyjny charakter komunikowania nie jest jednak dziełem przypadku, zbiegiem okoliczności czy też ubocznym efektem niekontrolowanych procesów. Wręcz przeciwnie, jest rezultatem działania intencjonalnego, które respektuje przy tym podmiotowość zarówno własną, jak i innych uczestników interakcji.

---

[103] J. Heath, A. Potter, *Bunt na sprzedaż. Dlaczego kultury nie da się zagłuszyć*, tłum. H. Jankowska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2010.

[104] B. Bernstein, *Some Sociological Determinants of Perception. An Inquiry into Sub-Cultural Differences*, [w:] *Readings in the Sociology of Language*, ed. J.A. Fishman, Mouton & Co., The Hague–Paris 1970, s. 223–239. Basil Bernstein, *Kod rozbudowany i kod ograniczony*, tłum. K. Biskupski, [w:] *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. G. Godlewski, A. Mencwel, R. Sulima, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003, s. 135–141. Por. J. Bielecka-Prus, *Definiowanie sytuacji w procesie komunikowania według Basila Bernsteina a interakcjonizm symboliczny*, [w:] *Konstruowanie jaźni...*, s. 59–77.

Działanie poszczególnych komponentów w przedstawionym aksjologicznym modelu komunikacji i komunikowania, a więc także aktywizowanych wartości, przybiera jednak bardzo różną formę w zależności od rzeczywistego poziomu procesów komunikacyjnych o charakterystyce odmiennej jakościowo i strukturalnie.

IV. SZCZEBLE, POZIOMY I POTENCJAŁY KOMUNIKOWANIA

Wyodrębnienie odmiennych szczebli komunikowania pozwala lepiej rozpoznać zarówno ontologię, aksjologię, jak i antropologię rzeczywistości komunikacyjnej istotnej z punktu widzenia ograniczeń, ale i możliwości rozwojowych w komunikowaniu dziedzictwa kulturowego. Bardzo pomocny w odróżnieniu i opisaniu specyfikacji dynamiki procesów komunikacyjnych jest model poziomów komunikowania zaproponowany przez jednego z najwybitniejszych teoretyków i badaczy komunikacji masowej Denisa McQuaila przedstawiony w 1994 roku i omawiany w licznych publikacjach późniejszych[105]. Model ten wyróżnia kilka poziomów, które są w istocie rodzajami rzeczywistości interakcyjnej o odmiennych typach podmiotów. W dalszej części pracy zostaną one określone szczeblami dla odróżnienia od kolejnej gradacji na każdym ze szczebli definiowanych jako ich wewnętrznie wyodrębnione poziomy.

Pierwszy ze szczebli określił McQuail jako *intrapersonalny* lub wewnątrzosobowy, drugi jako szczebel komunikowania *interpersonalnego*, trzeci *grupowego*, czwarty *instytucjonalnego* i ostatni jako szczebel komunikowania *masowego*. Warto przeanalizować, co na każdym z tych szczebli ukazuje aksjologiczny model komunikowania z dodatkowym odwołaniem do koncepcji zakładających wielopoziomowość rzeczywistości osobowej i kulturowej człowieka, w tym wielopoziomowość rozwoju osobowości, procesów socjalizacyjnych i tożsamości kulturowej. Najbardziej inspirującą z tej perspektywy koncepcją wielopoziomowości w rozwoju kulturowym człowieka oraz interakcji społecznych jest teoria dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego[106]. W sposób bardzo analityczny pozwala ona odróżnić zarówno pasywne i hamujące, jak i rozwojowe,

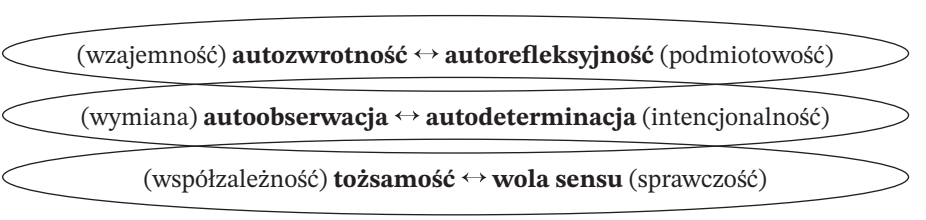
---

[105] D. McQuail, *Mass Communication Theory. An Introduction*, Sage Publication, London 1994.

[106] K. Dąbrowski, *Fazy i poziomy rozwoju psychicznego i trzy kształtujące go czynniki*, [w:] *Zdrowie psychiczne*, red. idem, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985 (wyd. III), s. 46–63.

transgresyjne aspekty komunikowania, także w odniesieniu do dziedzictwa kulturowego, ukazując jego odmienne funkcje i sposób rozumienia.

1) *Na pierwszym szczeblu działań komunikacyjnych*, które analizujemy w kategoriach intrapersonalnych, stają się one formą dialogu wewnętrznego lub „mowy wewnętrznej", jak określał to Lew Wygotski w swoich pionierskich, ale ciągle inspirujących studiach relacji mowy i myślenia[107]. Tym, co pozwala wyeksponować na pierwszym szczeblu w modelu McQuaila aksjologiczny model komunikowania, jest podmiotowość skierowana ku sobie, która sprawia, że powstała w ten sposób autorefleksyjność prowadzi do autozwrotności i swoistej wymiany refleksji i doświadczeń z samym sobą. Tak kształtowana autowymiana prowadzi z kolei do możliwości wartościowania siebie, a następnie do szczególnej formy intencjonalności, jaką są autodeterminacja i samookreślenie w złożoności życiowych uwarunkowań. Trzecia z wartości relacyjnych, którą w tym przypadku moglibyśmy określić jako współzależność w stosunku do siebie i reprezentująca ją tożsamość, jest owocem sprawczości płynącej z podmiotowości, która poprzez tworzoną w ten sposób wolę sensu pozwala zespolić się z poczuciem ciągłości osobowej (tożsamości), odnajdując wartości sensotwórcze wkomponowane w dynamikę rozwoju osobowości. Specyfikę wartości komunikacyjnych na intrapersonalnym szczeblu komunikowania obrazuje poniższy schemat.



Rys. 5. Wartości na intrapersonalnym szczeblu aksjologicznego modelu komunikacji

Szczególny charakter intrapersonalmego szczebla komunikacji każe oczywiście postawić pytanie o jego znaczenie w komunikowaniu dziedzictwa kulturowego. Wbrew pozorom znaczenie wartości i kompetencji komunikacyjnych związanych z intrapersonalnym szczeblem komunikowania ustawicznie rośnie ze względu na atomizację i indywidualizację wzorów kulturowych w różnicujących się środowiskach, gdzie „nakładają się" kultury i przestrzenie komunikacyjne. Problemy te są przedmiotem wielu badań psychologicznych, psycholingwistycznych i pedagogicznych ze względu na poważne konsekwencje socjalizacyjne,

[107] L.W. Wygotski, *Myślenie i mowa*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971.

rozwojowe i tożsamościowe, które przejawiają się w rosnącej liczbie kryzysów egzystencjalnych, konfliktach ról, a często w zagubieniu, a nawet autodestrukcji wynikającej z redukcji osobowych wymiarów uczestnictwa w rozpadającej się rzeczywistości człowieka[108]. Problemy te niemal bezpośrednio wynikają ze stosunku konkretnych osób do własnego dziedzictwa kulturowego oraz umiejętności radzenia sobie z jego wartościami w świecie własnych wyborów i tworzenia indywidualnej, co nie znaczy osobowej, drogi życia często na styku wielu kultur, ale przede wszystkim w obszarze własnej osobowości, tożsamości oraz integracji własnych potencjałów rozwojowych. Dlatego bliższa analiza wewnętrznych procesów komunikowania nakazuje odwołanie do koncepcji, które pokazują zarówno dysfunkcje, jak i dynamizmy wzrostu wymiaru osobowego człowieka w sytuacji komunikacji intrapersonalnej, która może prowadzić do aktywizacji wspomnianej autorefleksji i czynnej autodeterminacji.

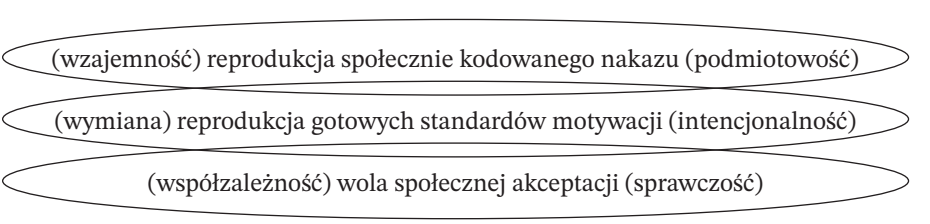
Perspektywą badawczą ujawniającą złożoność procesów interakcyjnych oraz ich konsekwencje już na szczeblu intrapersonalnym jest wspomniana teoria dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego. Jej przywołanie daje stosunkowo duże możliwości wskazywania odmiennych aspektów i konsekwencji procesów komunikacyjnych na wszystkich wyróżnionych szczeblach oraz unikania redukcyjnych uogólnień, częstych w większości modeli komunikowania oraz w rozumieniu dziedzictwa kulturowego. Teoria ta inspiruje zarówno do pogłębionych analiz wielu zagadnień szczegółowych, interdyscyplinarnego łączenia dyscyplin, ale także projektowania działań w wymiarze prakseologicznym. Istotą wartości, jaką stwarza transgresyjny model osobowości Dąbrowskiego w analizie procesów komunikowania, jest ukazanie jakościowych odmienności poszczególnych poziomów komunikowania na każdym z wyróżnionych szczebli oraz ich rozwojowych konsekwencji. Bezpośrednio dotyczą one prawidłowości, ale i możliwości, jakie tkwią w komunikowaniu dziedzictwa. W ten sposób aksjologiczny model komunikowania odniesiony do kolejnych szczebli procesu oświetla cały zakres potencjalnych i realnych dynamizmów, charakteryzujących spektrum doświadczeń we współczesnym świecie interakcji osób i kultur. Ich osobowe, ale i wspólnotowe podmioty stoją przed problemem nie tylko rozpoznania i przekazania, ale w różnym stopniu moderowania, dzielenia się i przetwarzania swego dziedzictwa. Koncepcja Dąbrowskiego pokazuje, jak diagnozować te procesy, odnajdywać w nich witalne cechy, redukować zagrożenia, ale i stymulować twórcze aplikacje.

---

[108] M. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005.

Pierwszy z wyróżnionych przez Dąbrowskiego poziomów, nazwany przez niego poziomem „integracji pierwotnej", jest w istocie poziomem największego skonwencjonalizowania aktywności kulturowej człowieka i może być określony jako poziom automatyzmów funkcjonalnych o najniższej autorefleksyjności, świadomości kulturowego warunkowania postaw i reguł kulturowych identyfikacji. Wyodrębnione w aksjologicznym modelu komunikowania wartości – w tym te, które charakteryzują szczebel intrapsychiczny – różnicują się znacząco. Dlatego warto zarówno na szczeblu inrapersonalnym, jak i na innych szczeblach dokonać odrębnej, bardziej analitycznej obserwacji.

Na wskazanym poziomie integracji pierwotne autozwrotność i autoobserwacja kierują się kanonami i kryteriami całkowicie kodowanymi społecznie, które reprodukują wzory przyjęte w konkretnej społeczności, eliminując w istocie autorefleksyjność i uwewnętrzniając zewnętrznie narzucane kierunki autodeterminacji. Dlatego wzajemność i wymiana nie prowadzą do podmiotowości – ze względu na przyjmowanie gotowych wzorców motywacji – a intencjonalność jest formą społecznego nakazu, egzekucji norm i zachowań uznawanych za oczywiste, jedynie „naturalne" i wewnętrznie obligujące. Współzależność w stosunku do siebie przyjmuje formę nie tyle tożsamości, ile autoidentyfikacji o z góry konwencjonalnie określonej regule, która prowadzi do równie pasywnie przejętej zasady sprawczości, sprowadzonej do wykonawstwa przyjętych społecznie instrukcji. Wola sensu redukuje się do woli społecznej akceptacji. Poziom integracji pierwotnej, nawet na szczeblu intrapersonalnego szczebla komunikacji, zamyka ją w strukturze wewnętrznych partykularyzmów, wykluczając rozwojowe funkcje komunikacji. Poziom ten może być opisany za pomocą schematu na rysunku 6.

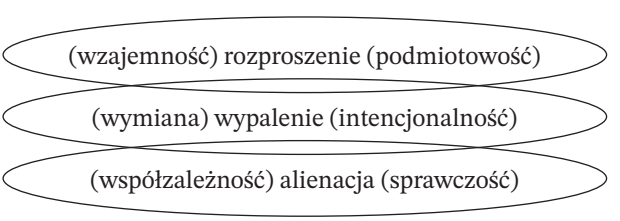


Rys. 6. Poziom automatyzmów funkcjonalnych na intrapersonalnym szczeblu komunikowania

Dopiero przełamanie, a więc pozytywna dezintegracja skostniałych wzorców komunikowania, może otworzyć na potencjały kryjące się w kolejnych poziomach rozwoju osobowości i kompetencji komunikacyjnych. Nie dzieje się to jednak w warunkach rozwojowego komfortu, bez znaczących ofiar i trudu.

Autozwrotność i autoobserwacja popadają w ahierarchiczną dysharmonię wzorów i obiektów obserwacji. To, co uznawane jest w sobie za „niższe", miesza się z tym, co uznawane jest za „wyższe", to, co „czynne", miesza się z tym, co „bierne", a w konsekwencji autorefleksyjność nie wychodzi ze stanu poznawczej entropii i aksjologicznej hybrydy, a autodeterminacja popada w nieskoordynowaną wielość intencji. Rozproszenie rozpoznawalnych celów działania powoduje swoiste „wypalenie" woli sensu i zanik jakiejkolwiek motywacji dialogu. Dlatego poziom ambiwalencji i ambitendencji w strukturze procesów komunikacyjnych przynosi wiele dramatycznych dysfunkcji i zagubienia, ale jest koniecznym przewrotem w strukturze wartości i procesów życia intrapersonalnego, choć nie bez znaczenia jest przyczyna owej dezintegracji. Jeśli jest to wizja nowej i doskonalszej rzeczywistości, wyjście z negatywnych konsekwencji procesów dezintegracyjnych będzie łatwiejsze. Jeśli jest to wypalenie zasobów aksjonormatywnych i zwyczajny zanik woli działania, przejście do kolejnych poziomów rozwoju może się okazać trudne.

Skrócony opis charakteru wartości komunikacyjnych na poziomie ambiwalencji szczebla intrapersonalnego daje rysunek nr 7.

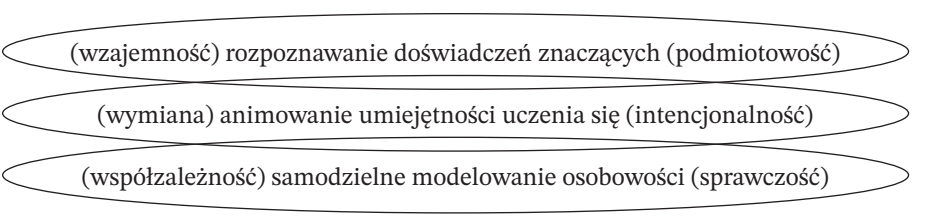


Rys. 7. Poziom ambiwalencji i ambitendencji intrapersonalnego szczebla komunikowania

Niestety zatrzymanie się na tym poziomie transformacji wewnętrznej jest z wielu względów możliwe i nie musi prowadzić do animacji dynamizmów rozwojowych, ale do licznych patologii i alienacji, które odcinają od zasobów dziedzictwa kulturowego i uniemożliwiają wykorzystanie go jako zasobu aksjologicznego. Poszukiwanie bodźców, stymulatorów i akceleratorów, które są w stanie uruchomić zdarzenia o charakterze transformującym na poziomie ambiwalencji, jest zadaniem, które od dawna pragną podjąć środowiska naukowe, kulturotwórcze i społeczne na przestrzeni znanej nam historii kultury, gromadząc stosowną wiedzę, metodykę i doświadczenie. Współczesność znalazła się jednak w sytuacji, w której umiejętności komunikowania ukazują swoją większą niż dawniej rolę, a dzielenie się i rozumienie dziedzictwa poszczególnych kultur staje się nakazem coraz bardziej nasilonych interakcji. Na każdym ze szczebli piramidy komunikacyjnej konieczne jest więc zainteresowanie walorami kolejnych poziomów

kompetencji komunikacyjnych, które prowadzą do aktywizowania dynamizmów opisanych przez Dąbrowskiego na trzech kolejnych, następujących po sobie poziomach. Są to: poziom dezintegracji wielopoziomowej spontanicznej, która może być określona jako ujawnianie potrzeb sensu; poziom dezintegracji wielopoziomowej zorganizowanej, która jest zdecydowanym działaniem na rzecz samorozwoju; poziom integracji wtórnej – najbardziej rozwinięty i rzadko osiągany – który jest świadomie rozpoznanym ideałem procesów rozwojowych.

W formie syntezy warto zauważyć, iż wszystkie wartości na trzech ostatnich poziomach procesu komunikowania, także na szczeblu intrapersonalnym, nabierają zdecydowanie prorozwojowego charakteru. Autozwrotność i autoobserwacja dokonują rozpoznania doświadczeń wewnętrznie znaczących, a tożsamość jako forma poczucia osobowej ciągłości dojrzewa do twórczych manifestacji. Autoobserwacja wspierana ożywioną podmiotowością sprawia, iż autorefleksyjność i autodeterminacja pozwalają każdej z osób na „wybieranie siebie" jako swoisty rodzaj „zadania" o wyraźnie obranych celach[109]. Procesy te obrazuje poniższy schemat.



Rys. 8. Synteza prorozwojowych poziomów intrapersonalnego szczebla komunikowania

Komunikowanie dziedzictwa staje się w tej sytuacji rzeczywistą formą pracy wewnętrznej, zdolnej do otwierania i przebudowywania horyzontu wartości rdzennych odnajdywanych w przestrzeni symbolicznej własnej osobowości, która nie jest prostym mechanizmem porządkowania i przetwarzania doświadczeń[110].

2) *Na drugim szczeblu działań komunikacyjnych*, które analizujemy, ale i realizujemy w kategoriach interpersonalnych, wartości komunikacyjne stają się bardziej intersubiektywne, wchodzą w uspołeczniony świat relacji, co sprawia, że

---

[109] L. Korporowicz, *Edukacja jako interakcja. Rozwojowe dylematy współczesnego społeczeństwa wiedzy*, [w:] *Kierunki rozwoju edukacji w zmieniającej się przestrzeni społecznej*, red. A. Cudowska, *Księga jubileuszowa dedykowana profesorowi doktorowi habilitowanemu Michałowi Balickiemu*, TransHumana, Białystok 2011, s. 453–457; idem, *Tożsamość wyobrażona*, [w:] *Róża Wiatrów Europy. O środkowoeuropejskiej tożsamości kulturowej*, red. A. Tyszka, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999.

[110] T. Kobierzycki, *Jaźń i tożsamość. Studia z filozofii człowieka*, Wydawnictwo Muza, Warszawa 2012.

zaczynają bardziej podlegać oddziaływaniom społecznym[111]. Umiejętności interakcyjne, szczególnie w środowisku wielokulturowym, przenoszą się z obszaru doświadczenia wewnętrznego i wysiłku związanego z budowaniem czy też transformowaniem indywidualnych tożsamości osób w sferę relacji międzyludzkich, moderowania sposobu ich wzajemnego postrzegania, ale także dzielenia się swoim kapitałem kulturowym. Szczebel ten wykazuje wiele analogii do tego, co Piotr Sztompka określił „przestrzenią międzyludzką", z dystansem odnosząc się do ontologii bytu grupowego i uznając „przestrzeń międzyludzką grupową" jedynie jako konfigurację relacji jednostkowych.

Sztompka pisze:

> Teza pierwsza i najważniejsza dotyczy pojmowania społeczeństwa. Społeczeństwo w tym ujęciu to ani zbiór pojedynczych ludzi, ani jakaś mityczna całość ponadjednostkowa. Społeczeństwo to jest wszystko to, co dzieje się pomiędzy ludźmi [podkr. – P.S.]. Inaczej: relacje międzyludzkie w nieustannym przekształcaniu się, w procesie stawania się. W mocnym sensie ontologicznym nie ma w społeczeństwie nic oprócz jednostek działających w relacjach z innymi jednostkami, czyli realizujących praktyki społeczne w warunkach stworzonych przez działania i relacje innych jednostek, czyli praktyki społeczne poprzedzające lub równoległe. Wszystko inne – grupy, wspólnoty, organizacje, instytucje, państwa narodowe – to tylko krystalizacje, petryfikacje, kodyfikacje, utrwalone ślady takich powiązanych relacjami działań (...)[112].

Z tak sformułowanego stanowiska ontologicznego można wysnuć wniosek, że w społeczeństwie jako przestrzeni międzyludzkiej, a więc wyłącznie tym, co dzieje się pomiędzy ludźmi, nie istnieją sami ludzie ani wytwory tych relacji. Tym bowiem, co je tworzy, jest jedynie, to, co jest „pomiędzy". To tak, jakby stwierdzić, że kultura to tylko relacje międzykulturowe. Trudno oprzeć się wrażeniu, że jest to bardziej mistyczne niż „całość ponadjednostkowa". Trudno też wyobrazić sobie, jak istnieją „krystalizacje, petryfikacje i ślady". Co tworzy ich byt? Nie są to bowiem byty pomiędzy czymkolwiek, co istniałoby w sposób inny niż relacyjny. Trudno także zdefiniować różnicę pomiędzy tym, co Sztompka uznaje za przestrzeń międzyludzką indywidualną i grupową, skoro grupa to także jedynie ślad relacji pomiędzy jednostkami. Same jednostki, pozostające – jak się wydaje – poza społeczeństwem, nie są zresztą bytami zbyt twórczymi, a ich podmiotowość

---

[111] T. Paleczny, *Interpersonalne stosunki międzykulturowe*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, *Varia Culturalia*.

[112] P. Sztompka, *Kapitał społeczny. Teoria przestrzeni międzyludzkiej*, Wydawnictwo „Znak", Kraków 2016, s. 333.

także budzi wiele zastrzeżeń. Atrybuty te przysługiwałyby wyłącznie relacjom, które urastają do roli superkreatora:

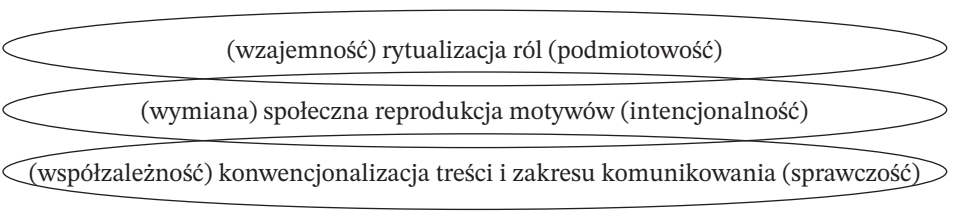
> Centralne dla teorii pojęcie „przestrzeń międzyludzka" ma dwa warianty. W wariancie indywidualnym oznacza relacje społeczne, w jakich pozostaje (pozostawała, pragnie pozostać) jednostka z innymi jednostkami i jest niepowtarzalną właściwością społeczną (relacją właśnie) charakteryzującą każdego człowieka. Pozostawia ona trwały ślad w jaźni (osobowości) jednostki. Jest czynnikiem sprawczym wszystkiego, co w nas ludzkie. W mocnym sformułowaniu (...): jesteśmy tym, co otrzymaliśmy od innych, których spotkaliśmy w życiu [podkr. – P.S.].
> W wariancie kolektywnym przestrzeń międzyludzka oznacza sumę relacji wiążących członków zbiorowości[113].

Jednym słowem, źródłem nas samych, tego, co w nas ludzkie, a więc i naszego człowieczeństwa, są inni ludzie. Z wielu względów mielibyśmy zastrzeżenia do takiej tezy, a wręcz chcielibyśmy się od niej mocno odizolować, jeśli zależy nam na własnej podmiotowości, ale przede wszystkim na byciu w zgodzie z ważnym dla nas systemem wartości. W wariancie kolektywnym pragnienie to może dalece wykraczać poza jakąkolwiek „sumę" naszych dotychczasowych doświadczeń, a nawet mocno się jej przeciwstawiać. Nader często, szczególnie w sytuacjach intencjonalnych transgresji, wymaga to odwołania się do zdolności komunikowania swojego dziedzictwa. Aksjologiczny model komunikowania interpersonalnego w pełny sposób eksponuje znaczenie kategorii *communicare* jako działania twórczego, także wówczas, gdy odbywa się na szczeblu interpersonalnym. Aby jednak zrozumieć, dlaczego relacje te wykazują się zróżnicowanym typem motywacji, dlaczego selektywnie odnoszą się do tego, „co otrzymują od innych", konieczna jest identyfikacja odmienności w sposobie i treści ich realizacji wynikła z charakterystyki wskazanych przez Dąbrowskiego poziomów.

Na poziomie automatyzmów funkcjonalnych wartość wzajemności i wymiany przybiera konwencjonalną formę rytualnych niemal wzorców zachowania o powtarzalnym, skodyfikowanym charakterze. Rytualizacja relacji przenosi się w równie zamknięte formy współzależności w postaci powszechnie znanych ról społecznych i obyczajowych wkomponowanych w niezmienną strukturę stosunków władzy, zachowań symbolicznych, religijnych i językowych. Redukują one praktycznie samodzielność i podmiotowość uczestników procesu komunikowania, sprowadzając ich do aktorów odtwarzających wspomniane już role o konwencjonalnie przypisanych intencjach oraz zwyczajowo oczekiwanej sprawczości.

[113] *Ibidem*, s. 334.

Komunikowanie dziedzictwa jest w tej sytuacji ograniczone do tej samej wspólnoty o rozpoznawalnym doświadczeniu. Nic, co wychodzi poza swoistą mechanikę reprodukcji kodu i co nie znajduje się w dobrze znanym repertuarze treści, nie może wkroczyć w dynamikę interakcji, pozostaje nierozpoznawalne w swojej intencji i równie nieokreślonym celu. Taki poziom komunikowania stanie się bardzo niesprawny w sytuacji najmniejszego nawet różnicowania kompetencji kulturowych jego uczestników, a więc w coraz bardziej aktywnych procesach mobilności i dywersyfikacji kultur. Jego logikę opisuje poniższy schemat.



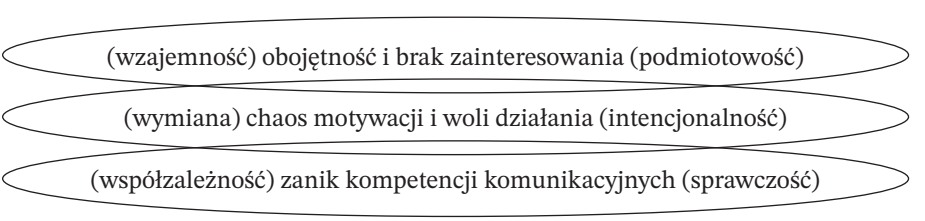
Rys. 9. Poziom automatyzmów funkcjonalnych na interpersonalnym szczeblu komunikowania

Wielkie i często zdepersonalizowane procesy społeczne, przenosząc się na poziom interpersonalny, spotykają się z nieumiejętnością rozwiązania problemów, które wymagają czegoś więcej niż powielania kulturowych wzorców komunikowania, nie mówiąc już o odnalezieniu możliwości rozwojowych. Nie bez przyczyny niemal wszelkie formy i dziedziny „interwencji" powstające na tym szczeblu interakcji dysfunkcje wskazują, iż jest to coraz bardziej kluczowe wyzwanie współczesnych społeczeństw wielokulturowych, które nie mogą odtwarzać wzorców społeczności monokulturowych. Co jednak ważne, nie wystarczy intensyfikacja działań w zakresie edukacji czy zarządzania wielokulturowego. Przełamanie braku kompetencji komunikacyjnych wymaga działań o charakterze *międzykulturowym*, które wskażą drogi przełamywania barier komunikacyjnych oraz tego, co musi po tym nastąpić, a więc uczenia się, dzielenia bardzo zróżnicowanym dziedzictwem i wypracowywania nowych form tożsamości, radzenia sobie z relatywizmem norm w maszynerii globalnego „przemiału".

Z tych to powodów rozbicie poziomu automatyzmów funkcjonalnych poprzez procesy dezintegracyjne jest rozwojową koniecznością, choć powoduje przykre na szczeblu interpersonalnym doświadczenia. Poziom ambiwalencji i ambitendencji powoduje zanik wartości relacyjnych, wzajemność przeistacza się albo w obojętność i brak zainteresowania, albo też w jednostronne techniki wpływu, dominacji i podporządkowania, które dalekie są od zachowania podmiotowości, a czasem i godności zaangażowanych w nie osób. Wymiana staje się przypadkowa oraz traci ukierunkowanie, a przede wszystkim ważną w komunikowaniu

intencjonalność, zorientowanie na realizację wspólnych celów, na możliwość ubogacenia własnego świata doświadczeń poprzez rozpoznanie, rozumienie i dzielenie się nowym typem wartości, doświadczeń czy choćby wrażeń i sugestii. Na poziomie dezintegracji brak poczucia więzi i współzależności redukuje wolę aktywnego podejmowania działań komunikacyjnych, co prowadzi do faktycznego zaniku efektywności i skuteczności komunikacji oraz jej interakcyjnego efektu. Aksjologiczny model komunikowania ukazuje głębokie dysfunkcje, a wręcz patologie komunikacji na poziomie ambiwalencji i oczywistą w tej sytuacji barierę w komunikowaniu dziedzictwa ze wszystkimi tego konsekwencjami. Upadek tożsamości wspólnot niszczy możliwości redefiniowania i negocjowania tożsamości na szczeblu interpersonalnym, wykraczających poza partykularne granice własnego świata. Niestety stany takie są bardzo realną rzeczywistością w relacjach w obszarze stosunków osobistych, ale także w małych grupach nieformalnych, w grupach pracowniczych, zespołach zadaniowych, czy nawet w praktyce komunikacyjnej osób funkcyjnych, menedżerów, liderów, a nawet przywódców ruchów i organizacji społecznych.

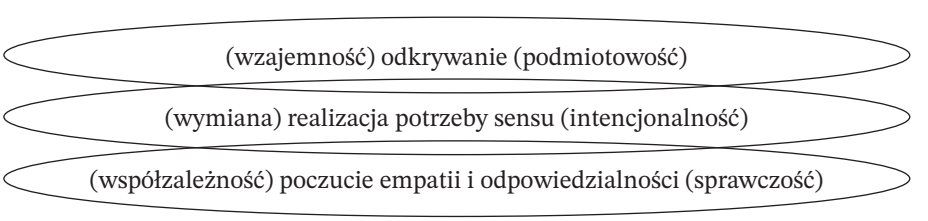
Umiejętność trafnej diagnozy tego typu poziomu w relacjach interpersonalnych oraz wskazanie sposobu ich przełamania są ważnymi zadaniami wielu nauk społecznych i humanistycznych. Sytuację ambiwalencji wartości i kompetencji komunikacyjnych szczebla interpersonalnego przedstawia schemat na rysunku 10.



Rys. 10. Poziom ambiwalencji na szczeblu komunikacji interpersonalnej

Tkwienie w tak zablokowanym rozwojowo stanie interakcji powinno być przedmiotem usilnych zabiegów naprawczych, które mogą tolerować tego typu sytuację jako fazę przejściową w ciągu działań transgresyjnych zmierzających do animacji wartości obecnych na kolejnych poziomach aksjologicznego modelu komunikowania. Za Dąbrowskim traktować je można jako zdecydowanie prorozwojowe. Podobnie jak w analizie intrapersonalnego szczebla komunikowania ich łączna charakterystyka, pomimo wielu różnic w opisie zaawansowania poszczególnych dynamizmów rozwojowych, ukazuje radykalną zmianę sposobu aktualizacji zarówno relacyjnych, jak i logotwórczych wartości komunikowania.

Po pierwsze, przywrócone zostaje zainteresowanie inną osobą lub osobami zarówno ze względu na ich cechy własne, jak i na percepcję, ocenę i stosunek do osoby zainteresowanej. Przywrócenie zainteresowania wzajemnością prowadzi do bardzo ważnego ukierunkowania działań komunikacyjnych, które dopiero teraz mogą realizować sens *communicare*, a więc respektować wzajemną podmiotowość ich uczestników wraz z zakresem ich osobowego doświadczenia w jego unikalności, godności, ale i inspiracji w animowaniu doświadczeń własnych. To z kolei prowadzi do aktualizacji wartości, jaką może stanowić ich wymiana. Jest ona kierowana świadomą intencją poszerzenia osobowej przestrzeni każdego z podmiotów. Odkrywana w ten sposób współzależność nie staje się uzależnieniem i ograniczeniem, ale rodzajem aktywnego przetworzenia i zaangażowania w rozpoznawanie dziedzictwa kulturowego innych osób, którego elementy mogą stać się wartością osobowości własnej. Na tych poziomach komunikowanie może prowadzić do wewnętrznie kierowanej korekty w odniesieniu do stereotypowego obrazu dziedzictwa środowisk nieznanych, przekształcania własnych kompetencji kulturowych, uruchomienia potrzeb realizacji odkrywanego sensu, uwolnienia poczucia wartości przekraczających uwarunkowania kultury własnej, uruchomienia potrzeby odpowiedzialności, autentyzmu, empatii oraz bardziej prawdziwego imperatywu woli w poszukiwaniu form dialogu międzykulturowego. Rozwojowe dynamizmy komunikacji na poziomach prorozwojowych obrazuje kolejny schemat.



Rys. 11. Rozwojowe poziomy interpersonalnego szczebla komunikowania

Nowe wyzwania, jakie stawia przed swoimi uczestnikami proces komunikowania, pojawiają się na kolejnym szczeblu, który czyni podmiotami grupy, i choć ontologiczna odrębność bytu społecznego nakazuje ostrożność w przenoszeniu analogii podmiotów osobowych, powiązanie obu tych szczebli jest istotne i ujawnia nowe możliwości w procesie komunikowania dziedzictwa.

3) *Trzeci szczebel komunikowania* określony został przez McQuaila jako grupowy. Podmiotami interakcji są w tym przypadku już nie osoby, a tym bardziej jednostki, które działają w perspektywie znacznie większego zindywidualizowania, a grupy. Warto zauważyć, że szczebel ten nie daje się zredukować do rzeczywistości interakcyjnej pomiędzy jednostkami, a więc przestrzeni międzyludzkiej,

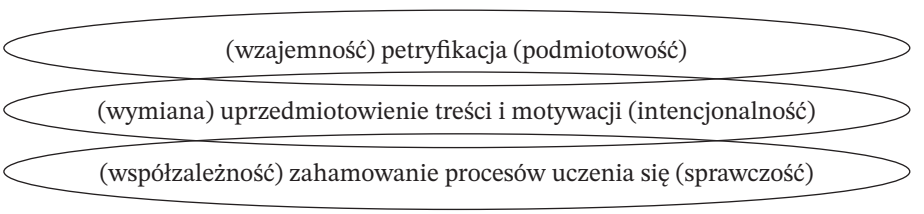
nawet – jak określa to Sztompka – w wymiarze kolektywnym. Ontologia bytu grupowego zdaje sprawę z tej szczególnej realności, którą tworzy właśnie grupa, i to nie tylko poprzez sekwencje relacji pomiędzy ludźmi, a szczególnie jednostkami, ale poprzez obecność istotnych artefaktów owych relacji, mających charakter ponadpartykularny, które tworzą wspólnoty i kolejne artefakty w postaci kultur wraz z ich intersubiektywnymi, często zobiektywizowanymi wytworami. Wydzielony więc przez McQuaila szczebel grupowy, jak również – w dalszej perspektywie – szczebel instytucjonalny ukazują realność przestrzeni międzyludzkiej w kontekście innych obiektów niż poszczególni ludzie oraz ich relacje. To właśnie kultury wytworzone przez grupy – jako szczególne formy integracji doświadczeń, relacji oraz ich materialnych i niematerialnych wytworów, jak systemy znaczeń, wartości i uporządkowane, obdarzone sensem wzory działania – materializują relacje, bez których pozostałyby jedynie abstrakcją.

Podobnie jest w analizie szczebla interpersonalnego, gdzie interakcje grupowe, a poprzez grupy także międzykulturowe, mogą przybierać najzupełniej odmienne formy i realizować niemal sprzeczne warianty tych samych wartości. Teoria dezintegracji pozytywnej po raz kolejny wspomaga ich analityczne odróżnienie i wskazuje na praktyczne implikacje w dziedzinie komunikowania dziedzictwa kulturowego.

Na poziomie integracji pierwotnej interakcje komunikacyjne szczebla międzygrupowego i tym samym międzykulturowego przebiegają według wysoce skonwencjonalizowanych reguł. Odtwarzają one w istocie zarówno dobre, jak i złe praktyki, nie zmieniając sytuacji, kanałów i treści, które powielają. Interakcje te pozostają w obrębie tych samych granic przestrzeni komunikacyjnej, konserwując kierunki, sposoby oraz istniejące podziały. Granice te mogą być dalece niewystarczające w sytuacji narastającej mobilności i różnicowania kultur. Podobnie jak w przypadku szczebla interpersonalnego, rytualizacja interakcji przenosi się na podmioty zbiorowe, ale znajduje swoje intersubiektywne konotacje i umacniana jest szeregiem wzajemnych stereotypów zarówno o pozytywnym, jak i negatywnym charakterze. Dzielenie się, obrazowanie i objaśnianie dziedzictwa może się realizować jedynie w uznanej, zaakceptowanej i powszechnie znanej formie. Pojęcie petryfikacji, a więc skostnienia, zamknięcia i społecznej instytucjonalizacji, najlepiej opisuje typ wartości relacyjnych i fundamentalnych uczestników komunikacji. Właściwa dla komunikacji wymiana zostaje ograniczona do treści dobrze rozpoznanych, które gwarantują „bezpieczeństwo" relacji odtwarzanych poprzez proces komunikacyjny, rutynowe kanały przekazu i reprodukcję stosunków władzy. Odtwarzają także zadawnione osie konfliktów wraz z zasobami ożywiających je intencji i powiązanych z nimi celów.

Wzory komunikowania międzykulturowego na poziomie integracji pierwotnej nie dają w istocie szans na uczenie się czegokolwiek, co wykracza poza istniejące

zależności grup i właściwych im kultur, nie zmieniając niczego w ich modelach i praktyce sprawczości. Komunikacja zostaje powielona bez względu na to, czy ma charakter czynny czy bierny, jest przyczyną agresji i dominacji czy wycofania i alienacji. Komunikowanie dziedzictwa nie może realizować swoich twórczych, transgresyjnych potencjałów i jest wplecione instrumentalnie w strukturę i dynamikę relacji społecznych wyznaczanych przez inne czynniki sprawcze w sferze polityki, ekonomii czy też zaszłości historycznych. Dominujący model wartości na analizowanym poziomie opisuje poniższy schemat.



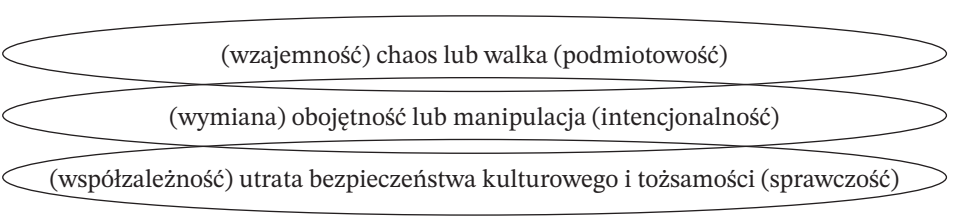
Rys. 12. Poziom automatyzmów funkcjonalnych na szczeblu komunikacji grupowej

Uruchomienie dynamizmów rozwojowych, które uwolnią zarówno potrzeby, jak i realnie dokonujące się procesy, jest warunkiem nowych postaw, wzorców kompetencji i typów pamięci kulturowej, a więc już nie tylko osób, ale także grup społecznych, które stają się podmiotami komunikowania.

Powielane na poziomie ambiwalencji i ambitendencji struktury relacji, konwencjonalne typy powiązań i reguł wzajemności zostają rozbite, co nie oznacza bynajmniej, iż uczestnicy tych procesów zyskują na swojej podmiotowości. Wprost przeciwnie, ogarnia ich chaos przypadkowych powiązań, które są efektem doraźnej i sytuacyjnej pozycji poszczególnych grup. Stosunki dominacji i podporządkowania mieszają się wzajemnie, ustępując na innych polach relacji podległości czy wręcz zniewolenia, tak jak w przypadku grup etnicznych w warunkach wojny domowej, co obserwujemy w wielu regionach współczesnej Afryki. Komunikowanie dziedzictwa jest tu praktycznie niemożliwe ze względu na dezintegrację nie tylko sposobów i form komunikowania, ale przede wszystkim ich faktycznych podmiotów, które zatraciły postać rozpoznawalnego wspólnotowo bytu lub które są jedynie w stanie walki, czasami walki o przetrwanie. Sytuacja utraty możliwości komunikowania dziedzictwa ma na tym poziomie także bardziej ukryte formy. Pojawiają się one w sytuacji ostrych podziałów politycznych, radykalnej różnicy zdań w kwestii wartości rdzennych konkretnych grup jako dobra wspólnego czy też w sytuacji intencjonalnej manipulacji treścią dziedzictwa. Zanik możliwości komunikacyjnych pojawia się także na skutek dezintegracji rozpoznawalnych form współzależności grup, szczególnie współzależności o charakterze kooperacyjnym i wspólnotowym. Zarówno wzajemne zwalczanie

się, jak i brak zainteresowania osłabia sprawcze siły komunikowania, a jeśli zjawiska te połączymy z utratą intencjonalności i podmiotowości w relacjach międzygrupowych, to kryzys interakcyjny przynosi wyłącznie negatywne rezultaty. Zjawiska takie obserwujemy często w sytuacji walki politycznej konkurujących, a często nawet zwalczających się partii i środowisk politycznych przekształcających się w swoiste *quasi*-klany i destruujących współczesne państwowości. Niestety przejawia się on na wiele sposobów w czasie tzw. kryzysu migracyjnego, jaki dotknął współczesną Europę, czy też w dyskursie politycznym współczesnej Ameryki, ze szkodą dla wszystkich jego uczestników. Stan taki ujawnia się także, gdy wspomniane klany wchodzą w stan wojny kulturowej, podporządkowując sobie istotne funkcje aparatów państwowych, systemów edukacji, praworządności i wymiaru sprawiedliwości[114]. Stany ambiwalencji dyskursu społecznego na szczeblu relacji międzygrupowych osłabiają rzeczywistą kondycję dziedzictwa kulturowego jako wartości konsolidującej, poddawanej najzupełniej świadomej destrukcji w celu realizacji zmanipulowanych celów politycznych. W warstwie językowej przejawia się to w postaci wulgaryzacji języka, otwartej mowie nienawiści, nietolerancji religijnej czy też destrukcji symboli kanonu kultury narodowej. Procesom tym towarzyszy chaos i zamęt pojęciowy, który myli takie kategorie jak patriotyzm i szowinizm, obojętność i tolerancję, demokrację i anarchię.

Z wielu względów możemy stwierdzić, że wyjście z tego stanu jest prawdziwym wyzwaniem cywilizacji europejskiej XXI wieku, choć z pewnością zaważy ono na jej przyszłości. Krytyczny stan poziomu ambiwalencji i ambitendencji obrazuje rysunek 13.



Rys. 13. Poziom ambiwalencji i ambitendencji na szczeblu komunikacji grupowej

Interesującym przykładem sytuacji, która na szczeblu komunikowania grupowego, choć z elementami komunikacji organizacyjnej, jest stan dyskursu politycznego pomiędzy grupami reprezentującymi odmienne typy kultury politycznej w pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku. Marek

[114] E. Wiącek, *Wojny kulturowe*, [w:] *Studia kulturowe*, s. 167–190; J.D. Hunter, *Culture Wars. The Struggle to Defend America*, Basic Books, New York 1991.

Czyżewski nazywa ten typ fazy przemian w polskim procesie publicznego komunikowania się „rytualnym chaosem", a więc połączeniem rytuałów komunikacyjnych z fazą ich dramatycznej ambiwalencji na skutek dokonujących się zmian politycznych, mentalnych i kulturowych[115]. Stan ten w jeszcze większym stopniu obserwujemy w latach 2023 i 2024. Z wielu względów przypomina to współczesne procesy komunikowania pomiędzy odmiennymi typami kultur politycznych, które popadają w sytuację nazywaną wojnami plemion politycznych ze względu na znaczny stopień rytualizacji języka, argumentacji i zamykania dyskursu w nienegocjowalne ramy odniesień.

Jak pisze Czyżewski:

> (...) od roku 1993 narastać zaczęła polityczna polaryzacja społeczeństwa, odpowiadająca polaryzacji sceny politycznej, z jednej strony nadal silny, choć wewnętrznie skłócony obóz Solidarności, z drugiej obóz postkomunistyczny (...) W obszarze wzajemnych wpływów między opinią publiczną i sceną polityczną coraz wyraźniej zaznaczał swoją obecność rytualny chaos. Mówiąc skrótowo: rytualny chaos polega na tym, że świadek sporów na scenie politycznej lub w środkach masowego przekazu odnosi nieodparte wrażenie, że porozumienie między przeciwstawnymi stronami jest z gruntu niemożliwe, a stronom tym nie chodzi o nic więcej, aniżeli o nagłaśnianie własnych racji. Tym samym postrzegane przez odbiorcę strukturalne cechy tego typu przebiegów komunikacyjnych – ich systematyczny bezład i bezkonkluzyjność, w skrócie chaos – stają się istotnym metakomunikowaniem, a wobec wewnętrznej sprzeczności i nieczytelności całości przekazu, także głównym komunikatem docierającym do odbiorcy. Towarzyszy temu rytualizacja dyskursywnych zachowań[116].

Zważywszy na fakt, iż od roku 1993 minęło już ponad trzydzieści lat, a charakterystyka procesu przybiera jedynie na sile, wszystko wskazuje, iż dyskurs polskich środowisk, a można powiedzieć „plemion" politycznych, nie wychodzi z poziomu ambiwalencji i nie staje się dynamiką dezintegracji pozytywnej, nie wyrasta w kierunku dynamizmów rozwojowych, tylko popada w chroniczne

---

[115] M. Czyżewski, *W stronę teorii dyskursu publicznego*, [w:] *Rytualny chaos. W stronę dyskursu publicznego*, red. M. Czyżewski, S. Kowalski, A. Piotrowski, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010, s. 49–120. Przedstawiona koncepcja nie ma charakteru uniwersalnego modelu dyskursu publicznego, ponieważ odnosi się do procesów, jakie miały miejsce w polskiej kulturze politycznej po roku 1989, ale z wielu względów zawiera inspirujące analogie z opisywanymi cechami poziomów komunikowania na szczeblu grupowym, szczególnie w omawianej fazie „rytualnego chaosu".

[116] *Ibidem*, s. 59.

niemal symptomy patologii. Elementy psychologiczne, stany emocjonalne i siła percepcyjnych „przed-sądów" zasłaniają niemal całkowicie merytoryczne walory dyskursu. Czyżewski nazywa ten stan „uwiedzeniem" uczestników interakcji.

> Zjawisko „uwiedzenia" w polskiej sferze publicznej nasila się pod wpływem – charakterystycznego dla społeczeństw współczesnych – wzrostu znaczenia medialnego dyskursu politycznego (czyli medialnego dyskursu elit symbolicznych, w tym m.in. polityków) kosztem tradycyjnego dyskursu polityki (czyli publicznego dyskursu uprawianego przez polityków z racji ich politycznych funkcji), a także pod wpływem narastania zjawisk „uwodzenia" i cichego dyktatu mas w kulturze globalnej[117].

Warto jednak zwrócić uwagę na coraz częściej artykułowane przejawy narastającego kryzysu zaufania do elit politycznych, ujawniania ich społecznego wyalienowania, udziału w destrukcyjnych mechanizmach korupcji społecznej i dwoistości kryteriów sprawiedliwości społecznej. Świadomość tego typu procesów przenosi się na postrzeganie dyskursu publicznego. Z tego punktu widzenia interesujące jest w koncepcji Czyżewskiego wyodrębnienie tzw. sytuacji problematycznej, która „wiąże się (...) z zakwestionowaniem dotychczasowych instytucjonalnych, prawnych, gospodarczych i ideologicznych podstaw porządku społecznego oraz brakiem zgody co do kierunków rozstrzygnięć odnoszących się do nowej, reorganizowanej rzeczywistości"[118]. Jednym z wariantów tej sytuacji jest „dramat społeczny", który w całokształcie mechanizmów dyskursu publicznego przynosi efekty destrukcyjne, ale zawiera w sobie pierwiastki zmiany, które przy właściwym ich rozpoznaniu mogą dawać nadzieję na – tak istotne w teorii Dąbrowskiego – dynamizmy rozwojowe. Powołując się na koncepcje Victora Turnera, który w praktykach rytualizacji społecznych dostrzegał nie tylko elementy konserwujące, ale także twórcze, pozwalające na przekroczenie sytuacji destruktywnych, Czyżewski pisze:

> Rytuały w sensie Turnera wykraczają poza horyzont doświadczeń codziennych i dostarczają niepotocznych doświadczeń egzystencjalnych i wspólnotowych. W związku z tym można je określić mianem rytuałów transcendujących (...) Antystrukturalna rytualizacja wyprowadza uczestników działań poza obowiązujący w codziennej rzeczywistości, ustrukturowany porządek społeczny w odróżnieniu

[117] *Ibidem*, s. 65.
[118] *Ibidem*, s. 89.

> od konwencjonalnej rytualizacji, która stabilizuje uczestnictwo w codziennej „normalności[119].

Wskazane w koncepcji Czyżewskiego komponenty procesualne dyskursu publicznego ujawniają więc możliwości dynamiki procesów komunikowania i pokonanie destrukcyjnego poziomu ambiwalencji. Kolejne, prorozwojowe poziomy komunikacji grupowej, odwołując się do przyjętej w niniejszej pracy systematyki szczebli i poziomów interaktywnego rozumienia komunikacji, otwierają na rzeczywiste możliwości odkrywania, dzielenia się i wykorzystania dziedzictwa kulturowego w tworzeniu nowego typu oraz nowych obszarów relacji między grupami. Podstawową zasadą, która zostaje złamana, jest pokonanie nie tylko zadawnionych stereotypów, które eliminowały możliwości pogłębionego odczytywania kultury symbolicznej innych grup czy też bezrefleksyjnie reprodukowane postawy agresji, ale w równiej mierze przełamanie wzajemnej obojętności, zasady życia obok, ale nie wspólnie. Relacja, jaka aktywizuje się w dynamice poziomów prorozwojowych, eliminuje symptomy zarówno chaosu, jak i dominacji, odkrywając i ukierunkowując ku podmiotowości jej uczestników. Jak pisze Dąbrowski:

> Dobranie paru osób takiego poziomu na konkretnym terenie społecznym czy politycznym, narodowym czy międzynarodowym daje w ich ręce atuty wybitnie pozytywnego społecznie i moralnie postępowania. Są to ludzie czy grupy o dużej odpowiedzialności, o dużej odwadze, o dużej empatii i braku zawiści, osobistych ambicji, tym samym o osłabionym instynkcie samozachowawczym na niskim poziomie. Dobranie się grupy takich ludzi może zadecydować o rozwoju, a nawet realizacji wielkich idei humanistycznych, moralnych, naukowych, a więc i politycznych[120].

Zasadniczym fenomenem charakteryzującym relacje grupowe i kulturowe na poziomach prorozwojowych jest więc przejście od zasady bezrefleksyjnego etnocentryzmu do zasady alterocentryzmu, uznania wartości i godności innych grup jako całości. Nie oznacza to bynajmniej porzucenia czy destrukcji tożsamości kulturowych poszczególnych grup, bo to przeczyłoby zasadzie poszanowania ich godności, ale wkomponowanie w wymienione wcześniej atrybuty aksjologicznie rozumianej komunikacji i to na odpowiednim jej poziomie.

---

[119] *Ibidem*, s. 96–97. Por. D. Wadowski, *Mit w społeczeństwie i kulturze*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013.

[120] K. Dąbrowski, *Moralność w polityce. Wielopoziomowość funkcji uczuciowych i popędowych w życiu społecznym i politycznym oraz instytucjach*, Bis, Warszawa 1991, s. 34.

Budowanie transgresyjnych komponentów kompetencji międzykulturowych, charakteryzujących postawy wspólnot, wiąże się jednocześnie ze wspomnianym wcześniej refleksyjnym i niemal projektującym podejściem do ich dziedzictwa i tradycji. Na ważne cechy tej postawy wskazuje przywołany przez Szackiego Edmund Husserl:

> Wydaje się, że ta intelektualizacja [podkr. – J.S.] tradycji może odbywać się różnymi drogami. Na jedną z nich trafnie zwrócił uwagę Husserl swymi rozważaniami o dwóch typach tradycji: tradycji biernej [podkr. – J.S.] i tradycji czynnej [podkr. – J.S.]. Tradycja bierna to zespół zasad postępowania, którym członek grupy społecznej chciałby podporządkować postępowanie swoje i innych wyłącznie z tego powodu, że są to zwyczaje właściwe grupie, tj. nie pytając, czy posiadają one jakąkolwiek użyteczność. Jedyną racją takich zasad postępowania jest ich zgodność ze środowiskowym das man, „tak się robi". (...) Analizując pochodzenie zwyczaju, dochodzimy do ustalenia celu, w jakim podejmowano pierwotnie dane działanie, tym samym dokonujemy „racjonalizacji" tradycji (...) Na tym polega tradycja „czynna", „myślana" – w odróżnieniu od „biernej, przeżywanej" (...) Krótko mówiąc, racjonalizacja tradycji to wskazanie aktualnej funkcji [podkr. – J.S.] wziętych z przeszłości wzorów zachowania – inaczej aniżeli wzmacnianie zwartości grupy poprzez afirmację wspólnego dziedzictwa[121].

Powstaje oczywiście pytanie, czy w obecnych realiach społecznych i kulturowych istnieje środowisko kulturotwórcze, które działania takie jest w stanie animować, nie poddając się opisanej wyżej polaryzacji i destrukcji, znajdując się poza długotrwałymi i odroczonymi w czasie efektami socjalizacji politycznej oraz sterowanych form kulturalizacji epok ustrojowo minionych.

Tylko wówczas możliwa staje się komunikacja oparta na tym, co Florian Znaniecki określa „humanistycznym przedefiniowaniem potrzeb ludzkich"[122], które odnoszą się nie tylko do potrzeb jednostki, ale także osoby społecznej, a więc jednostki wkomponowanej w rzeczywistość symboliczną grup oraz ich relacji[123]. Intencjonalność i sprawczość pojawiające się na każdym z prorozwojowych poziomów relacji grupowych nacechowana jest międzykulturową empatią, odpowiedzialnością za uniwersalizujące wartości kultur. Stają się one mostem

---

[121] J. Szacki, *op. cit.*, s. 162.

[122] F. Znaniecki, *Relacje społeczne i role społeczne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, tłum. E. Hałas, Warszawa 2011, s. 87.

[123] Systematyczny opis używanej przez Znanieckiego kategorii „osoby społecznej" w kulturalistycznym modelu socjologii opisuje Elżbieta Hałas w książce: *Towards the World Culture Society. Florian Znaniecki's Culturalism*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2010.

ponad granicami kompetencji kulturowych przedstawicieli każdej z grup. Warto wszak pamiętać, iż grupowy szczebel komunikacji nie jest sprowadzalny do cech indywidualnych i wykazuje się własną racjonalnością, a nawet intencjonalnością budowy wspólnoty ponad partykularyzmami jej podmiotów, a więc swoistym etosem i logotypem wspólnoty wyższego rzędu, dla której komunikowanie dziedzictwa kulturowego jest funkcjonalną i egzystencjalną koniecznością. Pojawienie się świadomie budowanego mostu na szczeblu komunikacji międzygrupowej, ponad kompetencjami w obrębie każdej z kultur, nie jest wszak możliwy, jeśli kultury te same w sobie pozostają na poziomie chaosu wartości, nie dysponując żadną intencjonalnością, zarysem choćby swojej tożsamości oraz idei przewodniej rozwoju wspólnoty kulturowej. Można postawić tezę, że idee dialogu, koegzystencji i wspólnego interesu szerszych całości międzykulturowych – które opanowują partykularyzmy swoich uczestników wyrażane ich etnocentryzmem, a czasami egotycznym typem nacjonalizmu – powstają podobnie jak idee wewnętrzne poszczególnych kultur. Proces ten można porównać do odkrywania, a następnie dojrzewania tego, co Znaniecki nazwał „twórczym powstawaniem ideałów”[124], odnosząc jego logikę i dynamikę do rozwoju grupowego, który polega, jego zdaniem, na procesie pokonywania ograniczeń dążności indywidualnych w kierunku budowania świadomej, zintegrowanej dążności zbiorowej. Interesujące analogie widoczne są, gdy w poniższym cytacie przez „jednostkę” rozumieć będziemy jednostkowo pojętą, wydzieloną i odseparowaną od innych „kulturę”.

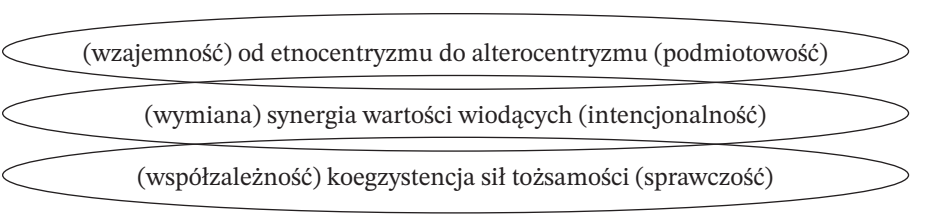
> Rozumowe uświadomienie ideałów, do których jednostka lub społeczeństwo rzeczywiście dąży, jest wytworem wysokiej kultury intelektualnej. Na niższych szczeblach umysłowego rozwoju ideał jest obecny w świadomości tylko w postaci niejasnego, choć stałego pożądania jakiejś na wpół określonej „zmiany na lepsze”. Na jeszcze niższym stopniu każda jednostka w poszczególnym momencie wie tylko, że chce wytworzyć jakiś drobne polepszenie, nie zdając sobie sprawy, że jej działalność jest tylko nieznaczną cząstką wielkiego twórczego prądu przebiegającego całe społeczeństwo. Często się zdarza, że rozproszone poczynania indywidualne nie mogą się połączyć w jedną, harmonijną, stale rosnącą całość. Znaczy to, że istniał zarodek nowego ideału, lecz nie zdołał się rozwinąć. W innych wypadkach jednakże pozornie niezależne wysiłki indywidualne stopniowo kojarzą się w mniej lub więcej świadomym współdziałaniu i podziale pracy, przebieg twórczy

[124] F. Znaniecki, *Upadek cywilizacji zachodniej. Wybór pism*, wybór i opracowanie A. Citkowska-Kimla, *Polskie Studia nad totalitaryzmem*, t. 21, Ośrodek Myśli Politycznej, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2023, s. 10.

przybiera określony kierunek, pojawiają się hasła wyrażające zbiorową dążność, aż wreszcie następuje świadome zorganizowanie tych wszystkich czynności zgodnie z planem rozumowym i nadanie każdej jednostce jakiejś oznaczonej funkcji[125].

Nader często idea budowania prorozwojowych form relacji i komunikacji pomiędzy kulturami w harmonijną i rosnącą całość, jako twórczego prądu, jest zaledwie nieznaczną cząstką, ale może stać się zarodkiem nowego ideału, który urośnie w świadomą i zbiorową dążność. Wszystko wskazuje, że taka właśnie zasada synergetycznego łączenia wartości rdzennych w kierunku konfiguracji wartości wiodących jest palącą potrzebą współczesnej, europejskiej wspólnoty kulturowej zagrożonej partykularyzmem jej struktur administracyjnych[126]. Tylko wówczas współzależność osiągnie poziom koegzystencji, w którym sprawczość uzyska walor podmiotowości, respektując nieredukowane wartości, jakie niesie tożsamość kulturowa grup i wspólnot niezależnie od ich wielkości[127].

Rzeczywistość interakcyjną animującą procesy rozwojowe szczebla grupowego przedstawia rysunek 14.



Rys. 14. Rozwojowe poziomy interakcji na szczeblu komunikacji grupowej

Komunikacja dziedzictwa kulturowego, jaką mogą realizować uczestniczące w niej grupy, stanowi ważny kontekst dla działań indywidualnych, które znajdują w ten sposób wsparcie, ale też i czynnik oporu społecznego, jeśli nie mieszczą się w horyzoncie preferowanych przez te grupy wartości. Dlatego rozpoznanie konkretnych poziomów, na jakich przebiega realnie dokonująca się komunikacja, stanowi tyleż teoretyczny, co praktyczny element w projektowaniu jej konkretnych działań. Wiedza ta może stanowić istotne zaplecze dla realizacji projektów edukacyjnych, ale także przedsięwzięć z zakresu polityki społecznej,

[125] *Ibidem*, s. 11.

[126] *Odrodzenie człowieczeństwa. Ludzkie transformacje*, red. H. Romanowska-Łakomy, Wydawnictwo Psychologii i Kultury Eneteia, Warszawa 2009.

[127] *Odmiany tożsamości*, red. R. Szwed, L. Dyczewski, J. Szylich-Kałuża, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010.

wielokulturowej, polityki bezpieczeństwa społecznego[128], w sferze zarządzania publicznego, jak również przedsięwzięć o charakterze produkcyjnym, usługowym i komercyjnym.

Istotnym dopełnieniem wielopoziomowej analizy komunikowania, w tym komunikowania dziedzictwa kulturowego – na wyróżnionych przez McQuaila szczeblach – jest wskazanie na adekwatność zaproponowanego modelu do działań w zakresie komunikacji organizacyjnej.

4) *Czwarty szczebel komunikowania* w zaproponowanej powyżej klasyfikacji, to szczebel instytucjonalny, który możemy uznać za równoznaczny ze szczeblem organizacyjnym. Odnosi się on bowiem do projektów realizowanych w ramach szerszego, często globalnego kontekstu działań poddanych jednak wymogom organizacyjnym o formalnym i uregulowanym charakterze. Podmiotami uczestniczącymi w interakcji komunikacyjnej są w tym przypadku instytucje, organizacje lub też wyraźnie i formalnie wyodrębnione programy. Podmiotowość tego typu uczestników jest dość szczególna i musi być traktowana w sposób metaforyczny, tak jak umownie traktować możemy świadomość, tożsamość, intencjonalność, racjonalność czy odpowiedzialność działań konkretnych organizacji oraz powiązanych z nimi „zachowań organizacyjnych" jej reprezentantów. We współczesnym systemie gwałtownie rozwijającej się cywilizacji medialnej organizacje wypierają w coraz większym stopniu możliwości, jakie wcześniej spełniały jednostki, a nawet grupy społeczne, i stają się coraz bardziej zaborcze w kształtowaniu procesów komunikacyjnych na wszystkich niemal poziomach.

Jak pisze Agnieszka Hess:

> W tym skomplikowanym układzie stosunków i pozycji społecznych, złożonych całości grup, organizacji czy związków – jednostki mają mniejszą szansę na długoterminowe wywieranie wpływu. Uczestnikami układu sił określającego porządek przestrzeni stosunków społecznych w określonym czasie są, przede wszystkim, organizacje, które dysponują odpowiednimi warunkami, aby zaistnieć, a następnie konkurować ze swoimi poglądami w sferze publicznej (...) To one zbierają informacje, decydują o wyborze i prezentacji przekazów, a co za tym idzie, w pewnym stopniu kontrolują dostęp tematów, argumentów i aktorów (...)[129]

---

[128] P. Grzywna, *Bezpieczeństwo społeczne*, [w:] *Bezpieczeństwo publiczne*, red. T. Grabowski, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Ignatianum, Kraków 2023, s. 95–110.

[129] A. Hess, *Społeczni uczestnicy medialnego dyskursu politycznego w Polsce. Mediatyzacja i strategie komunikacyjne organizacji pozarządowych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s. 33.

Niezależnie od siły wpływów i pozycji społecznej konkretnych organizacji umowność i uzasadniony krytycyzm traktowania ich w kategoriach podmiotów wynika choćby z faktu, iż zasady działania, jakimi się kierują, mają charakter zdepersonalizowany, odnoszą się do relacji określonych przez anonimowe systemy regulacji formalnych, a procesy autorefleksyjne mogą być traktowane jedynie w sposób metaforyczny i mają charakter wyłącznie ponadindywidualny[130]. Tworzona jednak przez świat organizacji rzeczywistość nie daje się sprowadzić do atrybutów jednostek i zachowuje własne, specyficzne reguły istnienia, działania, które bezpośrednio dotyczą interakcji komunikacyjnych pomiędzy swoimi *quasi*-podmiotami, jak również bezpośrednio oddziałują na rzeczywistość innych szczebli, a więc grup i poszczególnych osób, kształtując zarówno wzory, jak i praktykę ich interakcji. Rzeczywistość świata instytucji i organizacji zachowuje swoistą obiektywność, która ukazuje jej arbitralność i cywilizacyjne *a priori* dopiero w czasie wielkich kryzysów, rewolucji lub też po długim czasie ewolucji[131].

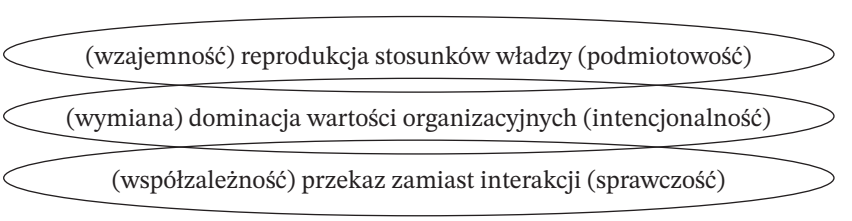
Reguły interakcji komunikacyjnej stwarzane przez świat instytucji i organizacji różnią się radykalnie z punktu widzenia aksjologii komunikowania, co bardzo wyraźnie ukazuje ich wielopoziomowa analiza inspirowana teorią dezintegracji pozytywnej Dąbrowskiego. Na poziomie automatyzmów funkcjonalnych komunikowanie mieści się w formalnie wyznaczonych ramach, które respektują przede wszystkim bezpieczeństwo trwania, funkcjonowania i interesów organizacji w ramach ustalonego przez nie ładu. Gwarantuje on reprodukcję stosunków władzy, które ze szczebla organizacyjnego przenoszone są na podporządkowany im świat relacji grupowych, politycznych, kulturowych o funkcjonalnej w stosunku do nich mentalności i reprodukowanym systemie wartości. Komunikowanie dziedzictwa kulturowego jest w tym przypadku elementem istniejącego porządku i struktury społecznej zamkniętym na wszelkie formy jej zmiany. Podmiotowość, a określając to bardziej precyzyjnie podmiotowość organizacji, sprowadza się w istocie do ich formalnej pozycji wyznaczającej zakres i formę działań, w tym także treści wchodzących w obszar komunikacji. Nie zmienia

---

130 Por. *Organizational Behavior*, Third edition, ed. R.P. Vecchio, The Dryden Press, Harcourt College Publishers, Orlando in Florida 1987; A. Brown, *Organisational Culture*, Financial Times Pitman Publishing, London 1998.

131 S.N. Eisenstadt, *Utopia i nowoczesność. Porównawcza analiza cywilizacji*, tłum. A. Ostolski, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009; M. Golka, *Cywilizacja współczesna i globalne problemy*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012; F. Znaniecki, *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001; F. Braudel, *Gramatyka cywilizacji*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006; M. Abassy, *Kultura wobec postępu i modernizacji. Rosja i Iran w perspektywie porównawczej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013.

ona w niczym przypisanych konkretnym organizacjom zadań, nie poszukuje jakichkolwiek form innowacji, a tym bardziej nie zmienia ich misji. Poziom automatyzmów funkcjonalnych ogranicza funkcje instytucji kultury, edukacji i nauki, sprowadzając je do roli instrumentalnej w stosunku do wewnętrznych i zewnętrznych ośrodków decyzyjnych oraz dominujących schematów życia społecznego. Bariery pozostają barierami, konflikty konfliktami, a wartości i znaczenia nie zmieniają swoich orbit, wokół których organizują wymianę działań podejmowanych przez organizacje. Technokratyzm wyboru celów koresponduje z ich partykularnością, w niektórych obszarach wzmacniając je wymiarem ideologicznym. Interesy organizacji stają się dominującą intencją komunikowania, ograniczając przy tym aksjomat sprawczości jedynie do jednokierunkowego przekazu, transmisji i oddziaływania, a więc redukując zasadniczy sens komunikacji. Zagrożenie autorytaryzmem wzmocnionym siłą działania organizacji staje się niemal nieuchronne. Na szczeblu instytucjonalnym i organizacyjnym automatyzmy funkcjonalne przekształcają komunikowanie dziedzictwa w ideologiczną i aksjologiczną pułapkę, która wyniszcza jego rozwojowy potencjał i zamyka kanały międzykulturowej wymiany. W warunkach opisanej wcześniej mobilności, deterytorializacji i narastającej potrzeby interaktywności kultur pułapka ta okazuje się szczególnie dotkliwa, gdyż nie chroni przed repulsją możliwych skrajności, w tym postaw o charakterze nacjonalistycznym, z drugiej strony przed chaosem i atrofią treści kulturowych, które nie doczekały się pełnego rozpoznania i zrozumienia. Sytuację tę obrazuje rysunek 15.



Rys. 15. Automatyzmy funkcjonalne komunikowania szczebla organizacyjnego

Odejście od dominacji i autorytaryzmu organizacyjnego w procesie komunikowania to warunek uruchomienia dynamizmów rozwojowych, które mogą być inspirowane kulturą organizacyjną nastawioną na kreatywne wykorzystanie dziedzictwa kulturowego w sposób odbiegający od jego reprodukcji. Aby jednak możliwości takie stały się realne, muszą zadziałać procesy dezintegrujące poziom instytucjonalnej i organizacyjnej petryfikacji, choć transformacja ta może być okresem wielu destrukcji, zagubienia i dysfunkcji.

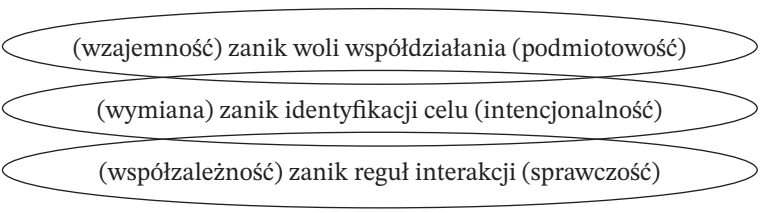
Poziom ambiwalencji i ambitendencji na instytucjonalnym szczeblu procesów komunikacyjnych w zasadniczy sposób odbiera organizacjom cechy

jakiejkolwiek przewidywalności swoich „zachowań", szczególnie gdy opierały się one na dominacji czy też obojętności. Ambiwalencje powodowane są brakiem jakiejkolwiek „polityki" relacji, interakcje dokonują się w sposób chaotyczny i pozbawione są ukierunkowania respektującego zarówno tożsamość, jak i także specyfikę czy potrzeby uczestników. Nie istnieje świadomie realizowana wymiana, a treści kultury, jakie mogłyby się stać przedmiotem odniesień, nie wyznaczają wyraźnej współzależności i nie są przedmiotem intencjonalnych działań komunikacyjnych. Dziedzictwo kulturowe w środowisku tak rozchwianym, zmiennym, targanym doraźnymi interesami konkretnych organizacji traci na możliwości rozwoju swoich potencjałów, niezależnie od sposobu ich definiowania, rozumienia i aplikacji. Poziom ambiwalencji wyklucza także współpracę organizacji z różnych sektorów życia społecznego, np. z obszaru edukacji, instytucji kultury, nauki czy organizacji pozarządowych, która wymaga koordynacji i koncentracji wokół treści będących obiektem komunikowania. Relacje na tym poziomie są bowiem zaprzeczeniem czynienia czegoś wspólnie, co ma swoje negatywne konsekwencje zarówno w obszarze organizmów państwowych, jak i ponadpaństwowych. Entropia aksjologiczna przenika w obszar kultury organizacyjnej uczestników procesów komunikowania, osłabiając lub wręcz redukując nie tylko procesy dzielenia się dziedzictwem kulturowym każdego z nich, ale świadomość i wagę dziedzictwa wewnątrz poszczególnych organizacji. Tracą one kulturowe instrumenty budowania i wspierania więzi społecznych, spójności mentalnej swoich struktur, a w końcu tożsamości i lojalności członków. Nie bez powodu taki stan rzeczy jest celem przeciwników w wojnach informacyjnych i wspomnianych już wojnach kulturowych, które zmierzają do osłabienia kondycji społecznej wroga[132].

Znajomość reguł tak funkcjonującej destrukcji towarzyszyła wielu strategiom kulturowych i politycznych podbojów na przestrzeni wielu wieków historii i w każdym rejonie świata, choć współcześnie działa poprzez bardziej złożone mechanizmy cywilizacji wielkich organizacji i posługuje się nowymi mediami społeczeństwa sieci. Dlatego w dłuższej perspektywie czasu faza przejścia z poziomu automatyzmów funkcjonalnych ku prorozwojowym poziomom komunikowania na organizacyjnym szczeblu komunikowania ujawnia swoje wielorakie zagrożenia i patologie. Transformacja ta nie może w związku z tym trwać długo, jeśli jeden typ ograniczeń nie ma być zastąpiony innym. Konieczne okazuje się poszukiwanie dynamizmów rozwojowych, które przywrócą wartości właściwe procesom komunikacyjnym także na szczeblu podmiotów

[132] T. Maślanka, *Podzwonne dla narodu? O zbiorowych tożsamościach ery globalnej*, „Politeja" 2012, nr 2(20), s. 95–122.

instytucjonalnych i organizacyjnych. Krytyczne z funkcjonalnego punktu widzenia zjawiska poziomu ambiwalencji i destrukcji komunikowania szczebla organizacyjnego opisuje rysunek 16.

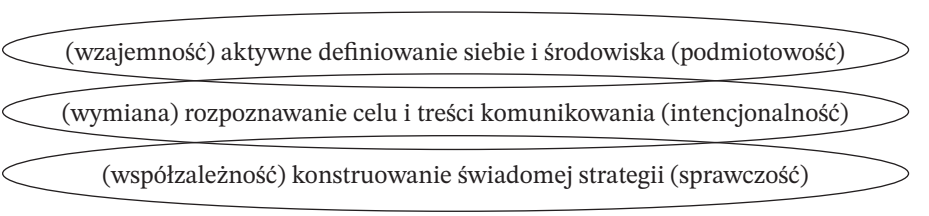


Rys. 16. Ambiwalencje w komunikowaniu szczebla organizacyjnego

Odnalezienie kreatywnych potencjałów na szczeblu komunikacji organizacyjnej to perspektywa kolejnych poziomów o funkcjach prorozwojowych, które przywracają wartościom procesu komunikacyjnego znacznie pełniejszy zakres aktywizacji i stwarzają zupełnie nowe możliwości rewitalizacji dziedzictwa kulturowego w jego otwarciu na potrzeby społecznych interakcji. Faktem, który sprzyja rozpoznaniu takich możliwości, jest pojawiająca się w każdej organizacji konieczność zaplanowania strategii rozwoju, a więc koncepcji osiąganych celów, analitycznie skonstruowanej wizji działań poprzez identyfikację zasobów własnych, ale i środowiska. Organizacje dokonują więc systematycznego odróżnienia tego, co jest, i tego, co mogłoby i powinno być, wypracowują i ukierunkują swoje kompetencje ewaluacyjne i – przede wszystkim – budują swoją tożsamość. Pozwala ona na dookreślenie własnej pozycji w szerszym systemie powiązań organizacyjnych, a więc charakteru jednej z fundamentalnych wartości komunikacyjnych – wzajemności, następnie umożliwiają określenie rodzaju dóbr będących przedmiotem wymiany, w tym dóbr natury symbolicznej, oraz leżące u jej podstaw motywy. Tak powstająca strategia działań komunikacyjnych czyni z dziedzictwa kulturowego aktywny element sprawczy, określający ich aksjonormatywny „kapitał", ale i dynamizm rozwojowy, który poszerza spektrum zapoznanych treści kultury, wzorów działań, konfiguracji wartości i sposobów komunikowania, jakie praktykowały bądź praktykują organizacje.

Stosunek podmiotów organizacyjnych do wartości, jakie zawiera w sobie rozwinięty proces komunikowania w dobie narastającej wielokulturowości, mobilności i globalizacji, w sposób zasadniczy określa rolę dziedzictwa kulturowego konkretnych społeczności. Współczesny świat cywilizacji technicznej, medialnej i transnarodowych powiązań gospodarczych czyni organizacje trudnym do przecenienia środowiskiem, a czasami nawet funkcjonalnym warunkiem życia człowieka jako jednostki, ale także wspólnot ludzkich o mniejszym lub większym poziomie spójności. Z tych to powodów infrastruktura działań komunikacyjnych,

jakie stwarzają współczesne organizacje, nie tylko towarzyszy istniejącym niezależnie wspólnotom wartości i opartych o nie działaniom, ale sama w sobie generuje określony kształt rzeczywistości kulturowej poprzez modelowanie rzeczywistości interakcyjnej[133]. Prorozwojowe poziomy komunikowania na szczeblu instytucjonalnym i organizacyjnym uwalniają tę rzeczywistość od zamykających ją konwencji, partykularyzmów oraz zawartych w nich formach despotyzmu symbolicznego, które łatwo mogą się stać przyczyną przemocy kulturowej, w tym różnego rodzaju szowinizmów. Z drugiej strony, uwalniają także od pełnej zagubienia dezintegracji, nieumiejętności rozpoznawania kodów i hierarchii wartości jako wspomnianych już „wektorów sensu", a więc od entropii aksjologicznej, która nie jest w stanie rozpoznać znaczenia dziedzictwa kulturowego w obrębie własnej obcej kultury, a tym samym wejść w obszar ich interakcji. Rzeczywistość prorozwojowych poziomów organizacyjnego szczebla komunikacji przedstawia rysunek 17.



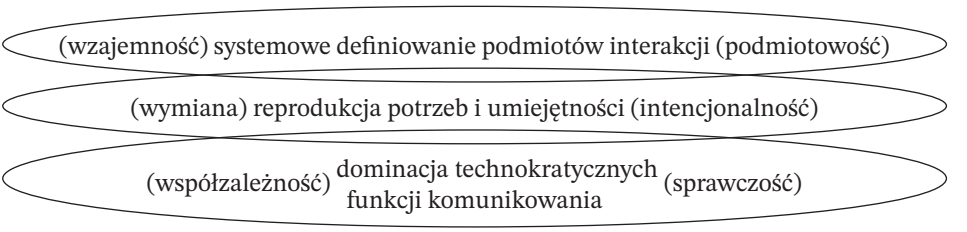
Rys. 17. Prorozwojowe dynamizmy organizacyjnego szczebla komunikowania

Jako ostatni szczebel w dynamicznie ustrukturalizowanej rzeczywistości procesów komunikowania McQuail wymienia poziom komunikowania masowego, który może być uznany za poziom globalny. Uznanie tego właśnie szczebla za bardziej globalny niż masowy zbiega się z promowanym w tej pracy, interakcyjnym rozumieniem komunikacji. Z tego punku widzenia można bowiem kwestionować masowy charakter komunikacji, tak jak wątpliwy jest masowy charakter interakcji. Problem wynika z faktu, iż masowy przekaz informacji nie jest w istocie interakcją. Należy jednak uznać, iż postęp technologiczny współczesnego społeczeństwa sieci i cywilizacji medialnej umożliwia ją w wymiarze przekraczającym uwarunkowania lokalne, regionalne i narodowe, a więc na poziomie globalnym.

[133] M. Castells, *Władza komunikacji*, tłum. J. Jedliński, P. Tomanek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013; M.S. Archer, *Kultura i sprawczość*, tłum. P. Tomanek, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2019; *Przeszłość we współczesnej narracji kulturowej*, t. 1, red. P. Biliński, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.

Warto więc postawić pytanie: czy szczebel ten nie wykazuje się analogicznymi różnicami wskazanymi w trakcie specyfikacji poziomów, tak jak to zostało uczynione dla wszystkich innych szczebli? Wiele wskazuje, że specyfikacja taka jest konieczna. Przekonuje do niej szczególny stopień zaawansowania technologii wytwarzania, przekazu i przetwarzania informacji wspierających poziom automatyzmów funkcjonalnych, których negatywne konsekwencje są już coraz bardziej rozpoznawane, a nawet kontestowane. Ukształtowane wymogami systemów informatycznych struktury obiegu informacji definiują zarówno charakter, jak i możliwości jej elementów w sposób daleki od świadomych wyborów dokonywanych przez uczestników wspólnot informacyjnych potencjalnie obdarzonych krytyczną świadomością. Ich podmiotowość ograniczona zostaje przez ramy funkcjonowania systemu o wyznaczonych technokratycznie granicach, sposobach powiązania, które technologicznie wyznaczają także zakres uczestnictwa kulturowego, a więc charakter odbieranych i rozumianych treści. Zaawansowanie kompetencji informacyjno-komunikacyjnych o coraz większym składniku technologicznym staje się znaczącym komponentem systemu określającego charakter kompetencji komunikacyjnych jego członków. Są one w coraz większym stopniu regulowane, a nawet sterowane zgodnie z potrzebami anonimowych ośrodków władzy i potrzebami samego systemu, który kieruje się naprzemiennie automatyzmem swojej reprodukcji lub zewnętrznie planowanymi strategiami modernizacji. Współzależność uczestników systemu dokonuje się poza ich świadomością i wyborem, nawet jeśli jest to tylko świadomość organizacyjna konkretnej placówki, zdominowana sposobem jej funkcjonowania w realiach technologicznego, ekonomicznego czy organizacyjnego środowiska przetrwania. Sprawczość działań komunikacyjnych ogranicza się przy tym do wymiaru skuteczności i efektywności metodyki ich realizacji. Opisany tu poziom automatyzmów funkcjonalnych szczebla globalnego jest technologicznym rodzajem kolonializmu procesów komunikacyjnych i takie też miejsce wyznacza dziedzictwu kulturowemu, uwięzionemu zarówno w realnym, jak i wirtualnym świecie postczłowieka i postkultury stanowiącym kontynuację ciągle aktywnego przemysłu kultury[134]. Cechy procesów komunikacyjnych na poziomie szczebla globalnego zaprezentowane zostały na rysunku 18.

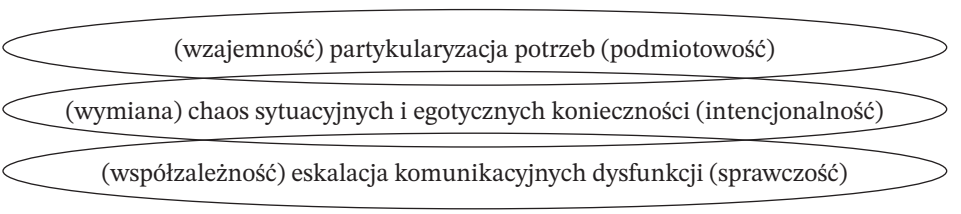
[134] Por. T.W. Adorno, *Przemysł kulturalny. Wybrane eseje o kulturze masowej*, tłum. M. Bucholc, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2019.



Rys. 18. Poziom automatyzmów funkcjonalnych globalnego szczebla komunikowania

Systemowe powiązania globalnych procesów komunikacyjnych nie zawsze jednak zachowują cechy spójności i poddają się jedynie technicznym lub komercyjnym wymogom funkcjonowania. Konflikty polityczne, etniczne czy ekonomiczne pomiędzy konkretnymi państwami lub regionami mogą powodować poważne zahamowania, kierunkowe rozbieżności rozwojowe i otwarte akty agresji. Procesy globalizacji powodują bowiem zarówno wspomniane wcześniej zjawiska unifikacji i standaryzacji, jak i wręcz odwrotnie – dywersyfikacji. Te ostatnie mogą prowadzić do różnorodnych procesów rozwojowych, ale w równym stopniu do negatywnych zjawisk rozpadu, wymieszania, kulturowego wydziedziczenia i utraty podmiotowości, które w niniejszych analizach są kategoryzowane na poziomie ambiwalencji i ambitendencji. W sytuacji, w której nie istnieje podmiotowość, bo została zamieniona na partykularne i rozbudzane systemy potrzeb, wyizolowanych interesów, roszczeń i zatomizowanych środowiskowo postaw, intencjonalność działań komunikacyjnych przybiera formy egotycznie nacechowanych pragnień, dążeń zorientowanych na doraźną realizację sytuacyjnych konieczności, jakie sterują życiem poszczególnych ludzi, społeczności oraz instytucji. Globalne współzależności nie wspierają, a rozmywają faktyczne sprawstwo potencjalnych nawet podmiotów, wymuszając zachowania przystosowawcze, eliminując przy tym myślenie strategiczne, prospektywne, które poszukuje realizacji potencjałów rozwojowych tkwiących w działaniach komunikacyjnych zarówno małych, jak i wielkich uczestników globalnych interakcji. Dziedzictwo kulturowe staje się na tym poziomie najzupełniej nieistotnym, często wręcz dysfunkcjonalnym elementem rzeczywistości kulturowej i kultury organizacyjnej korporacji. Są one nieprzygotowane na jego rozpoznawanie, dzielenie się i inkulturację w bieżące, a tym bardziej przyszłościowo zorientowane działania. Z tych to powodów poziom ambiwalencji kulturowych, jaki stwarzają procesy globalizacyjne, nie rozwiązuje nie tylko istniejących, ale przede wszystkim generowanych przez siebie napięć, kolizji aksjologicznych konkretnych organizacji i wspólnot, które są naturalną konsekwencją narastających interakcji, poszerzania i nakładania przestrzeni kulturowych. Ujawniająca się różnorodność doświadczeń nagromadzonych w wytworach kultury symbolicznej w rozwiniętych technologicznie społeczeństwach sieci oraz wielokulturowych środowiskach współczesnych

miast i metropolii światowych, jest w warunkach chaosu kulturowego przyczyną wielu patologii społecznych, dominacji grup silniejszych i marginalizacji słabszych, utraty spójności strukturalnej, przeszkód edukacyjnych oraz nieumiejętności wykorzystania przestrzeni wirtualnej jako mostu komunikacyjnego. Sytuację komunikacyjną poziomu ambiwalencji i ambitendencji szczebla globalnego opisuje poniższy schemat.



Rys. 19. Poziom ambiwalencji i ambitendencji na szczeblu globalnym

Procesy globalizacyjne nie muszą jednak być przyczyną destrukcji działań komunikacyjnych, stanowią zaledwie społeczne i ekonomiczne ramy, w których możliwe są zarówno zjawiska o charakterze rozwojowym, aktywizujące potencjały tkwiące w dziedzictwie każdej z grup i organizacji oraz w relacjach między nimi, jak i zjawiska potencjały te redukujące. Przywołana koncepcja dezintegracji pozytywnej pozwala dostrzec na swoich trzech kolejnych poziomach – określonych w tej pracy syntetycznie jako poziomy o charakterze prorozwojowym – iż postępujący proces dywersyfikacji może stymulować nie tylko systemowe uprzedmiotowienie, ale także lepsze rozpoznanie odrębności, tożsamości, a pośrednio także dziedzictwa kulturowego i istotnych wymiarów podmiotowości każdego z uczestników procesu komunikowania na szczeblu globalnym. Rozpoznanie to jest w istocie warunkiem świadomej intencjonalności w kształtowaniu wzajemnych relacji, a więc jednej z podstawowych wartości komunikowania. Pytaniem otwartym pozostaje treść tej intencjonalności: dominacja czy partnerstwo? Wymiana czy przekaz, który pomniejsza generalną wartość komunikacji? Szczebel globalny procesów komunikowania zawiera w sobie wiele elementów pozwalających na aktywizowanie sprawczych działań konkretnych podmiotów poprzez znacząco większy dostęp do informacji, możliwość jej krytycznego oglądu i upowszechnienia pomimo selektywnych mechanizmów inżynierii informacyjnej współczesnej cywilizacji medialnej.

Manuel Castells pisze:

> Mamy zatem do czynienia ze społeczeństwem sieci, które tworzy samo siebie, bazując na nieustannej łączności. Nie ogranicza się tylko do świata wirtualnego. Sieci wirtualne i sieci realne są ze sobą ściśle powiązane. W naszych czasach

> prawdziwy świat to hybryda, a nie świat czysto wirtualny albo świat podzielony, rozgraniczający interakcje online i offline. (...) I właśnie w tym świecie narodziły się ruchy społeczne. Dla wielu osób była to naturalna kolej rzeczy; najpierw nawiązywali w Internecie kontakty, a potem dzielili się w sieci swoim oburzeniem, swoimi nadziejami i zmaganiami[135].

Identyfikacja rozwojowych dynamizmów globalnego szczebla komunikowania jest o tyle istotna, że równolegle te same procesy generują poważne zagrożenia depersonalizacji, nasilenie homogenizacji wartości kulturowych z różnych poziomów i etapów rozwoju grup i osobowości jednostek. Z tego punktu widzenia jednoznacznie pozytywne oceny Castellsa, który wiąże korzystanie z sieci wirtualnych z rozwojem tego, co nazywa „kulturą wolności", dopatrując się między nimi niemal bezwzględnej korelacji, są nie tyle przesadne, ile obciążone brakiem krytycyzmu. Trzeba bowiem uwzględnić algorytmiczny charakter strategii sterowania sposobem oddziaływania na duże populacje ludzi, szczególnie konsumentów, których zachowanie jest coraz precyzyjniej badane, a następnie modelowane[136]. Poszerzenie horyzontu aksjologicznego globalnej przestrzeni komunikowania może bowiem okazać się iluzoryczne w sytuacji zdominowania komercjalnym modelem zarządzania nie tylko zasobami naturalnymi, energetycznymi i społecznymi, ale także aksjonormatywnymi i symbolicznymi społeczeństw wspólnego rynku. Obszary autonomii, o których pisze Castells, mogą lokalizować się jedynie w niektórych obszarach rzeczywistości społecznej, a oburzenie i nadzieja być doświadczeniem coraz bardziej powszechnym. Przytoczony przez niego fenomen „rewolucji egipskiej" wskazuje jednak, iż problem „kultury wolności" nie zależy od częstotliwości korzystania z Internetu i ma znacznie bardziej złożone rodowody. Ich analiza nie może abstrahować od transmisji dziedzictwa kulturowego i jego konkretnych treści. Problem sposobu komunikowania

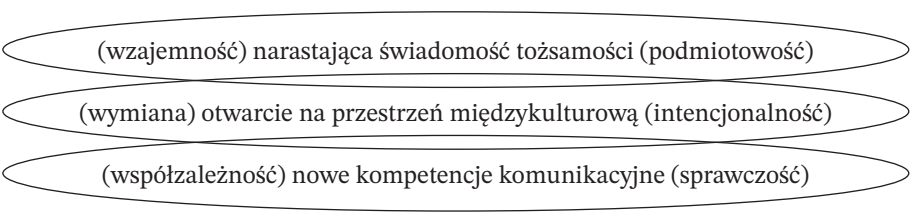
---

[135] M. Castells, *Sieci oburzenia i nadziei...*, s. 223.

[136] Castells powołuje się na badania przeprowadzone z Immą Tubella w latach 2002–2007 na reprezentacyjnej próbie w Katalonii: „W całej populacji zdefiniowaliśmy empirycznie sześć statystycznie niezależnych projektów autonomii: osobisty, zawodowy, przedsiębiorczy, komunikacyjny, cielesny i społeczno-polityczny. Odkryliśmy, że im bardziej autonomiczni byli respondenci w każdym z wymiarów, tym częściej i intensywniej korzystali z Internetu. Natomiast w długim okresie większa częstotliwość korzystania z Internetu przekładała się na wzrost poziomu autonomii. Istnieje więc dodatnie sprzężenie zwrotne między technologiami wolności a walką o uwolnienie umysłów z ram dominacji", M. Castells, *Sieci oburzenia i nadziei...*, s. 223; idem, *The transformation of the social structure of the network society. Social uses of the Internet in Catalonia*, [w:] *The Network Society. A Cross-Cultural Perspective*, ed. M. Castells, E. Elgar, Malden 2005.

dziedzictwa ukazuje tu swoje strategiczne wręcz znaczenie, a wielopoziomowa analiza dokonujących się w czasie rewolucji egipskiej transformacji może stanowić odrębny przedmiot badań, ukazujących jej możliwości.

Rewitalizacja logotwórczych zasobów dziedzictwa kulturowego współczesnych wspólnot ludzkich w całym zakresie odmienności sposobów ich istnienia może się okazać równie niezbędna, jak analiza różnorodności biologicznej współczesnego świata. Każda z istniejących wspólnot z pewnością zasługuje na odkrywanie własnych dynamizmów rozwoju i tożsamości istnienia. Rozwojowe możliwości globalnego szczebla procesów komunikowania precyzują następujące ich cechy przedstawione na rysunku 20.



Rys. 20. Rozwojowe poziomy globalnego szczebla procesów komunikowania

Wszystkie wymienione przez McQuaila szczeble procesów komunikowania zawierają zróżnicowane możliwości aktualizacji. Lokalizują one dziedzictwo kulturowe w dynamice odmiennych możliwości, doświadczeń społecznych, odsłaniają lub zamykają realizację wartości, które tkwią w działaniach komunikacyjnych stanowiących coraz istotniejszy element współczesnej rzeczywistości. Przeprowadzona analiza otwiera się na jej pogłębione aplikacje, ukazując, jak bardzo mogą się różnić procesy komunikowania dziedzictwa kulturowego na wszystkich opisanych szczeblach, szczególnie w warunkach coraz większej dywersyfikacji społeczeństw wielokulturowych. Analiza ta ukazuje jednocześnie, jak odmienne może być komunikowanie, a więc interakcja kultur narodowych, ale także mniejszych wspólnot kulturowych, które znajdują się pomiędzy procesem petryfikacji, transformacji lub rozpadu i które równie odmiennie dzielą się swoim dziedzictwem. Stopień jego rozumienia określi zakres treści, jakie wejdą w świadomy proces wymiany i poszerzania kompetencji komunikacyjnych niezbędnych z kolei do rozumienia dziedzictwa innych kultur.

Tabela 2 obrazuje w sposób uproszczony, ale syntetyczny, generalny model wieloszczeblowej i wielopoziomowej analizy aksjologicznych atrybutów procesów komunikowania.

Szczebel	Poziom	Zasada
Szczebel globalny	Poziom prorozwojowy	* Narastająca świadomość tożsamości * Otwarcie na przestrzeń międzykulturową * Nowe kompetencje komunikacyjne
	Poziom ambiwalencji	* Partykularyzacja zatomizowanych potrzeb * Eskalacja komunikacyjnych dysfunkcji * Chaos sytuacyjnych i egotycznych konieczności
	Poziom automatyzmów funkcjonalnych	* Systemowe definiowanie podmiotów komunikacji * Reprodukcja potrzeb i umiejętności * Dominacja technokratycznych funkcji komunikowania
Szczebel instytucjonalno-organizacyjny	Poziom prorozwojowy	* Aktywne definiowanie siebie i środowiska * Rozpoznawanie celu i treści komunikowania * Konstruowanie świadomej strategii komunikowania
	Poziom ambiwalencji	* Zanik woli współdziałania * Zanik identyfikacji celu * Zanik reguł interakcji
	Poziom automatyzmów funkcjonalnych	* Reprodukcja stosunków władzy * Dominacja wartości organizacyjnych * Przekaz zamiast interakcji
Szczebel grupowy	Poziom prorozwojowy	* Od etnocentryzmu do alterocentryzmu * Koegzystencja sił tożsamości * Synergia wartości wiodących
	Poziom ambiwalencji	* Chaos lub walka * Obojętność lub manipulacja * Utrata bezpieczeństwa kulturowego i tożsamości
	Poziom automatyzmów funkcjonalnych	* Petryfikacja wzorów komunikowania * Uprzedmiotowienie treści i motywacji komunikowania * Zahamowanie procesów uczenia się
Szczebel interpersonalny	Poziom prorozwojowy	* Zainteresowanie * Realizacja potrzeby sensu * Poczucie empatii i odpowiedzialności
	Poziom ambiwalencji	* Obojętność i brak zainteresowania * Chaos motywacji i woli działania * Zanik kompetencji komunikacyjnych
	Poziom automatyzmów funkcjonalnych	* Rytualizacja sposobu realizacji ról * Społeczna reprodukcja motywacji komunikowania * Konwencjonalizacja treści i zakresu komunikowania

Szczebel	Poziom	Zasada
Szczebel intrapersonalny	Poziom prorozwojowy	* Samodzielne modelowanie osobowości * Animowanie umiejętności uczenia się * Rozpoznawanie doświadczeń znaczących
	Poziom ambiwalencji	* Rozproszenie * Wypalenie * Alienacja
	Poziom automatyzmów funkcjonalnych	* Reprodukcja społecznie kodowanych obrazów i wzorców komunikowania * Wola społecznej akceptacji * Reprodukcja gotowych standardów motywacji

Tab. 2. Zestawienie szczebli i poziomów aksjologicznych wyznaczników atrybutów komunikowania

Rodzaj dynamizmów, jakie staną się treścią procesów komunikowana, scharakteryzowanych powyżej nie jest jednak stałym, zamkniętym rodzajem możliwości, które wyzwalają się w czasie realnych interakcji kulturowych. Pomimo wielkiej złożoności wariantów, jakie przybierają bądź przybierały relacje międzykulturowe minionych i współczesnych społeczności, pokusić się można o ich modelowe ujęcie, które ukazuje zasadniczy typ wyzwań stojących przed ich uczestnikami oraz podejmowanymi przez nich strategiami działań, w tym działań komunikacyjnych i rodzaje generowanej przez te relacje polityki.

V. MODELE RELACJI MIĘDZYKULTUROWYCH

Rozpoznawanie, dzielenie się albo też odrzucanie treści dziedzictwa kulturowego zarówno własnego, jak i innych grup jest efektem bardzo złożonej i często unikalnej sytuacji, jaka istnieje w relacjach międzykulturowych konkretnych grup o własnej dynamice, i nie musi dotyczyć wszystkich elementów i treści dziedzictwa. Jak to często bywa w sytuacji modelowego ujęcia badanej rzeczywistości, analitycy stoją wobec często sprzecznych potrzeb procedur naukowych i próby praktycznego zastosowania wiedzy o charakterze specjalistycznym. Dylemat ten znany jest w metodologii nauk i określany jako dążenie do wiedzy nomotetycznej – a więc takiej, która opisuje rzeczywistość za pomocą ogólnych i abstrakcyjnych reguł, mających zastosowanie do możliwie szerokiego zakresu badanej problematyki oraz wiedzy o charakterze idiosynkratycznym, a więc takiej, która nie ma ambicji uogólniania, ale możliwie głębokiego i wnikliwego poznania konkretnego fragmentu rzeczywistości w jego rozlicznych uwarunkowaniach, unikalności, ale i prawdziwości[137]. Pierwszy rodzaj wiedzy z konieczności dąży do zbudowania możliwie adekwatnych modeli, za pomocą których można objaśniać ogólne zależności pomiędzy wybranymi elementami badanego świata, tak aby odkryć, zrozumieć, opisać, a nawet przewidzieć ich rezultaty w odniesieniu do wielu analogicznych sytuacji. Zagrożeniem tworzonych w ten sposób modeli jest ich nadmierne uproszczenie, czasami popadanie w stereotypowe widzenie świata i w efekcie oddalanie, a nie przybliżanie do wiedzy możliwie wiernie reprezentującej badaną rzeczywistość. Co jednak istotne, posługiwanie się modelami jest wręcz nieuchronne ze względu na faktyczną złożoność i skomplikowanie realiów, jakie poszczególne nauki czy choćby teorie obrały za przedmiot swoich analiz. Często także oprócz efektu porządkowania modelowanie rzeczywistości pozwala wydobyć z chaosu zebranych danych te, które stanowią o istocie zjawiska

[137] Por. M. Sahlins, *Jak myślą „tubylcy". O Kapitanie Cooku na przykład*, tłum. W. Usakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.

definiowanego z interesującego nas punktu widzenia, postawić ważne pytania badawcze i zainspirować kierunek dalszych poszukiwań. Oprócz walorów metodologicznych modele realnego świata pozwalają na zrozumienie problemów wymagających rozwiązania w sferze nie tyle naukowej, ile praktycznej. Relacje międzykulturowe i stosunek do zagadnienia dziedzictwa to obszar koniecznego wręcz wykorzystania heurystycznych walorów myślenia modelowego, co nie oznacza zaniku konieczności ich ustawicznego weryfikowania, uzupełniania o rozwiązania alternatywne, jak również empirycznego i kontekstualnego opisu konkretnych sytuacji, do których odnosi się model. Analogiczny stosunek do heurystycznego wykorzystania modelowania rzeczywistości kulturowej wyrażała Antonina Kłoskowska, wyodrębniając w swoich studiach z zakresu socjologii kultury kryteria semiotyczne i aksjologiczne definiowania zjawisk kulturowych oraz efektu ich krzyżowania. Powstała w ten sposób macierz pozwalała nie tylko określać typy analizowanych zjawisk, ale także wyjaśniać cechy kierunku ich przekształceń, opisując na przykład stopień zawartości pierwiastka autotelicznego lub instrumentalnego na konkretnym kierunku przeobrażeń[138].

W analizie modeli relacji międzykulturowych z pewnością trzeba wyjść od sytuacji, która w czystej formie praktycznie nie istniała, a mianowicie od zupełnego odizolowania od siebie obszarów, treści i wytworów konkretnych dwóch lub więcej kultur. Już w starożytności Fenicjanie, Grecy, Rzymianie, ale także ludy azjatyckie udowadniały niezwykłą żywotność swoich kultur, przenosząc ich wytwory o tysiące kilometrów, na zupełnie inne kontynenty. Niewątpliwie jednak stopień autonomicznego funkcjonowania kultur społeczności, które nie miały obszarów pogranicznych i zamieszkiwały oddalone od siebie terytoria, mógł być znaczący. Dotyczy to zarówno kultur jako całości, jak i ich elementów, które definiowały tożsamość, a więc ich wartości centralne oraz peryferyjne. Archaiczna z punktu widzenia współczesnych procesów globalizacyjnych sytuacja oddalenia przestrzennego, ale także semiotycznego i aksjologicznego, stwarzała warunki względnie autonomicznej egzystencji kultur.

Dla zbudowania teoretycznych instrumentów porównań i interpretacji wyodrębnionych modeli relacji międzykulturowych wspomniane powyżej rozróżnienie wartości centralnych i peryferyjnych warto przyjąć za istotne, przy świadomości bardzo wielu innych możliwości wypracowanych w długiej historii nauk społecznych i nauk o kulturze. Tadeusz Paleczny, który dokonał syntetycznego zestawienia i omówienia teoretycznych aspektów relacji międzykulturowych, pisze:

---

[138] A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1981.

> Niemożliwe jest wręcz wskazanie w jednym schemacie analitycznym wszystkich kryteriów sytuujących ludzi na różnych skalach odmienności, począwszy od dychotomii rasowych, religijnych, płciowych, politycznych czy ekonomicznych, poprzez gradacyjne, wielopoziomowe i wielopolowe złożone układy interwałowe według kryteriów zarówno jakościowych, jak i ilościowych, po najbardziej skomplikowane, wielowymiarowe, dynamiczne układy wielokulturowe, funkcjonujące jako modele pluralistyczne[139].

Podobne przekonanie ten sam badacz wyraził w odniesieniu do teoretycznych prób modelowania relacji międzykulturowych, które są konstruowane według odmiennych kryteriów analizy:

> Wszystkie historycznie wyłonione modele współzależności są w długich ciągach interakcji pochodną dominującej formy kontaktu międzykulturowego, narzucającego konfliktowy bądź integracyjny model relacji. Z upływem czasu, przy dominacji pierwotnego, wyznaczonego formą kontaktu modelu relacji, dochodzi do nakładania się różnych taktyk i strategii wzajemnego przystosowania. Rzeczywistość jest znacznie bardziej skomplikowana niż teoretyczne modele i wzory tych relacji służące ideologicznym oraz politycznym uzasadnieniom istniejących struktur organizacyjnych czy systemów normatywnych[140].

Pamiętając o złożoności faktycznych relacji, tym bardziej warto zwracać uwagę na poważne różnice, które giną w ogólnych, a czasami wręcz ogólnikowych i zdecydowanie mylących kategoriach ich opisu w licznych współcześnie pracach o charakterze aplikatywnym, popularyzującym, a w jeszcze większym stopniu publicystycznym. W dalszych analizach koncentracja na aksjologicznym wymiarze relacji będzie określać motywy ich badania i proponowanych modeli. Dowartościowanie kryterium aksjologicznego w badaniach międzykulturowych może uchronić od nieporozumień „wrzucania do jednego worka" szeregu pozornie tylko bliskich fenomenów, które mają odmienną charakterystykę interakcyjną i rozwojową, jak patriotyzm i nacjonalizm, socjalizacja i wychowanie, inkulturacja i adaptacja. Wynika to z braku rozpoznawania niejednorodnej istoty więzi wspólnot kulturowych traktowanych w sposób przesocjalizowany i obarczony właściwym tej orientacji redukcjonizmem socjologicznym. Analityczne spojrzenie na kryterium aksjologiczne pozwala także na unikanie sprzeczności typologicznych w kategoryzowaniu relacji międzykulturowych, w których integracja

---

[139] T. Paleczny, *Wymiary analiz relacji międzykulturowych*, „Relacje Międzykulturowe" (Instytut Studiów Międzykulturowych UJ) 2017, nr 1, s. 28.

[140] *Ibidem*, s. 38.

nie może oznaczać unifikacji, asymilacji i homogenizacji. Jednocześnie promowanie praw kulturowych w społeczeństwach wielokulturowych nie może oznaczać naruszenia bezpieczeństwa kulturowego tak mniejszości, jak i większości, postaw eliminujących społeczną odpowiedzialność podmiotów, taktyk wykorzystywania błędów poprawności politycznej, a w szczególny sposób działań graniczących z praktykami szantażu kulturowego w miejscach relatywnej przewagi i zawłaszczania reguł ładu społecznego grup motywowanych politycznie.

Modele polityki wielokulturowej uwzględniające aksjomaty integracyjne przyjmowane przez takie kraje jak Australia lub Kanada w sposób celowy rezygnowały ze strategii asymilacyjnych, które zakładają wtopienie się mniejszości kulturowych w kulturę większości z utratą oznak likwidowanej w ten sposób tożsamości, odrębności oraz cech wyróżniających. Po raz kolejny heurystyczną wartość ukazuje wielopoziomowa koncepcja rzeczywistości kulturowej Kazimierza Dąbrowskiego, która znakomicie demaskuje nie tylko uproszczenia, ale także nieadekwatność, a nawet zafałszowania aksjologicznego redukcjonizmu[141].

Uwzględniane w zaproponowanej analizie wartości centralne określone zostały za Jerzym Smoliczem, który wprowadził to pojęcie w zakres socjologii kultury i socjologii kulturowej, jako „wartości rdzenne" oraz przeciwstawne ich istocie „wartości peryferyjne"[142]. Pojęcie wartości rdzennych wykazuje wiele analogii do zaproponowanej przez Kłoskowską kategorii „kanonu kulturowego" odnoszonego w szczególności do „kanonu kultury narodowej jako trwałego elementu grupowej tożsamości"[143]. Co interesujące, autorka, doceniając stabilizujący i wzorcotwórczy charakter, nie traktowała ich w sposób statyczny, niezdolny do zmian i rozwoju w realnych procesach interakcji kulturowych. W ten sposób kultura narodowa, ale także wiele innych wspólnot kulturowych, tworzą swoiste całości cechujące się zróżnicowaną wewnętrznie strukturą, określaną przez Kłoskowską jako „uniwersum", przy czym: „Uniwersum to nie oznacza struktury niezmiennej, nie jest osiągniętym stanem, ale procesem obfitującym w przekształcenia, chociaż ma względnie trwały rdzeń nazywany kanonem"[144]. Ten fragment koncepcji bardzo analitycznie zidentyfikował Jerzy Nikitorowicz zgodnie

---

[141] L. Korporowicz, *Źródła i typy redukcjonizmów we współczesnych analizach kultury*, „Roczniki Kulturoznawcze" (KUL) 2016, nr 7, s. 5–30.

[142] J. Smolicz, *Współkultury Australii...*; L. Dyczewski, *Value – the Core of Culture*, „Politeja" 2016, nr 5(44), s. 143–170. Por. J. Kieniewicz, *Pogranicza i peryferie. O granicach cywilizacji europejskiej*, [w:] *Cywilizacja europejska. Różnorodność i podziały*, red. M. Koźmiński, Universitas, Kraków 2014, s. 81–96.

[143] A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, s. 489. Por. A. Szpociński, *Kanon kulturowy*, „Kultura i Społeczeństwo" 1991, nr 2.

[144] A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 43.

z rozwojowym paradygmatem rozwijanej przez siebie „etnopedagogiki". Uznając wagę kanonu kulturowego, podkreśla twórcze możliwości ich przekształcania:

> Każda kultura narodowa dysponuje kanonicznym zespołem dzieł artystycznych, wiedzy, norm i zasad, których znajomość uważa za obowiązującą członków zbiorowości narodowej (...) kanon odznacza się trwałością, ale nie jest niezmienny (...) w każdej kulturze narodowej istnieje pewien zasób kanonicznych treści, które stanowią punkt odniesienia dla nowej twórczości i systemu ocen uznawanych za obowiązujące[145].

Współczesne procesy globalizacyjne wydawały się czynić to rozróżnienie archaicznym ze względu na różnorodne procesy decentralizacji i deterytorializacji tradycyjnych ośrodków kultury skupionych wokół centrum politycznego i gospodarczego konkretnego regionu lub państwa. Ponadto rozbicie klarownych jeszcze niedawno wzorów kultury poprzez procesy modernizacyjne i idąca w ślad za tym płynność oraz polimorficzna złożoność tożsamości kulturowych i narodowych nakazuje relatywizację czasami zbyt prostej opozycji wartości rdzennych i peryferyjnych w sytuacjach pogranicza kulturowego oraz hybrydyzacji kultur współczesnych. Jednakże wspomniane już konsekwencje nasilenia mobilności w postaci narastającej różnorodności kulturowej i generowanych przez nie problemów nakazują ponownie zwrócić uwagę na wagę głęboko odczuwanych i kultywowanych wartości, często wręcz rewitalizowanych, a nawet otaczanych specjalnym rodzajem ochrony. Czyni to zaproponowany podział nadal heurystycznie użytecznym. Co więcej, przyjęcie tezy o zaniku wartości rdzennych okazuje się w wielu wypadkach założeniem najzupełniej nieadekwatnym ze względu na ich paradoksalne ożywienie, co w sposób szczególny widoczny jest wygaszonych – jak się wydawało – sytuacjach konfliktowych, jakie obserwujemy na Bałkanach, w Hiszpanii, Afryce czy Azji. Zderzenie wartości rdzennych przyniosło znane szeroko dysfunkcje wielu wymiarów polityki wielokulturowej ostatnich dziesięcioleci Europy Zachodniej. Jest to w znacznej mierze konsekwencją zbyt daleko posuniętych komponentów ideologicznych, które zamazywały realne widzenie rzeczywistości, wbrew pozorom daleko przy tym odbiegając od klasycznych standardów demokracji. Kryzys migracyjny drugiego dziesięciolecia XXI wieku postawił pytanie o wartości kulturowe Europy, w sposób dramatyczny ukazując z jednej strony słabość ich faktycznego rozpoznania, z drugiej budząc

[145] J. Nikitorowicz, *Etnopedagogika w kontekście wielokulturowości i ustawicznie kształtującej się tożsamości*, Oficyna Wydawnicza „Impuls", Kraków 2017, s. 172.

silne, często skrajne reakcje konkretnych wspólnot i społeczności oraz generując postawy repulsywne, nacjonalistyczne, a wręcz szowinistyczne[146].

Pogłębienie aksjologicznych analiz relacji międzykulturowych prowadzi do przywołania znanej w naukach społecznych tezy, iż wartości rdzenne wykazują silne powiązania z ważnymi elementami struktury osobowości i tożsamości kulturowej człowieka, warunkując jej aspekty emocjonalne i uczuciowe. Dzieje się tak również wtedy, gdy dotyczą one uczuć społecznych, gdy wpływają na funkcje poznawcze kształtowanej kulturowo umysłowości oraz postaw człowieka. Współokreślają bowiem rezultat tego typu oddziaływania zarówno w postaci konkretnych zachowań, ich wzorów, jak i obyczajowości, sposobu życia oraz uznanych sposobów komunikowania. Wartości rdzenne mają więc ogromny wpływ na kompetencje komunikacyjne i bezpośrednio odnoszą się do sfery dziedzictwa kulturowego, jego postrzegania, wartościowania oraz metod wykorzystania w realnych obszarach stosunków społecznych, modelowania ich porządku, ale i konfliktów.

Wartości rdzenne i peryferyjne inaczej funkcjonują na opisanych powyżej szczeblach oraz poziomach relacji międzykulturowych. Fakt ten nie jest wystarczająco doceniany zarówno przez twórców, jak i „użytkowników" teorii relacji międzykulturowych, choć w sposób fundamentalny określa on to, co w ich wyniku staje się możliwe, realne lub to, co wyzwala potencjał rozwojowy kryjący się w procesach komunikowania, eksploracji i twórczego wykorzystania dziedzictwa.

Wartości rdzenne na poziomie integracji pierwotnej wszystkich wyróżnionych szczebli spełniają zasadniczo funkcje zachowawcze. Utrzymują bowiem integralność, spójność oraz wyrazistość wzorów kulturowych wraz z ich emocjonalnymi poznawczymi i behawioralnymi korelatami, ale integracja ta ma charakter niemal rytualny, mało refleksyjny i w konsekwencji zamykający na możliwości ich zmiany, nawet wtedy gdy zmiana ta oznacza rozwój kompetencji i doświadczeń kulturowych konkretnej społeczności. Zamknięcie to może skutkować różnymi formami etnocentryzmu, w sferze komunikowania dominacją kodów ograniczonych, a w związku z tym rytualnym i równie ograniczonym stosunkiem do dziedzictwa kulturowego. Staje się ono arsenałem treści muzealnych, nie inspiruje współczesnymi aplikacjami i nie wspomaga rozumienia swej ciągłości. W podobny sposób postrzegane i interpretowane jest dziedzictwo innych społeczności, które nie ma szans wejścia w żywą interakcję, a więc wymianę i rozumienie mniej rozpoznawalnych treści.

---

[146] M. Bogucka, *Kultura i cywilizacja jako czynniki łączące i różnicujące*, [w:] *Cywilizacja europejska...*, s. 63–80.

Wartości rdzenne na poziomie ambiwalencji i ambitendencji tracą siłę swego oddziaływania. Pojawia się niekonsekwencja sposobu ich interpretacji, sprzeczności nadmiernie abstrakcyjnego lub też dosłownego rozumienia i zanika jasność w strukturze oraz hierarchii sposobu ich uporządkowania. W sferze komunikowania następuje rozchwianie kodu, niejasność intencji i zanika wola świadomego wchodzenia w interakcję. Dziedzictwo kulturowe przestaje być znaczącą kategorią tożsamości i jest postrzegane jako przypadkowy przekaz historyczny, którego sens pozostaje nieokreślony i nieodczytywalny, a co za tym idzie, nie może być wykorzystany w budowaniu znaczących projektów przyszłości. Dotyczy to kultury własnej, ale także wszystkiego, co stać się może przedsięwzięciem międzykulturowym i co mogłoby budować mosty współpracy, wymiany czy choćby działania o charakterze wspólnotowym.

Stan rozbicia i dezintegracji wartości rdzennych jest bardzo poważnym zagrożeniem każdej tożsamości kulturowej, wprowadza też bardzo poważne dysfunkcje w procesy interakcyjne, w których rozchwianie kodów doprowadza do komunikacyjnego chaosu. Stan ten wykorzystywany jest przez organizatorów działań motywowanych instrumentalną intencją manipulowania, a nawet przejęcia obszarów świadomości i postaw kulturowych konkretnych społeczności i narodów na rzecz zorganizowanych przedsięwzięć politycznych. Na tej zasadzie opierały i opierają się mniej lub bardziej ukryte procesy wynarodowienia, pokonania kulturowych barier zachowań wspólnotowych społeczności objętych planami aneksji czy też wtopienia w anonimowe aksjologicznie rzesze konsumentów ponadnarodowych rynków współczesnych korporacji. Z drugiej jednak strony, jeśli proces świadomego manipulowania i wrogiego przejęcia świadomości kulturowej grupy nie jest realnym zagrożeniem, proces dekonstrukcji integracji pierwotnej wartości rdzennych jest koniecznym etapem rozwojowym, który odblokowuje możliwości ich partykularyzacji i podporządkowania potrzebom zamkniętych interakcyjnie grup.

Jeśli zagrożenie dezintegracją i w istocie destrukcją wartości rdzennych udaje się pokonać, ujawniają one swoje bogate możliwości twórcze na wszystkich innych poziomach ich rozwoju, które zostały ujęte syntetycznie w poprzednim rozdziale, w postaci poziomu prorozwojowego. Ten zaś Kazimierz Dąbrowski podzielił na trzy kolejno następujące po sobie fazy: dezintegrację wielopoziomową spontaniczną, którą proponuję określić poziomem ujawniania potrzeb sensu, dezintegrację wielopoziomową zorganizowaną, którą proponuję nazwać poziomem samorozwoju, oraz integrację wtórną, którą proponuję określić poziomem rozpoznawania ideału[147]. Wartości rdzenne, wkomponowane w dynamikę

[147] L. Korporowicz, *Socjologia kulturowa...*, s. 15–35.

procesów rozwojowych, określają inne drogi i możliwości relacji międzykulturowych, które odchodzą od automatyzmów procesów reprodukcji, rytualizacji i często braku świadomego uczestnictwa w pełnym zakresie treści oraz procesów komunikacyjnych zarówno wewnątrz, jak i pomiędzy kulturami. Stosownie do konkretnego ich modelu rozwojowe funkcje wartości rdzennych w procesach komunikacyjnych będą omówione w dalszej części analiz. Ich odmienność na różnych poziomach i w odmiennych konfiguracjach relacji międzykulturowych, a w związku z tym w procesach komunikowania dziedzictwa, stanowi ważny wyznacznik ich realnych efektów. Ujawniają się one w analizie konkretnych modeli relacji międzykulturowych, wspomagając budowanie ogólniejszej teorii komunikowania dziedzictwa kulturowego.

1. Model kulturowego dystansu

Gdyby uznać archaiczną historycznie i praktycznie trudną do zaistnienia sytuację oddalenia i względnej autonomii kultur – niezależnie od wszystkich procesów przenikania, nakładania i wieloobszarowych interakcji społeczności bliskiego sąsiedztwa – to sytuacja ta może być podstawą wyodrębnienia pierwszego modelu relacji międzykulturowych, określonego jako *model kulturowego dystansu*.

Model dystansu ma w istocie charakter wysoce teoretyczny, gdyż niemal wszystkie wspólnoty kształtowały się w warunkach, w których trudno było uniknąć oddziaływania kultur najbliższego im środowiska. Relacje te osłabiały się jednak pomiędzy kulturami, które wykraczały poza to środowisko lub w ogóle nie były w nim obecne. To powodowało, iż dystans pomiędzy konkretnymi kulturami w dobie dalekiej od powiązań nie tylko globalnych, ale nawet regionalnych, mógł być znaczący lub niemal całkowity. Warunki dystansu powodują, iż wartości rdzenne kultur kształtują się na bazie ich dziejów wewnętrznych lub środowiskowych, a czynniki zmiany mają charakter zasadniczo endogenny. Ponieważ relacje, a więc także wymiana treści z kulturami oddalonymi w omawianym modelu praktycznie nie istnieje, nie dokonuje się też zapoznanie i rozumiejąca percepcja ich dziedzictwa.

Model kulturowego dystansu realizowany z bardzo różnych przyczyn: geograficznych, np. trwający setki lat w przypadku Japonii; politycznych, jak w przypadku ostatnich dziesięcioleci w Korei Północnej; historycznych, będących splotem bardzo wielu czynników militarnych, religijnych, ale też własnej strategii działań obronnych, jak w przypadku stosunkowo zamkniętej społeczności Bhutanu w Azji Południowo-Wschodniej, wnosi w praktykę relacji międzykulturowych i komunikowania dziedzictwa kulturowego cały szereg barier. Nawet

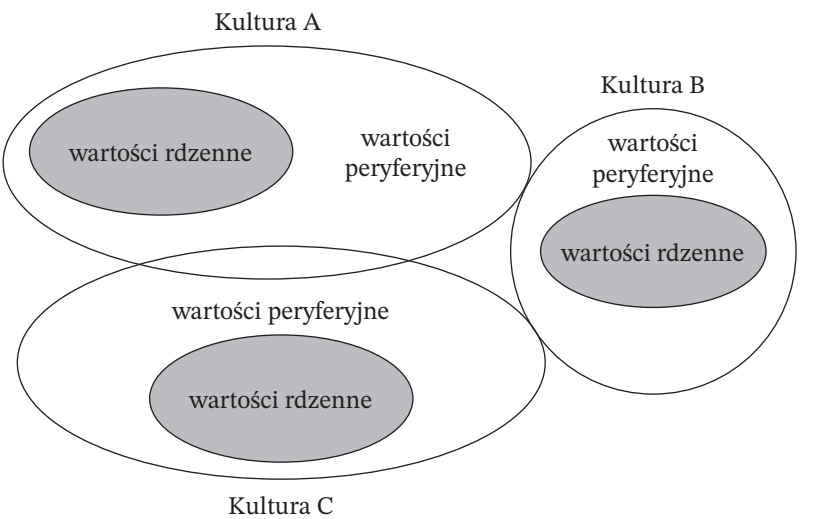
jeśli praktyki te zostają przełamane, w sferze kompetencji i postaw kulturowych – szczególnie kompetencji komunikacyjnych – pozostają dominanty kodów ograniczonych oraz przewaga funkcjonalnych cech poziomu integracji pierwotnej, a więc:

a) rytualne traktowanie wartości,
b) nieumiejętność oderwania ich od partykularnego kontekstu komunikowania,
c) wkomponowanie wartości rdzennych oraz treści dziedzictwa kulturowego niemal wyłącznie w procedury reprodukcji i unikanie dysfunkcjonalnie postrzeganych zmian,
d) dominacja postaw etnocentrycznych oraz przekonanie o „oczywistym", „naturalnym" i najbardziej dojrzałym antropologicznie modelu kultury własnej,
e) powszechna obecność negatywnego wizerunku kultur obcych, traktowanych jako potencjalne zagrożenie.

Choć klasyczne modele dystansu kulturowego są współcześnie nieobecne, wiele wymienionych powyżej cech znajduje swoje analogie w relacjach wrogo ustosunkowanych do siebie grup, utrzymujących znaczący poziom dystansu. Zbliżenie dystansu przestrzennego nie odmieniło aksjologicznej odległości tych kultur. Skutkuje to postawami szowinizmu i ksenofobii, mnożeniem funkcjonalnie działających stereotypów i eliminacją procesów komunikacyjnych. Przykłady takich sytuacji znajdujemy we współczesnej Azji, Afryce, ale niektóre ich elementy obserwujemy także w Europie, np. na Bałkanach czy w Rosji poddawanej propagandowej manipulacji o konsekwencjach mentalnych i kulturowych. Przykład wojny rosyjsko-ukraińskiej obrazuje, jak dalekie wobec siebie bywają kultury mający wspólne korzenie. W sytuacji wzmożenia interakcji kulturowych społeczeństw współczesnych dziedzictwo każdej z kultur pozostaje w tym modelu „zamknięte" w postaci izolowanych całości, które zderzają się i prowadzą jedynie do negatywnych konsekwencji zjawisk wielokulturowości. Wzajemne niezrozumienie bagażu kulturowego, z jakim poszczególne grupy narodowe, etniczne lub regionalne wchodzą współcześnie w wymuszone często relacje, spotykają się z nieumiejętnością budowania „mostów" integracji i będą stanowić barierę w polityce spójności poszczególnych regionów i państw, a nawet przyczynę narastających konfliktów. Z tych to powodów strategia zarządzania w warunkach dużych różnic kulturowych grup znajdujących się w sytuacji dystansu kulturowego musi wyjść poza politykę funkcjonalnej i adaptatywnej wielokulturowości na rzecz polityki międzykulturowości. Ta ostatnia odwołuje się nie tylko do nowych instrumentów zarządzania, ale w równym stopniu do aksjologii i metod edukacji międzykulturowej. Uczy ona nie tyle utrzymywania wielokulturowego *status quo*, wyznaczając bezpieczne linie podziałów i zagwarantowanych

odmienności, ile sposobu synergii, integracji i uczenia się budowania nowych wspólnot na podstawie rozumiejącego postrzegania dziedzictwa wszystkich jej podmiotów zdolnych do zaakceptowania tworzonego przez nie ładu respektującego prawa narodów jako prawa kulturowe poszczególnych społeczności. Wszystko to jednak nie jest możliwe, jeśli praktyka dystansu nie pozwoli zbudować kanałów komunikacyjnych, a rzeczywiste relacje pozostaną praktyką dominacji, segregacji lub izolacji.

Model kulturowego dystansu przedstawia schemat relacji zaprezentowany na rysunku 21.



Rys. 21. Model kulturowego dystansu

2. Model relacji peryferyjnych

W znakomitej większości przypadków relacje międzykulturowe, szczególnie współcześnie, polegają na obecności mniejszego lub większego obszaru bezpośredniego kontaktu i intensywnej często interakcji. Tak się już dzieje nie tylko w obszarach kulturowego pogranicza, ale – ze względu na mobilność ludzi, informacji, technologii i organizacji – na obszarach odległych od przestrzennych granic narodowości i państw, często odległych od rodzimego terytorium obu lub kilku kultur, a objętych międzynarodową współpracą w dowolnym miejscu świata. W przestrzeni tej tworzy się, jak to określa wybitny przedstawiciel amerykańskich szkół relacji międzykulturowych, Fred Casmir, tzw. trzecia kultura, ta, która powstaje z nałożenia elementów dwóch, a w praktyce kilku innych

kultur[148]. Jest to model przełamania dystansu. Co istotne, w interakcję wchodzą jedynie wartości peryferyjne, a wartości rdzenne poszczególnych kultur nie są poddawane modyfikacji i narażone na uszczuplenie, choć nie stawia im się także wyzwań rozwojowych. Jeśli określić ten typ kontaktu modelem relacji peryferyjnych, to – w przeciwieństwie do modelu kulturowego dystansu – animuje on istotne procesy komunikacyjne, które w znacznej mierze dotyczą także dziedzictwa. Nie zawsze muszą one być tworem odzwierciedlającym najgłębsze pokłady tożsamości kulturowej. Mogą odnosić się do kultur regionalnych, kultur pogranicza lub też zawierać wyrzucone na peryferie warianty czy modyfikacje wartości rdzennych. Z punktu widzenia całokształtu dziedzictwa kulturowego konkretnej wspólnoty wartości te mogą przybierać bardzo różne wcielenia, dalekie od ich charakteru kanonicznego.

Obszary interakcji wartości peryferyjnych mogą jednak stać się miejscem spotkania wielu kultur, wypracować wartości przejmowane przez całość, a więc być swoistym laboratorium kilku wspólnot i ukazać swoje innowacyjne i twórcze znaczenie. Trzeba jednak podkreślić, że wartości peryferyjne nie zawsze są chaotycznym, dowolnym i niczym niepowiązanym tworem bliżej nieokreślonych podmiotów – tak jest tylko w jednym z omówionych dalej poziomów. Część wartości peryferyjnych może pozostawać w komunikacji z wartościami rdzennymi, które nadają im sens integrujący i do których mogą się odnieść w przypadku procesów dezintegracyjnych. Dalsza analiza modelu relacji wartości peryferyjnych wymaga odwołania co najmniej do trzech wyróżnionych wcześniej poziomów komunikowania, które określą dynamikę i potencjał rozwojowy dziedzictwa w interakcji. Różnice te powinny stanowić przedmiot zainteresowania nie tylko badaczy i analityków problemu, ale także twórców polityki oraz edukacji wielo- i międzykulturowej, animatorów społeczności regionalnych i planistów w dziedzinie komunikacji społecznej.

Odróżnienie wartości rdzennych od peryferyjnych nie jest proste, a w wielu przypadkach wymaga uwzględnienia szeregu wartości pośrednich, których funkcje mają w dodatku charakter kontekstualny, wymagają relatywizacji do konkretnego podmiotu społecznego, a więc inaczej mogą być postrzegane i definiowane w konkretnych grupach społecznych. Zadaniem przyszłych nauk humanistycznych i społecznych jest wypracowanie antropologii, ale także socjologii wartości rdzennych, diagnozujących ich analogiczne funkcje pomimo zmienności treści.

---

[148] F.L. Casmir, *A Multicultural Perspective of Human Communication*, [w:] *Intercultural and International Communication*, ed. F.L. Casmir, University Press of America, Washington D.C. 1978; idem, *Third-Culture Building: A Paradigm Shift for International and Intercultural Communication*, ed. S.A. Deetz, „Communication Yearbook" 1993, t. 16, s. 147–428.

Być może abstrakcja taka trudna jest do osiągnięcia ze względu na fakt, iż różne grupy nadają status wartości rdzennych różnym treściom, nie bez wpływu na te właśnie funkcje, sposób ich przeżywania oraz to, co mogą z nimi uczynić. Refleksje te warto kontynuować ze względu na od dawna zadawane pytanie, czy wartości rdzenne mogą być elementem jedynie tzw. kultury wyższej, czy też mogą lokalizować swoją rolę w konkretnych elementach kultury popularnej, a w przypadku kultur ludowych czy też wielu egzotycznych społeczności „pierwotnych" w najzupełniej lokalnych wytworach kultury symbolicznej dalekiej od wyobrażeń Europejczyka. Jeśli nawet zrezygnujemy z definiowania wartości rdzennych poprzez treści lub zinstytucjonalizowane kanały ich przekazu, promocji, a nawet generowania, to zawsze pozostanie ich realne znaczenie w budowaniu tożsamości kulturowej osoby czy grupy poprzez:

a) stwarzanie poczucia ciągłości, kontynuacji i dziedziczenia historii życia lub wspólnoty,
b) przypisywanie im wymiaru autotelicznego, a więc powiązanie z odczuciem wartości nieredukowalnych, niezastępowalnych i niewymiennych, jak np. godności, unikalności,
c) nadawanie znaczenia innym wartościom, doświadczeniom i przeżyciom, które nabrały statusu podrzędnego, instrumentalnego lub komplementarnego,
d) przekraczanie zmiennych uwarunkowań sytuacyjnych,
e) nadawanie funkcji integracyjnych w stosunku do struktury osobowości i więzi społecznych grupy,
f) gotowość do animowania działań transgresyjnych[149].

Wartości peryferyjne mają szansę na przekształcenie się w wartości rdzenne, gdy staną się elementem procesów rozwojowych, podobnie wartości rdzenne mogą utracić swoje wymienione wyżej atrybuty, stając się fragmentem typowych zachowań i sytuacji, w których aspekty utylitarne i reprodukcyjne odbierają ich podmiotom oraz podejmowanym przez nie działaniom funkcję budowania lub utrzymania tożsamości, integracji oraz potencjału rozwojowego osoby lub wspólnoty.

Relacje międzykulturowe wartości peryferyjnych na poziomie automatyzmów funkcjonalnych nie stwarzają procesom komunikowania warunków pozwalających na dzielenie się i rozumiejące odkrywanie dziedzictwa swoich kultur. Są to procesy, które mają charakter mechaniczny i powierzchniowy[150]. To pierwsze

[149] Por. Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.

[150] Por. L. Korporowicz, *Osobowość i komunikacja w społeczeństwie transformacji*, Instytut Kultury, Instytut Socjologii UW, Warszawa 1997.

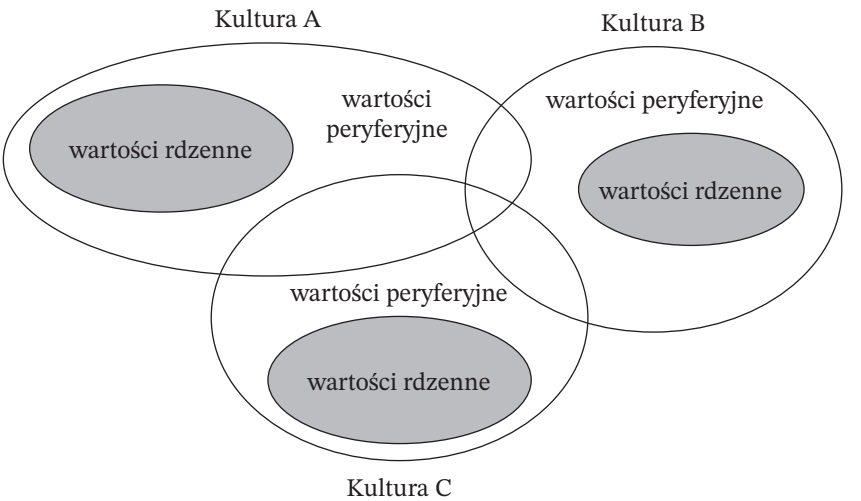
oznacza, iż stojące za nimi motywacje mają charakter rutynowy, adaptacyjny, często doraźny, drugie – iż nie odwołują się do znaczeń ukrytych, wymagających kompetencji komunikacyjnych i interpretacyjnych, poza obszarem znajomości treści powszechnie dostępnych, bez pogłębionej analityki sensu, kontekstu, powiązań i inspiracji. Treści peryferyjne obecne w rytualnych formach postrzegania, wartościowania i schematyzacji kontaktu nie wspomagają rozumiejącego dzielenia się bogactwem dziedzictwa kulturowego w jego prawdziwej, niezatartej konwencjonalnie, rynkowo, instytucjonalnie czy proceduralnie rutynie.

Nie wspomagają tego procesu także ambiwalencje i ambitendencje chaosu kulturowego „odbijania się" od siebie wartości peryferyjnych, które znajdują się pod wpływem dezintegrujących sprzeczności, jakie generują interesy konkretnych grup, organizacji czy korporacji. Nikt nie pyta wówczas o sens dziedzictwa kulturowego jakiejkolwiek grupy, a procesy komunikacyjne dalekie są od elementarnego sensu *communicare*.

Interakcja wartości peryferyjnych przynosi jednak wiele innowacyjnych, a nawet twórczych rezultatów na prorozwojowych poziomach komunikowania, odsłaniając przed jej podmiotami wiele wartości obecnych zarówno w kulturach odmiennych, jak i w obszarze ich interferencji. Wartości te mogą się okazać istotne z punktu widzenia wzajemnej adaptacji, przenikania wielu elementów stylu życia, obyczajowości czy też pragmatyki współpracy, nie naruszając wartości rdzennych, ale tworząc ich istotne środowisko. Procesy te mają własne szanse rozwojowe, gdyż towarzyszy im świadomość dokonującej się interakcji, wzajemność, respektowanie sprawczości, a nawet podmiotowości jej uczestników i – co ważne – wola organizacji wspólnej przestrzeni koegzystencji. Może ona prowadzić do eliminowania napięć, a także konfliktów i sprzeczności interesów poprzez świadome i rozumiejące rozpoznawanie komponentów dziedzictwa kultur odmiennych, ale już nieobcych, może dziwnych i niezrozumiałych, ale już niewrogich i odstraszających. Na tej zasadzie funkcjonują istotne w relacjach międzykulturowych rejony pogranicza oraz enklawy wymiany usług, targi, działalność artystyczna, turystyczna, miejsca spotkań ekumenicznych czy też organizacje pożytku publicznego angażujące przedstawicieli różnych wspólnot kulturowych. Jest istotne, że sytuacja, w której dochodzi do interakcji wartości rdzennych, nie angażuje i nie „dotyka" wartości rdzennych poszczególnych kultur, co daje w powstającej przestrzeni interakcji dość dużą swobodę i możliwość traktowania jej zarówno jako rodzaj pragmatycznej codzienności, jak i swego

rodzaju laboratorium, którego wyniki nie zmuszają żadnej z kultur do decydujących rozstrzygnięć i nie narażają na trudne dylematy[151].

Przedstawiony powyżej model relacji wartości peryferyjnych przedstawia rysunek 22.

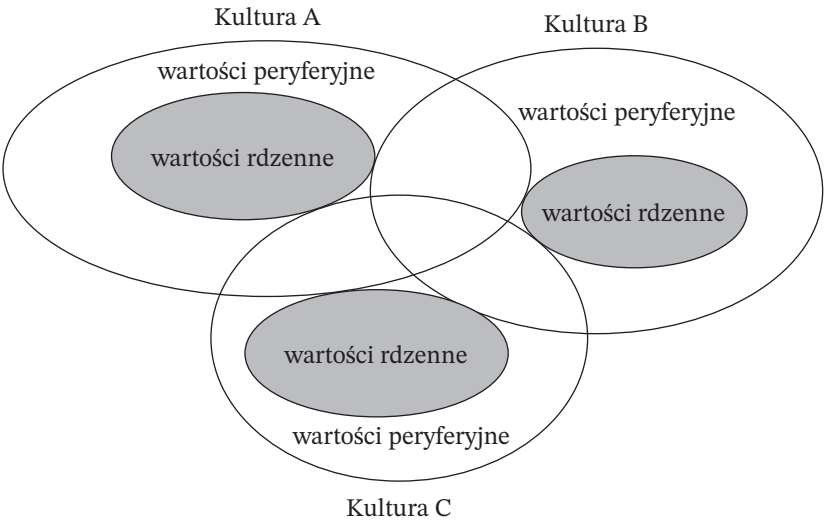


Rys. 22. Model interakcji wartości peryferyjnych

3. Model kulturowego „spotkania"

Zupełnie inną dynamikę relacji międzykulturowych i procesów komunikacyjnych generuje sytuacja, gdy obszary „trzeciej kultury" – a w praktyce obszary interakcji wartości peryferyjnych poszczególnych kultur – zaczynają się stykać z ich wartościami rdzennymi. Sytuację tę przedstawia rysunek 23.

[151] J. Nikitorowicz, *Dylematy tożsamościowe młodzieży z pogranicza wschodniej Polski, zachodniej Białorusi i Ukrainy*, „Pogranicze. Studia Społeczne" 1999, t. 8, s. 215–229, idem, *Kreowanie tożsamości dziecka. Wyzwania edukacji międzykulturowej*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2006; idem, *Edukacja regionalna i międzykulturowa*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009.



Rys. 23. Model relacji międzykulturowych jako spotkania

W zależności od wielu wymienionych już czynników geograficznych, geopolitycznych, historycznych i wreszcie mentalnych oraz wzorców rozumienia i praktykowania dziedzictwa kulturowego może dojść zasadniczo do trzech wariantów dynamiki bezpośredniego spotkania tego, co w każdej z kultur rdzenne, z tym, co stanowi o jej wartościach peryferyjnych oraz tym, co stało się już efektem ich interakcji[152]. Podobnie możemy analizować co najmniej trzy rodzaje konsekwencji wskazanej sytuacji zetknięcia fenomenów kulturowych, które mogą być ich zderzeniem, wyzwaniem lub właściwym rodzajem spotkania, ściśle powiązanych z poziomami procesów komunikowania.

Wariant pierwszy, charakterystyczny dla poziomu automatyzmów funkcjonalnych, to sytuacja konfliktu zamkniętego kręgu wartości rdzennych z hybrydalnym i nieokreślonym obszarem „kultury trzeciej”, który jest traktowany jako rodzaj zagrożenia. O ile tylko wartości rdzenne traktowane są jako spetryfikowana, a więc odporna na zmiany konfiguracja postaw, umiejętności i zachowań, jedynym zabiegiem w warunkach bezpośredniej konfrontacji z odmiennym sposobem organizacji życia jest rytualnie podejmowana obrona i tworzenie z budowanej przez wartości rdzenne tożsamości rodzaju „wieży z kości słoniowej”, która nie jest dostępna dla czegokolwiek i kogokolwiek spoza tej wieży. Sposoby komunikowania pomiędzy systemem wartości rdzennych i wszystkim, co jest ich środowiskiem, respektują jedynie „kody ograniczone”, a więc reprodukcje

[152] M. Rembierz, *Między zakorzenieniem w dziedzictwie tradycji a otwartością (na) pogranicza: o kształtowaniu „międzykulturowej tożsamości” i tropach pedagogicznych poszukiwań Jerzego Nikitorowicza*, „Edukacja Międzykulturowa” 2020, nr 12, s. 19–51.

istniejących metod interakcji. Sama komunikacja jest odporna na ewentualną wzajemność, wymianę, współistnienie czy dopełnianie. Dziedzictwo kulturowe może być przy takim rodzaju „spotkania" traktowane w sposób równie zamknięty, nie może być rodzajem zasobów przeznaczonych do dzielenia się i modyfikacji, wartości peryferyjne niczego nie wnoszą, nie zachęcają do rewitalizacji, a tym bardziej modernizacji, ograniczając się do rytualnej reprodukcji. W dynamice współczesnych procesów transformacji kulturowych, mobilności treści oraz ich indywidualnych i grupowych podmiotów, relacje wewnątrzkulturowe i międzykulturowe, które nie są w stanie wykorzystać możliwości istniejących w sytuacji spotkania wartości rdzennych z ich środowiskiem popadają w rodzaj stagnacji, a więc zatrzymania procesów rozwojowych kultur oraz ich relacji.

Z wielu względów sytuacja ta może być bardziej konfliktowa niż omawiane poprzednio modele relacji międzykulturowych, gdyż wyzwalane reakcje obronne przedstawicieli zamkniętego arsenału wartości rdzennych mogą skutkować działaniami z ich punktu widzenia „naprawczymi" i profilaktycznymi z elementami odwetowymi, świadomie i systematycznie blokując procesy komunikacyjne i edukacyjne, a wzmacniając postawy ksenofobiczne. W konsekwencji oddalają one gotowość do rozumiejącej percepcji zmian dokonujących się w rewitalizacji dziedzictwa kulturowego zarówno własnej, jak i innych grup. Jedną z form reakcji na postrzegane w ten sposób zagrożenia jest krok w kierunku swoistego „fundamentalizmu kulturowego", który na poziomie automatyzmów funkcjonalnych jest aktywizacją mechanizmów, które Victor Turner i Marek Czyżewski traktują jako „rytuały zapobiegawcze"[153] rewitalizujące wszelkie formy konwencjonalności. Być może zagrożenie lub dotkliwe doświadczanie relatywizmu kulturowego, jaki może się przejawiać w wielu obszarach rzeczywistości społecznej, w tym symbolicznej, jest motorem reakcji fundamentalistycznych. Problemem jest natomiast zablokowanie możliwości rozwojowych spotykających się kultur i sposobów komunikowania. Opisując przejawy fundamentalizmu kulturowego we współczesnych procesach hybrydyzacji wartości, Barbara Pasamonik stwierdza w książce pt. *Kultury kontestacji*:

> (...) ponad cztery dekady po eksplozji ruchu kontrkultury, kiedy jej idee zostały wchłonięte przez kulturę mainstreamu – weszły do obiegu popkultury, stały się częścią obiegowych poglądów i „normalnych" postaw, a nawet uległy rynkowej komercjalizacji – proporcje się odwróciły. Możemy dziś mówić o dynamicznej zmianie układu sił – to kultura tradycyjna, konserwatywna i religijna odradza

[153] M. Czyżewski, *W stronę teorii...*, s. 95.

> się jako nowa kontrkultura w świecie relatywistycznej, nihilistycznej, płynnej nowoczesności[154].

Niezależnie od głębi, złożoności i wielopoziomowości przyczyn, do których trzeba się odwołać, analizując nie tylko szanse, ale i zagrożenia modelu spotkań międzykulturowych, procesy te rodzą silne reakcje społeczne wspólnot kulturowych.

W tej samej książce Rafał Wiśniewski i Marcin Zarzecki piszą:

> Procesy globalizacyjne – negując heterogeniczność kulturową, wzmagają tendencje do wzajemnego traktowania się w kategoriach potencjalnych zagrożeń i rodzą potrzebę klarownego zdefiniowania własnej tożsamości religijnej oraz etnicznej. Ubocznym skutkiem tych procesów była aktywizacja radykalnych ruchów protestu[155].

Równie mało obiecujący z punktu widzenia możliwości rozwoju procesów komunikacyjnych i eksploracji dziedzictwa kulturowego jest poziom ambiwalencji sytuacji spotkań kulturowych, a więc bezpośredniego styku wymienionych powyżej wartości. Nie generuje ona bowiem wspomnianych już wcześniej logotwórczych dynamizmów kultury, a więc nie ukierunkowuje na żaden typ wzajemności, wymiany i tworzenia znaczących doświadczeń, nie odnosi się do atrybutów podmiotowości, intencjonalności i sprawczości, jakie mogą się stać elementem wykorzystania potencjału spotkań. W praktyce relacji społecznych oznacza to wahania postaw w relacjach międzygrupowych, uleganie doraźnym oddziaływaniom partykularnych interesów o lokalnym, politycznym lub etnicznym charakterze, obojętność i brak zainteresowania dziedzictwem i jego rozumieniem najbliższych nawet sąsiadów, poddawanie się zmiennym nastrojom generowanym przez bieżące wydarzenia wspólnej historii narodów lub innych wspólnot kulturowych. Wbrew pozorom zbliżenie powiększającego się obszaru „trzeciej kultury”, czyli przestrzeni interakcji wartości peryferyjnych oraz wartości rdzennych poszczególnych kultury, nie musi w sytuacji ambiwalencji kulturowych generować większego poziomu kompetencji komunikacyjnych i międzykulturowych owocujących rozpoznawaniem znaczeń i wartości dziedzictwa

---

[154] B. Pasamonik, *Fundamentalizm kulturowy jako współczesna kontrkultura. Na przykładzie konwersji na islam*, [w:] *Kultury kontestacji. Dziedzictwo kontrkultury i nowe ruchy społecznego sprzeciwu*, red. T. Maślanka, R. Wiśniewski, Instytut Socjologii UW, Warszawa 2015, s. 57–72, 59.

[155] R. Wiśniewski, M. Zarzecki, *Arabska Wiosna, ale jaka? Ruchy społeczne w Afryce Północnej*, [w:] *Kultury kontestacji...*, s. 73–87, 85.

spotykających się kultur. Dezintegracja działań komunikacyjnych i faktyczne oderwanie od ich zaplecza historycznego, mentalnego i aksjologicznego oraz związanych z nimi tradycji powoduje, iż wyzwanie i możliwości, jakie otwierają się w wyniku spotkania zasobów kulturowych, nie zostają odczytane, rozpoznane i zaangażowane tak w potencjalne, jak i w realne procesy rozwojowe.

Stosunkowo największe możliwości spotkania wartości rdzennych i peryferyjnych otwierają się w warunkach prorozwojowych poziomów procesów komunikowania. Wówczas to, co można odczytywać jako zagrożenie i próbę ingerencji w systemy wartości rdzennych – a tym samym w tożsamość konkretnych kultur – odbierane jest jako proces otwierania kanałów i sposobów przepływu informacji, innowacji, nowych wzorów i treści w każdym z możliwych kierunków. Model spotkania o charakterze prorozwojowym wykazuje się refleksyjnością, świadomym przygotowaniem do zmiany, gotowością adaptacji i rekonfiguracji dotychczasowych elementów dziedzictwa kulturowego w kontekście procesów interakcyjnych. Obrazowo możliwości rozwojowe tego typu kontaktów w warunkach świadomego i celowego otwarcia na spotkanie kulturowe opisuje Łukasz Burkiewicz w swoich analizach kulturowych konsekwencji podróży, eksponując ich przykłady historyczne.

> Podróż, przenosząc człowieka z jednego środowiska w kolejne, inne od dotychczas znanego, pełniła (...) rolę swoistego pola walki, gdzie z jednej strony dochodziło do próby sił i woli, stałości przekonań i charakteru, z drugiej zaś było to miejsce, gdzie umysł podróżującego przechodził test chłonności. Podróżny w czasie swojej wędrówki wciąż porównywał (i robi to nadal) strukturę cywilizacyjną lub krąg kulturowy, z którego pochodził, do struktury, w której w danym momencie się znalazł. Przedmiotem tego porównania były materialne warunki życia w podróży, sposób jej przeżywania, percepcji i refleksja podróżnego, w końcu sam pobyt w innym otoczeniu. W trakcie tych podróży dochodziło do spotkań przedstawicieli różnych kręgów kulturowych, które były (i są) fundamentem relacji międzykulturowych – ludzie wyruszali w podróż, aby zetknąć się w sposób zamierzony (lub nie) z odmiennością, którą można rozpatrywać w wielu aspektach: innego środowiska geograficznego i przyrodniczego, klimatu, a przede wszystkim języka, kultury, obyczajów, prawa, religii, systemu wartości (...) Kontakty międzykulturowe mogą być i są punktami zwrotnymi w rozwoju historycznym i kulturowym świata (...) Jednym z przykładów modelowego kontaktu międzykulturowego jest odkrycie Ameryki i w ogóle okres odkryć geograficznych z przełomu XV i XVI wieku[156].

[156] Ł. Burkiewicz, *Życie codzienne w podróży na przykładzie Ambasady do Tamerlana (1403–1406). Z badań nad relacjami międzykulturowymi*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2019, s. 11–12.

Burkiewicz daje obrazowe przykłady, jak poprzez doświadczenia podróżnicze dokonywano swoistych odkryć mentalnych, aksjologicznych i jak silnie oddziaływały one nie tylko na podróżnych, ale i na czytelników literatury podróżniczej, stymulując wyobraźnię i wrażliwość kulturową współczesnych oraz liczne rzesze jej czytelników w czasach późniejszych.

Walory rozwojowe spotkania kulturowego mogą się wszak realizować dopiero przy opisywanym poziomie relacji międzykulturowych, który specyfikuje konieczne atrybuty procesu komunikacyjnego wyrażane pojęciem dialogu. Trafnie na te różnice, ale i wymogi spotkania, zwraca uwagę Magdalena Banaszkiewicz, analizując zagadnienie dialogu międzykulturowego w turystyce:

> Gdyby pokusić się o uszeregowanie terminologii przydatnej do opisania fenomenu relacji między turystą a miejscowym, pojęcia dałoby się przedstawić w hierarchii „zawierania się”. Mając do dyspozycji takie określenia jak „kontakt kulturowy”, „komunikacja (między)kulturowa” oraz „dialog międzykulturowy”, wydaje się, że to ostatnie powinno być kategorią najwęższą, wymagającą spełnienia największej liczby warunków. Najbardziej pojemny znaczeniowo jest „kontakt kulturowy”, który nie wyklucza „negatywnych” relacji pomiędzy przedstawicielami kultur. Gdy mowa o komunikacji (między)kulturowej należy pamiętać, iż można ją zakwalifikować jako typ kontaktu kulturowego, zakładającego wystąpienie pewnego partnerstwa, którego celem jest wymiana komunikatu. Najbardziej wysublimowaną formą komunikacji (między)kulturowej byłby dialog międzykulturowy. Turystyka jest przestrzenią, w której dochodzi do szczególnego rodzaju interakcji pomiędzy ludźmi. Może prowadzić do dialogu, pod warunkiem jednak, że partnerzy interakcji wykażą się postawą dialogiczną – szczególną otwartością na drugiego człowieka (...) Takiej postawy należy się uczyć, tak jak uczy się nowego języka czy jak nabywa się międzykulturowych kompetencji. (...) Nie dzieje się to za jednym razem – to nie piorun, który trafia człowieka i zmienia wszystko, co do tej pory było. Wychodzenie z bezpiecznego autobusu i pozbywanie się kolejnych obciążeń i uprzedzeń to zadanie, które wynika z wolności człowieka umożliwiającej mu nieustanne przekraczanie siebie (...) Zdarza się, że dopiero wyjazd turystyczny kształtuje człowieka dialogu, ale częściej chyba bywa tak, że człowiek reprezentuje postawę dialogiczną i dlatego wyjazd turystyczny staje się szczególną okazją do spotkania i dialogu[157].

[157] M. Banaszkiewicz, *Dialog międzykulturowy w turystyce. Przypadek polsko-rosyjski*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 66–67; eadem, *Turystyka kulturowa – fenomen (nie tylko) współczesnego świata*, [w:] *Kulturowe i społeczne wyzwania współczesności*, red. M. Banaś, T. Paleczny, K. Warmińska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.

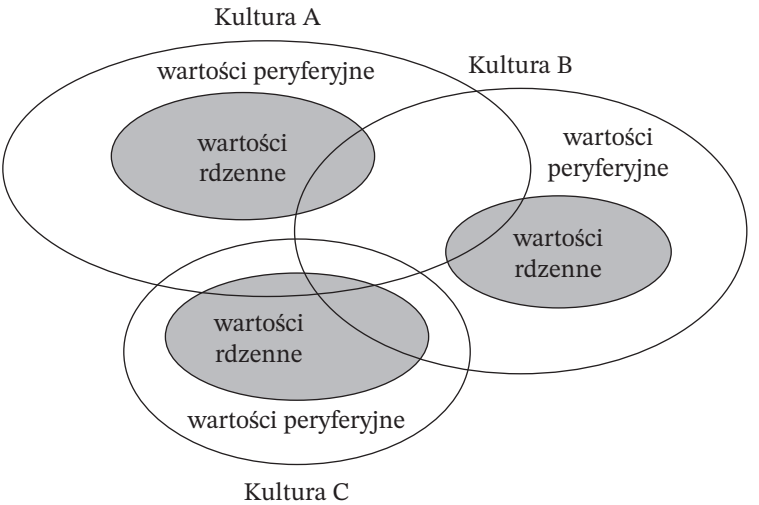
Model spotkania wartości kulturowych jest we współczesnym świecie jednym z centralnych zagadnień społeczeństw silnych i wielokierunkowych mobilności. Zbliżenie i zetknięcie zasobów, procesów i potencjałów niczego jednak nie gwarantuje. Jest bowiem zaledwie wzajemnym odkrywaniem, ujawnianiem sytuacji, treści i dróg, którymi mogą one podążać[158]. Spotkanie w równym stopniu może stymulować zachowania i procesy obronne o charakterze petryfikującym, izolacyjnym lub wręcz alienującym. Wówczas żadne procesy komunikacji nie zbudują pomostów pozwalających na objaśnianie, interpretację i wykorzystanie dziedzictwa kulturowego, doświadczenia i symboliki wypracowanej przez osoby i kultury działające w innym środowisku, w innym celu oraz w innej konfiguracji wartości.

4. Model transgresyjny

Znacznie więcej dynamiki, a więc zarówno realnej wzajemności, wymiany i animowania procesów uczenia się, jak i działań blokujących komunikowanie dziedzictwa zawiera kolejny model relacji międzykulturowych, który możemy określić *transgresyjnym*. Jest on konsekwencją dalej posuniętych procesów, jakie opisuje model spotkania, tyle że przenikanie poszczególnych przestrzeni wartości daleko bardziej przekroczyło wcześniej określone granice[159]. Dorobek „trzeciej kultury", a więc nakładania się i syntezy wartości peryferyjnych, wkroczył na pole wartości rdzennych komunikujących się kultur, wchodząc z nimi w aktywne interakcje, ale komplikując także strukturę ich tożsamości, co obrazuje schemat relacji przedstawiony na rysunku 24.

[158] V. Yevtukh, *Intercultural Dialogue. Effective Construct of the Integrative Development of Polyethnic Societies*, „Politeja" 2012, nr 1(20), s. 111–133.

[159] Por. J. Mariański, *Pluralizm społeczno-kulturowy jako megatrend a religijność i moralność. Studium socjologiczne*, Wyższa Szkoła Nauk Społecznych, Lublin 2022.



Rys. 24. Transgresyjny model relacji międzykulturowych

Tym, co w modelu transgresyjnym najistotniejsze, jest rzeczywista interakcja wartości, a więc budowanie szansy na prawdziwą komunikację dziedzictwa kulturowego, w którym wartości rdzenne nie są petryfikowane. Nie są one ignorowane i dają możliwość pogłębienia relacji międzykulturowych uczestniczących w nich podmiotów, istotnego wzbogacenia całokształtu konfigurowanych przez nie wartości. Model transgresyjny, a więc uwzględniający realne i potencjalne przekroczenie granic tego, co stanowi o dotychczasowym obszarze wartości peryferyjnych, „trzeciej kultury" i wartości rdzennych otwiera zupełnie nowe perspektywy zmiany tożsamości kultur. Jest to szczególne wyzwanie w procesach komunikacyjnych i niewątpliwie wyznacza nowy stosunek do zasobów dziedzictwa kulturowego w ich wzajemnych relacjach. Pozyskuje ono szansę nie tylko na rozumiejące postrzeganie, ale akceptujące przyłączenie i wkomponowanie w obszar doświadczeń znaczących elementów kultur obcych. Przechodzą one proces inkulturacji, a więc głębokiego wniknięcia, ale i wkomponowania w centralny system wartości odmiennych sobie kultur, budując pomosty komunikacji międzykulturowej oraz przyczółki mentalnej infrastruktury integracji społecznej w wielu regionach świata ponad obszarami obojętności, niezrozumienia, a nawet wrogości. Taką właśnie filozofię integracji społecznej od lat stara się realizować australijska polityka wielokulturowości, która w przeciwieństwie do europejskiej nie poniosła tak wielkiej porażki[160]. Transgresyjny model relacji

[160] S. Ozdowski, *Importance of Heritage Languages to Australia's Social and Economic Future*, [w:] *Jagiellonian Ideas Towards Challenges of Modern Times*, ed.

międzykulturowych stwarza nie tylko warunki twórczej i efektywnej komunikacji, ale także spójności społecznej. Odpowiednio zaprojektowana, otwarta na procesy interakcyjne daje ona ponadto możliwości rewitalizacji wielu komponentów dziedzictwa kulturowego każdej z kultur, odkrywając ich dawne i współczesne potencjały[161]. Z wielu względów jest ona w istotny sposób międzykulturowa i to zapewnia jej sukcesy.

Przykładem pozytywnych rezultatów modelu transgresyjnego jest coraz częściej przywoływana epoka jagiellońska Rzeczpospolitej Polskiej z XIV i XV wieku, która wytworzyła własny system wartości określanych jako wartości jagiellońskie i stanowi dzisiaj o ważnym dziedzictwie tego czasu i regionu. Ukazuje ono możliwości współtworzenia wspólnot i skutecznych form współpracy, sprzyjając rozumieniu zarówno interesów, jak i wartości zaangażowanych narodowości ponad realnymi i cały czas żywymi odmiennościami tradycji regionalnych[162]. Rewitalizacja niektórych choćby elementów dziedzictwa jagiellońskiego może stanowić wartościowy przykład inspiracji w rozwiązywaniu zagrożeń, jakie niesie rosnąca skala wielokulturowości nie tylko w Europie, ale także w innych regionach świata. Aksjologia idei jagiellońskich późnego średniowiecza i renesansu jest bardzo bliska aksjologii komunikacji międzykulturowej[163]. Zasadniczym powodem tej analogii jest w obu przypadkach szerokie, antropologiczne podejście do człowieka i różnorodności kultury ludzkiej, wykorzystanie interakcyjnych konsekwencji komunikacji i dialogu jej indywidualnych i wspólnotowych przedstawicieli oraz ukierunkowanie na wieloaspektowo i wielokierunkowo rozumiany rozwój w postaci zabiegania o gwarancję dobra wspólnego i poszanowania godności każdego z nich. Do problemu tego powrócę w dalszej części pracy.

Możliwości transgresyjnego modelu relacji międzykulturowych różnicują się jednak na odmiennych poziomach rozwoju procesów komunikowania. Poziom automatyzmów funkcjonalnych nie sprzyja redefinicji rytualnie reprodukowanych wartości, nawet jeśli są one owocem uprzedniego spotkania na peryferiach, co może prowadzić do prób ich odrzucenia z arsenału wartości rdzennych. Model transgresyjny nie może realizować swoich zadań na poziomie reprodukcji praktyk kulturowych, które czynią go w istocie niemożliwym. Wartości

---

L. Korporowicz et al., Jagiellonian Library, Krakow 2017, s. 303–317; idem, *Australia: Immigration and Muliculturalism*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe" 2016, t. 4.

[161] *Przestrzenie międzykulturowe w badaniach i praktyce edukacyjnej*, red. J. Nikitorowicz, A. Młynarczuk-Sokołowska, U. Namiotko, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2019.

[162] L. Korporowicz, *Jagiellonian Values*, [w:] *Jagiellonian Ideas Towards Challenges...*, s. 15–36.

[163] Por. *Mosty nadziei...*

inkorporowane traktowane są bowiem jako „ciało obce". Podobnie jak w modelu spotkań kulturowych, na poziomie integracji pierwotnej wywołują one poczucie jeszcze większego zagrożenia, gdyż wniknęły już w obszar konstytuujący tożsamość konkretnych wspólnot. Tak przebiegający proces odrzucenia powoduje zahamowanie procesów interakcyjnych. W modelu transgresyjnym przekraczanie granic i ingerowanie w zakres wartości rdzennych może generować całą serię sytuacji odbieranych jako poważne zagrożenie, szczególnie jeśli pozostałości „automatyzmów funkcjonalnych" okażą się nadal aktywne. W znaczący sposób mogą one zahamować sam proces transgresji, wykluczając gotowość do rozumiejących redefinicji i eksploracji przenikających znaczeń. Eliminacja tych zagrożeń musi pójść w kierunku wielu rodzajów działań w sferze dialogu, czasami profilaktyki aksjologicznych kolizji, ale przede wszystkim w sferze krytycznej analizy, stymulowania świadomej refleksji w dziedzinie edukacji, pedagogiki społecznej, dyskursu publicznego, informacji medialnej. W przeciwnym wypadku centralna, sensotwórcza rola wartości rdzennych może nie spełnić swoich funkcji ani w stosunku do oddalonych wartości peryferyjnych, ani bliższych wartości i znaczeń „trzeciej kultury", ani – ostatecznie – wartości przenikających w poszerzony krąg wartości rdzennych, ważnych w procesie moderowania i stymulowania innowacji kulturowych.

Analogicznie mało produktywne w modelu transgresyjnym są procesy komunikowania, które nie wychodzą z poziomu ambiwalencji. Dzieje się tak wówczas, gdy wartości, które zaczęły tworzyć aksjologiczną tożsamość poszczególnych kultur, nie wiążą się w żadne trwałe i znaczące relacje. Wejście w obszar wartości rdzennych może się okazać bardzo nietrwałe i mylące. Z tych to powodów nie każda interakcja wartości i nie każda transgresja pozwala budować integracyjne funkcje wartości rdzennych, nadając im energię zdolną do kierowania wyborami, scalając i rekonfigurując zmienne elementy jej struktury oraz procesów jej transformacji. Wszelkie ambiwalencje i osłabianie siły „jaźni", jakie wykazują struktury i dynamizmy wartości rdzennych w swoich interakcjach i komponowaniu nowych całości kulturowych, mogą prowadzić do ich rozbicia i dezintegracji bez planu na dalsze fazy i cele rozwoju. Ma to miejsce w przypadku podziału wspólnot narodowych zorientowanych na rozbieżne i aksjologicznie odmienne cele polityczne, religijne, a nawet obyczajowe. Taka sytuacja panuje współcześnie w wielu krajach Azji, np. w Indiach, krajach Bliskiego Wschodu, np. w Syrii, w krajach Afryki, np. Egipcie czy Republice Południowej Afryki, ale także w Europie. Spektakularnym przykładem dezintegracyjnych konsekwencji ambiwalencji modelu transgresyjnego są współczesna Hiszpania, Cypr czy Ukraina.

Innym procesem osłabienia pozycji i integrujących funkcji wartości rdzennych w wyniku ambiwalencji procesów interakcyjnych jest przenikanie w obszar tożsamości kulturowych wielu wspólnot znaczeń i wartości pochodzenia

komercyjnego, skłaniających jedynie do adaptacji rynkowej i skierowanych na doświadczenia o charakterze hedonistycznym, utylitarnym, gwarantującym stosowną pozycję w symbolicznym świecie konsumpcji i prestiżu, a więc wartości o charakterze sytuacyjnym. Są one poddawane oddziaływaniom merkantylnym, a nawet korporacyjnym, co odbiera im w istocie funkcje wartości rdzennych, dezintegrując ich spójność i siłę oddziaływania. Przykładem takiej interakcji kultur o transgresyjnym, ale jednocześnie ambiwalentnym rodzaju komunikowania tożsamości są wystylizowane w zachodni sposób wystawy wielkich międzynarodowych domów handlowych największych miast Chin, Japonii czy Korei. Epatują one zachodnią estetyką ubiorów, mebli czy przedmiotów codziennego użytku chętnie nabywanych i stanowiących przedmiot odniesienia, a nawet wzorowania zachowań konsumenckich wielu przedstawicieli tych społeczeństw. Ich niestabilność jest jednak równa ciągłej transformacji charakteryzującej projektowanie sezonowe i podyktowane chęcią zysku zmiany dominującej tendencji stylistycznej wdzierającej się nie tylko w gusty, ale także obyczajowość nowej klasy średniej oraz najmłodszych generacji tych społeczeństw, usiłujących manifestować gotowość i uczestnictwo w tym, co nie tylko modne, ale i nowoczesne, niezależnie od obecnych wszędzie standardów mniej lub bardziej odmienionej kultury tradycyjnej.

Najistotniejsze efekty modelu transgresyjnego w relacjach międzykulturowych i procesach komunikowania pojawiają się jednak dopiero wtedy, gdy aktywizacji ulegają potencjały poziomu prorozwojowego, a więc dynamizmy autorefleksji, samowyboru, świadomej selekcji, przewartościowań, rekonfiguracji[164]. Pojawia się bardzo istotne z rozwojowego punktu widzenia poczucie podmiotowości, ale i rozpoznanie przedmiotowości w sposobie traktowania siebie i własnej grupy, własnych kompetencji kulturowych oraz szczególnie ważnych dla problematyki komunikowania postaw interakcyjnych. Warto przypomnieć, jakie dynamizmy rozwojowe wymienia w swojej teorii dezintegracji pozytywnej Kazimierz Dąbrowski, analizując je w kategoriach psychologicznych, ponieważ inspirują one umiejętności diagnozowania dynamizmów kulturowych, których częścią są możliwości i kompetencje komunikacyjne w zakresie rozpoznawania, rozumienia i dzielenia się dziedzictwem kulturowym konkretnych grup. Dąbrowski nazywa je kolejno: zdziwienie w stosunku do otoczenia i siebie, zaniepokojenie sobą w odróżnieniu od bardziej egotycznego zaniepokojenia o siebie, poczucie niższości w stosunku do samego siebie, które pozwala wykorzystać rozwojowo rozpoznanie tego, co jest „faktycznym", a co „osiągalnym ja", niezadowolenie

[164] M. Ziółkowski, *Dziedziczenie i wybór*, [w:] *Socjologia a przemiany współczesnego świata*, red. I. Krzemiński, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2004, s. 111–144.

z siebie, poczucie wstydu i winy, nieprzystosowanie pozytywne do otoczenia zewnętrznego i siebie, instynkt twórczy oraz wola pozytywnego przepracowania konfliktów wewnętrznych[165]. Wszystkie te dynamizmy ukierunkowują na aktywizację jeszcze bardziej złożonych dynamizmów, jak dynamizm przedmiot–podmiot w sobie, samowychowania, dynamizm autonomii, autentyzmu, który zawiera takie komponenty jak: wszechstronność rozwoju wszystkich aspektów życia wewnętrznego, zaufanie do samodzielnie określonej drogi realizacji własnego ideału osobowości, świadomość odrębności siebie przy uznaniu odrębności innych, synergia relacji pomiędzy „ja" i „ty", dynamizm odpowiedzialności tak w stosunku do siebie, jak i innych, empatia oraz ideał osobowości[166].

Obecność wymienionych wyżej dynamizmów w procesie komunikowania, jak opisuje to transgresyjny model relacji międzykulturowych, skutkuje na wiele sposobów.

Po pierwsze, następuje rozpoznanie ograniczeń własnych kompetencji komunikacyjnych w kontekście spotkania – a czasami zderzenia – z odmiennością kompetencji przedstawicieli innych kultur i ważna z transgresyjnego punktu widzenia wola ich modyfikacji, poszerzenia zdolności percepcyjnych, interpretacyjnych i funkcjonalnych oraz potrzeba pełniejszego zakresu doświadczenia komunikacyjnego. To, co jest poza granicą postrzegania i rozumienia komponentów dziedzictwa kulturowego innych kultur, jawi się jako ważny projekt własnego rozwoju, ale także zadanie takiego przedstawienia komponentów dziedzictwa własnego, aby mógł on stać się przedmiotem intencjonalnej i świadomej wymiany[167].

Po drugie, dostrzeżona zostaje nieadekwatność wielu reguł interpretacji kulturowych, co rodzi potrzebę weryfikacji poziomu kompetencji komunikacyjnych na poziomie jednostek i grup oraz zasadniczą zmianę poczucia dotychczasowej ich nietrafności, występujących kolizji oraz pragnienie wykorzystania pojawiających się możliwości. Ten typ dynamizmu transgresyjnego jest szczególnie konieczny w środowiskach intensywnych relacji wewnątrz społeczności wielokulturowych, które nie mają długich historycznych rodowodów, są rezultatem stosunkowo świeżej mobilności, migracji i konieczności koegzystencji w dłuższej

---

[165] K. Dąbrowski, *Fazy i poziomy...*, s. 52–53; idem, *Multilevelness of Instinctive and Emotional Functions. Materiały z pierwszej Międzynarodowej Konferencji Teorii Dezintegracji Pozytywnej*, Layal University, Quebec, sierpień 1970. Por.: T. Kobierzycki, *Ja i Nie-Ja. Syndrom Uzależnienia psychologicznego. Model rodzinny*, Wydawnictwo Stakroos, Świdnica 2001.

[166] Por. K. Dąbrowski, *Zdrowie psychiczne a wartości ludzkie*, PTHP, Warszawa 1974.

[167] Por. Z. Qizheng, *One World. Bridging the Communication Gap*, tłum. na język angielski G. Bonnycastle, China Intercontinental Press, Shanghai 2008.

perspektywie czasowej. Sytuacja taka ma miejsce w takich krajach jak Australia czy Kanada, ale także ogarnięta napływem dużej fali migrantów Europa.

Po trzecie, potrzeby transgresyjne połączone są na ogół z przekonaniem o niewykorzystaniu szans w praktyce dotychczasowych form komunikowania, a więc swoistego sensu niespełnionego, jaki jest możliwy do wypełnienia – a więc i wkomponowania – w przestrzeń i doświadczenia każdej z komunikujących się kultur z nierozpoznanymi wartościami i „kapitałem" dziedzictwa nierozpoznanego, które jawi się jako niezagospodarowany potencjał.

Po czwarte, nastawienie na zdobycie doświadczeń leżących poza dotychczasową granicą przestrzeni komunikowania i zakresem własnego dziedzictwa owocuje projektem odnalezienia doświadczeń i treści znaczących, które pogłębią dotychczasowe formy uczestnictwa w kulturze z racji nowych bodźców, treści, a w konsekwencji także wartości będących przedmiotem wymiany. Komunikowanie dziedzictwa w transgresyjnym modelu relacji międzykulturowych to potrzeba poszerzenia uniwersum kulturowego wyznaczonego dziedzictwem kultury własnej o nowe formy aktywizacji atrybutów komunikacji jako interakcji, a więc także nowego sensu podmiotowości, sprawczości i intencjonalności, jakie oferuje to uniwersum.

Po piąte, przechodzenie przez granice kompetencji komunikacyjnych to także nowa umiejętność zdystansowanej, analitycznej, a więc krytycznej postawy w odniesieniu do obu stron granicy, to poszerzanie perspektywy widzenia całego procesu komunikowania w jego kontekście, uwikłaniach, warunkujących go czynnikach, ale także względnościach, relatywizmach, które odsłaniają „prawdy" widziane w innej konfiguracji, inaczej definiowane, ale ważne we wszystkich arsenałach kulturowego dziedzictwa każdej z kultur.

Po szóste, sięganie po nowe doświadczenia i dzielenie się dziedzictwem to także próba jego wartościowania, hierarchizacji tego, co w nim „wyższe" i „niższe", a więc na różny sposób pełniejsze i godne większego rozpoznania w kontrze do wymiarów gatunkowo skromniejszych. Zabieg ten wymusza odnalezienie imperatywu hierarchizacji jako azymutu tworzącego rdzenne wartości i kierunku budowania tożsamości kulturowej, w której dzielenie się i rozumiejące postrzeganie dziedzictwa kulturowego różnych kultur ma wyraźnie określony cel, zorientowanie i regułę tworzenia. Z tych to powodów prorozwojowy charakter transgresji komunikacyjnej nie jest aksjologicznym zagubieniem, komunikacyjnym chaosem i negatywną dezintegracją zarówno struktur osobowości, jak i ładu kulturowego komunikujących się wspólnot.

Po siódme, transgresyjne walory poziomu prorozwojowego pozwalają na oderwanie od detali własnego dziedzictwa, które nie wyrażają wartości kanonicznych i mają często dysfunkcjonalny charakter, uwikłany w partykularyzmy historyczne, środowiskowe czy polityczne. Umiejętność wczytywania się

w teleologiczność wartości wiodących pozwala w jednakowy sposób filtrować dziedzictwo kultur o odmiennych zasadach integracji, o podobnym poziomie abstrakcji i potrzebie krytycznego widzenia detali swojego budulca. Ta strategiczna umiejętność komunikowania pozwala wybiórczo odnajdywać elementy ważne i odróżniać od tego, co jest ich dopełnieniem. Gdyby nie dystans i abstrakcja od przedmiotów spornych wzajemnego dziedzictwa kultur, komunikowanie mogłoby utknąć lub zahamować wymianę treści niosących wartości znacznie większego kalibru.

Po ósme, prorozwojowy wariant modelu transgresyjnego, który jest możliwy z racji działania bardzo specyficznych, wymienionych wcześniej dynamizmów – wyrastających zarówno z poziomu osobowego, jak i kulturowego uczestników komunikowania – daje im równie specyficzne poczucie, iż samym już komunikowaniem osiągają coś, co ma nie tylko charakter integrujący, ale także transcendujący ich partykularyzmy, społeczną i historyczną sytuacyjność, kontekstualność oraz przesłanie własnego dziedzictwa. Taką rolę przyjmuje wielu liderów komunikacji międzykulturowej poszukujących swoistych „mostów" ponad różnicami społecznych rodowodów, interesów, ale i emocji uczestników interakcji[168]. Ich zabiegi wynikają z przekonania o możliwym przekroczeniu dotychczasowych granic wartości rdzennych oraz z inspirującej wizji dzielenia się nimi. Taki rodzaj komunikowania dziedzictwa może stanowić bardzo twórczy proces integrowania i poszukiwania dróg rozumiejącego współistnienia kultur w dobie opisanych wcześniej cech ich globalizacji, mobilności i nakładania się obszarów funkcjonowania.

Transgresyjny model komunikowania przynosi ponadto dodatkowe efekty rozwojowe, które są konsekwencją nałożenia się i zaawansowania wymienionych powyżej:

a) nowe rodzaje kompetencji komunikacyjnych i kulturowych, które poszerzają zakres umiejętności poznawczych, realnych zdolności działania, ale także w sferze postaw i zdolności wartościowania, które wiążą różne ich rodzaje, pokonują ich dotychczasowe jednostronności i otwierają ku nowym dokonaniom,
b) bardziej pogłębione, krytycznie i samodzielnie wypracowane motywy wyboru poszerzonego zakresu wartości, które są dostrzegane poza horyzontem własnego obszaru kultury[169],

[168] *Mosty zamiast murów. Podręcznik komunikacji interpersonalnej*, red. J. Stewart, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009. Por. *Mosty nadziei...*

[169] M. Rembierz, *Edukacja międzykulturowa jako ćwiczenie duchowe. Pedagogiczne wymiary kształtowania kultury duchowej i rozumienia wartości ponadkulturowych*

c) zmodyfikowane i zwielokrotnione sposoby wyrażania, a więc i komunikowania wartości własnych oraz percepcji i interpretacji wartości kultur obcych lub podobnych, co owocuje spełnieniem zasadniczego celu komunikowania, kształceniem nowego ładu o charakterze aksjonormatywnym w realiach spotkania lub zderzenia kultur,
d) nowe sposoby projektowania przyszłościowej wizji zarówno samego procesu komunikowania, jak i przede wszystkim tego, co ono odkrywa, co „sobie" każda z kultur wyznacza jako jego sens i zadanie,
e) troskę, aby zadania i cele komunikowania miały możliwości koncentrowania się na merytorycznej stronie procesu, a więc aby nie naruszać jego autentyzmu poprzez działanie czynników zewnętrznych w postaci nacisków o charakterze politycznym, technologicznym, ekonomicznym czy wręcz militarnym,
f) zdolność poddawania dokonujących się interakcji zabiegom krytycznej weryfikacji, oceny, kierowanej autokorekty i modelowania jej przebiegu.

Model transgresyjny relacji międzykulturowych na swoim prorozwojowym poziomie wydaje się najbardziej obiecujący w realiach współczesnych środowisk wielokulturowych o silnej interakcji i dynamice procesów międzykulturowych. Budowanie nowego ładu w układzie wykraczającym poza realia jednej, nawet dominującej kultury i budowanie struktury wspólnego łuku metawartości nie jest jednak możliwe bez akceptacji zmian w każdej z nich oraz tego, co się dzieje pomiędzy nimi. Rozpoznanie dziedzictwa, które kultury wnoszą we wzajemne relacje, nawet jeśli nie wiąże się ono z akceptacją i gotowością dzielenia się wszystkimi jego elementami, może zapełniać dysfunkcjonalne pola nieoznaczoności i nieprzewidywalności. Prowadzą one do eskalacji lęków oraz negatywnego wartościowania zachowań, symboliki i postaw na nich zbudowanych. Można postawić tezę, iż sam fakt poznawania owych „białych plam" w relacjach międzykulturowych i w równej mierze poznawanie fundamentalnych wartości pozostałych komponentów dziedzictwa, jego rozumiejące postrzeganie i wkomponowanie w przestrzeń komunikowania jest jeśli nie warunkiem, to czynnikiem koegzystencji, a z pewnością integracji w szerzej pojętych społecznościach. Im bardziej te relacje będą intensywne i bliskie, tym bardziej kluczową i strategiczną kompetencją na wszystkich poziomach integracji stanie się umiejętność komunikowania dziedzictwa kulturowego[170].

w kontekście zróżnicowania religijnego i pluralizmu światopoglądowego, „Edukacja Międzykulturowa" 2018, nr 2, s. 90–130.

[170] Por. *Konstruowanie jaźni...*, szczególnie tekst: J. Bieleckiej-Prus, *Definiowanie sytuacji...*, s. 59–77.

Tezę tę potwierdzają badania roli języków etnicznych w wielokulturowej Australii, w której odnotowano posługiwanie się ponad 300 językami innymi niż angielski. Interesujące jest dostrzeżenie ich znaczenia w komunikowaniu pomiędzy analogiczną liczbą grup o odmiennej tożsamości kulturowej wnoszonej w ponadetniczną społeczność Australii mozolnie budującej poczucie wspólnoty o zauważalnym poziomie integracji. Znajomość wielu języków etnicznych jest, jak twierdzi Sev Ozdowski, doskonałym instrumentem podnoszenia spójności społecznej poprzez szerokie kompetencje komunikacyjne, a tym samym kulturowe. Spójność taka nie może być osiągnięta bez odpowiedniego poziomu aktywności kooperacyjnej (*cooperative activities*), wśród której aktywność komunikacyjna w jej właściwym sposobie rozumienia – jako aktywność interakcyjna – odgrywa strategiczną rolę[171]. Zmiana priorytetu z nacisku na nauczanie języka angielskiego jako jedynego narzędzia integracji przesunęła się pod wpływem doświadczeń edukacyjnych, ale także doświadczeń w zakresie budowania polityki wielokulturowej – co w Australii oznacza międzykulturowej – na dwuzadaniowy charakter działań integracyjnych z równoczesnym dowartościowaniem i wzmocnieniem umiejętności rozpoznawania, przekazu oraz dzielenia się dziedzictwem wielu wspólnot etnicznych. Jak wskazuje Ozdowski, powołując się na badania zrealizowane w roku 2016 przez Foundations for Young Australian, w ciągu trzech lat poprzedzających dokonany pomiar o 180% wzrosło wymaganie pracodawców związane z zatrudnieniem pracownika, który powinien być co najmniej dwujęzyczny[172].

Tadeusz Paleczny pisze:

> „Młode" w sensie jednorodności kulturowej społeczeństwa pluralistyczne, takie jak australijskie, brazylijskie lub kanadyjskie, są naturalnym i atrakcyjnym dla członków różnorodnych grup rasowych, etnicznych i wyznaniowych punktem odniesienia w kształtowaniu nie tylko więzi obywatelskiej, ale także językowej czy religijnej. Zwłaszcza synkretyczne, złożone, hybrydalne grupy kulturowe pilnie potrzebują dla legitymizacji swojej odrębności szerszej zasady integracji. I znajdują ją w nowym typie tożsamości postnarodowej. Uniwersalizacja tożsamości kulturowej nie wyrywa ich członków z ich macierzystego, węższego etnicznie

[171] S. Ozdowski, *Importance of Heritage Languages...*, s. 303–319.

[172] *Ibidem*, s. 313. Por. Foundation for Young Australians, *The New Basics: Big Data Reveals the Skills Young People Need for the New Work Order*, 2016, [on-line:] [https://www.fya.org.au/wp-content/up-loads/2014/04/The-New-Basics_Update_Web.pdf] – 10 X 2017; P.G. Djité, *Language Policy in Australia: What goes up Must Come Down*, [w:] *Uniformity and Diversity in Language Policy: Global Perspective*, ed. C. Norrby, J. Hajek, Channel View Publications, Bristol 2011.

i rasowo środowiska, nadaje jedynie ich grupowej identyfikacji bardziej uniwersalnego, akceptowanego przez wszystkich charakteru[173].

Zaczynające się już od końca XX wieku ruchy migracyjne, nasilone szczególnie w drugim dziesięcioleciu obecnego wieku, które spowodowały tzw. „kryzys migracyjny" w Europie, pokazują jednak swoistą reakcję na narastającą wielokulturowość społeczeństw europejskich i ożywienie ruchów narodowych. W różnej postaci chcą one zaznaczyć swoje prawa. Pojawiające się z tego powodu napięcia w jeszcze większym stopniu podnoszą problem komunikowania dziedzictwa kulturowego jako kompetencji, ale także systemowego wyzwania w przestrzeni komunikacyjnej współczesnych społeczeństw wielokulturowych[174].

Poza modelem transgresyjnym relacji międzykulturowych, wszystkie jego kolejne warianty mogą mieć bardzo zindywidualizowany, niepowtarzalny w istocie charakter, który wiąże wartości rdzenne i peryferyjne w bardzo odmienne konstelacje. Przy zaawansowaniu wszystkich wymienionych wyżej czynników i dynamizmów o charakterze makrostrukturalnym oraz procesów transgresyjnych, które mogą być ich konsekwencją, warto zauważyć istnienie zjawisk synergetycznych o różnym poziomie stabilności.

5. Model synergetyczny

Dopełnianie, łączenie i przenikanie wartości oraz wzorów kulturowych, które wchodzą w relacje synergetyczne, nie musi tworzyć struktur stabilnych. Są one efektem długiego sąsiedztwa i przeniknięcia się kultur na przestrzeni stuleci, ale także stają się lub tworzą w perspektywie współczesnych procesów globalizacyjnych, ewoluując i zmieniając swoje oblicze w zależności od okoliczności migracyjnych, cywilizacyjnych, doraźnych często rozwiązań politycznych, a także aktywnej działalności nowych mediów. Wielość synergetycznych konfiguracji w relacjach międzykulturowych jest tak wielka, iż trudno tu o graficzną ilustrację pojawiających się możliwości. Sposób i charakter przenikania, dopełniania i generowania zupełnie nowych rozwiązań w sferze wartości rdzennych,

[173] T. Paleczny, *Rodzaje tożsamości kulturowej w procesach globalizacji*, [w:] *Kim jestem? Kim jesteśmy? Antropologiczne i socjologiczne konteksty współczesnej tożsamości*, red. D. Czakon, M. Boruta, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków 2012, s. 20–36.

[174] I. Korbiel, *Komunikacja międzykulturowa w czasie kryzysu*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Sociologica" 2015, R. VII, t. 2, s. 65–76.

peryferyjnych oraz ich relacji jest praktycznie każdorazowo odmienny, często unikalny i wymaga analizy idiograficznej, w znacznym stopniu kontekstualnej[175].

W przypadku procesów synergetycznych – podobnie jak w sytuacji kulturowych transgresji, spotkań czy dyfuzji – warto zasygnalizować jakościowe różnice wynikające z wielopoziomowości analizowanych relacji. Mają one istotne konsekwencje w sferze komunikowania. Synergia na poziomie *automatyzmów funkcjonalnych* może się charakteryzować dużym stopniem utartych konwencjonalizacji, a nawet schematyzmem dziedziczonym po długim okresie kulturowego zespolenia. Tak jest w wielu obszarach kulturowego pogranicza, który cechuje się trwałą konstelacją wzorów wypracowaną na przestrzeni dziesięcioleci, a nawet wieków. Ich początek trudny jest do ustalenia. Powiązane z nimi postawy mogą się okazać bardzo niechętne modyfikacjom, otwartości na dziedzictwo przybyszów czy też wysiłkowi zdobywania nowych kompetencji w rozumieniu zarówno siebie, jak i tego, co nowe, często zakłócające kulturowe *status quo*, jakie zapewniało przewidywalność i swoisty ład społeczny lokalnych tubylców. Tak powstała synergia nie będzie jednak funkcjonalna w sytuacji nowego typu zróżnicowań kulturowych i jakichkolwiek transformacji, które przyniosą ze sobą nieznanych ludzi i obce tradycje, a tak właśnie dzieje się z wieloma obszarami pogranicza, które w procesie globalizacji utraciło swój peryferyjny charakter.

Szukając przykładu, można się odwołać do stosunkowo zamkniętej kulturowo Sycylii, która łącząc wiele kultur, nadała im bardzo specyficzny i zintegrowany charakter, trudny wszak do utrzymania nie tylko w dobie globalnego przemysłu turystycznego, ale także gigantycznego napływu migrantów, począwszy od pierwszego dziesięciolecia naszego wieku. Podobne procesy zachodzą w wielu innych regionach współczesnych Włoch, Hiszpanii, Francji, Niemiec, ale także Kanady, wielokulturowej Indonezji i Chin, nie wykluczając regionów polskiego pogranicza na Podlasiu, Podkarpaciu, Śląsku i Kaszubach. Umiejętności komunikowania dziedzictwa kulturowego napotykają tu na barierę „ograniczonego kodu interakcji", który traktował istniejące do tej pory wzorce jako „oczywiste", na swój sposób „naturalne", wkomponowane w stabilne granice i niezmienne konteksty[176]. Dziedzictwo kulturowe – aczkolwiek złożone z wielu odmiennych wartości, zachowań i praktyk symbolicznych – było zestawem elementów stosunkowo

---

[175] L. Dyczewski, *Przestrzenie...*, s. 13–22; L. Korporowicz, *Culture in Interaction. Towards a Community of Heritage*, „Politeja" 2008, nr 2/1(10/1), s. 373–388.

[176] J. Muszyńska, *Od partykularyzmu do pragmatyzmu – percepcja społeczna odmienności kulturowej w przestrzeni lokalnej*, „Pogranicze. Studia Społeczne", t. XXX, *Polityka edukacyjna – tożsamość – edukacja międzykulturowa*, red. J. Nikitorowicz, J. Muszyńska, A. Sadowski, Białystok 2017, s. 143–153; *ibidem*, A. Szczurek-Boruta, *Tożsamość młodych Polaków mieszkających na pograniczu polsko-czeskim*, s. 195–209.

niezmiennych, których znaczenie nie było kwestionowane, a procesy reprodukcji na tyle silne, iż nie zmuszały do problematyzowania wizji świata oraz motywów działania dobrze znanych osób i instytucji. Samo dziedzictwo miało charakter nie do końca uświadamianej, definiowanej, zwyczajowo przyjmowanej „niszy życia", która pomimo swego eklektycznego często charakteru miała powtarzalne wzory integracji. Komunikowanie dziedzictwa miało w istocie charakter transferu i generacyjnego przekazu, którego znaczenie nie było rozkładane na elementy pierwsze, a ich funkcje rzadko kiedy kwestionowane czy wręcz negowane.

Zupełnie inaczej przedstawia się sytuacja synergetycznych relacji kultur, gdy na skutek płynności i dekonstrukcji automatyzmów funkcjonalnych istniejące konstelacje treści zaczynają się rozpadać, a odmienności ich elementów ujawniają swoje zakorzenienie i powiązanie z odrębnymi kulturowo obszarami życia grup i ich wartości[177]. Jest to niewątpliwie krytyczna sytuacja relacji synergetycznych, gdyż niweluje ona podstawową funkcję synergii, a mianowicie przenikanie, łączenie i dopełnianie treści kulturowych w dającej się rozpoznać, zintegrowanej całości. Ambiwalencje i chwiejność właściwa temu poziomowi relacji międzykulturowych nie musi jednak prowadzić do rozpadu obszarów ich synergii, a jedynie do zmienności interpretacyjnych, braku umiejętności hierarchizacji konkretnych wartości czy też zmiany ich pozycji w stosunku do pozostałych. Podstawowe atrybuty komunikacji, jak wzajemność, wymiana i współzależność, tracą strategię porządkowania konkretnych elementów dziedzictwa w obszarze kulturowej wspólnoty. Fakty czy procesy oceniane negatywnie, jak akty nacjonalizmu, a nawet przemocy, mogą zyskać na wartości i stać się przedmiotem ideologicznych odwołań, demolując osiągnięte porozumienie, a nawet podmiotowość i sprawczość którejś ze stron. Z roli partnera przemieniają się one niemal we wrogów lub też odwrotnie, doświadczenie wrogości przysypane zostaje doraźnym interesem politycznym, choć o równie nietrwałych intencjach. W tak praktykowaną ambiwalencję i ambitendencję, która niszczy zarówno projektowane, jak i rzeczywiste komunikowanie dziedzictwa, popada współcześnie wiele narodów Europy oraz innych rejonów świata. Tak powstała swoista konwulsyjność ich interakcji, manipulowanie historią zmiennych i utylitarnych politycznie znaczeń czyni z dziedzictwa kulturowego narzędzie, a nie wartość, a z procesu komunikacji instrument manipulacji. Procesy te nie są niczym nowym, konsekwencje ambiwalencji w tzw. geokulturze świata opisywał Immanuel Wallerstein, charakteryzując chaos po rewolucji kulturowej w roku 1968:

[177] Z. Bauman, *Płynne życie*; idem, *Społeczeństwo w stanie oblężenia*, tłum. J. Margański, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007; idem, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000.

> Nowoczesny system-świat, w którym żyjemy, czyli system kapitalistycznej gospodarki świata, od pewnego czasu znajduje się w sytuacji takiego właśnie kryzysu. Kryzys ten może potrwać jeszcze 25–50 lat. Ponieważ główną cechą okresu przejściowego są intensywne oscylacje wszystkich struktur i procesów, które znamy jako zasadniczą część istniejącego systemu-świata. (...) Niestabilność ta może prowadzić do znacznych niepokojów i tym samym do przemocy (...) Jednym z możliwych momentów początkowych obecnego kryzysu systemowego jest światowa rewolucja roku 1968, która mocno naruszyła struktury systemy-świata. Wyznaczyła ona koniec okresu liberalnej supremacji, zaburzając tym samym podtrzymującą instytucję systemu-świata geokulturę. Owo zaburzenie geokultury systemu podważyło podstawy kapitalistycznej gospodarki-świata i wystawiło ją na oddziaływanie wstrząsów politycznych i kulturowych (...)[178].

Jak to możemy obserwować współcześnie, w jeszcze większe konwulsje popadł świat po-radziecki, który domaga się restytucji nawet kosztem agresji, ludobójstwa i przemocy na wszystkich możliwych poziomach, a wykładnie historyczne nie znają granicy kłamstwa, zatruwając świadomość historyczną i społeczną na długie lata niewątpliwie konfliktowej przyszłości. Jest niepokojące, że zjawiska te nie wszędzie i nie we wszystkich krajach są potępiane. To zarazem swoisty test na faktyczne intencje ekip rządzących, zakładając, że nie są one w pełni tożsame z poglądami i postawami całości ich narodów wyznających np. analogiczne wartości chrześcijańskie.

Chaos w geokulturze współczesnego świata, 50 lat po rewolucji, którą opisuje Wallerstein, nie jest jednak powszechny, a model synergetyczny relacji międzykulturowych na poziomie prorozwojowym znajduje znacznie bardziej twórcze realizacje. Dzieje się tak we wszystkich nowo tworzonych wspólnotach, nie tylko o charakterze „geokulturowym", a więc wspólnotach aspirujących do wymiaru ponadnarodowego, jak np. wspólnota europejska, czy też w zakresie relacji kulturowych w strukturach dużych organizacji, nie zawsze biznesowych, które poszukują wartości integrujących o własnym potencjale spójności, ale także wspólnot aspirujących do wymiaru narodowego, jak dzieje się to w Stanach Zjednoczonych, Australii czy Kanadzie. Prorozwojowy charakter modelu synergetycznego relacji międzykulturowych ujawnia się także w obszarze wspólnot znacznie mniejszych, a więc regionalnych, dobrze znanych z praktyk subregionów europejskich czy też wspólnot lokalnych. Czasami są to społeczności konkretnych zakładów pracy, które musiały wypracować międzykulturową strategię

---

[178] I. Wallerstein, *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, tłum. K. Gawlicz, M. Starnawski, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2007, s. 112.

zarządzania wielokulturowym personelem swoich pracowników[179]. Nader często są to także wspólnoty międzyreligijne, akademickie czy zawodowe.

Prorozwojowy poziom powstających w ten sposób synergii charakteryzuje się wieloma cechami istotnymi w procesie komunikowania dziedzictwa kulturowego. Po pierwsze, jest to zdystansowanie się do partykularnych, często unikalnych wartości zakodowanych w kulturze symbolicznej każdej z grup wraz z rozwojem świadomości tej unikalności, jej międzykulturowej względności, ale i potencjału leżących w nich możliwości. Zasada szacunku, wierności i chęci zachowania wyrażanej przez wartości rdzenne tożsamości nie musi oznaczać praktyk ich społecznej izolacji. Poziom prorozwojowy poprzez umiejętność rozpoznawania szerokiego wachlarza potencjałów twórczych, jakie tkwią w aksjonormatywnych zasobach dziedzictwa kulturowego, otwiera na kolejny walor synergii. Jest to konstruowanie nowych możliwości interpretacji, odczytywania, swoistej eksploracji zarówno wartości rdzennych, jak i peryferyjnych konkretnych kultur, które zostają ukazane z innej perspektywy, w innym kontekście, w nowym świetle, a więc z możliwościami odnalezienia nieznanych mostów interakcji, wymiany, dzielenia się i dowartościowania jej uczestników. Takie możliwości interpretacji klasycznych wartości kultury greckiej i rzymskiej pozwalają znaleźć zwolenników integracji europejskiej niesprowadzonej do administracyjnych struktur super-państwa, wkomponowując w system własnych wartości rdzennych treści, które po dwóch tysiącleciach procesu synergii trudne są czasem do zidentyfikowania[180]. W nieco inny sposób dokonywało się zachodnie odkrywanie, a czasem nawet fascynacja wieloma elementami kultur Dalekiego Wschodu, które redukowały deficyty kulturowe coraz bardziej technokratycznego i – jak to określił Herbert Marcuse – jednowymiarowego świata zaawansowanych społeczeństw przemysłowych[181].

Po trzecie, refleksyjne spojrzenie zarówno na unikalność, ale i potencjał wartości w procesie relacji synergetycznych buduje zdolności ich projektowania, a więc widzenia w dynamice zmian, ale także celu, jaki może im przyświecać, co jest podstawą do tworzenia nie tylko świadomie konstruowanej polityki relacji międzykulturowych, ale także wzorców interakcji, komunikacji i sposobu tworzenia wartości wspólnych jako wartości nadrzędnych o charakterze

---

[179] A. Brown, *Organisational Culture*, Financial Times Pitman Publishing, London 1998; *Organizational Behavior...*

[180] M. Banaś, *Eurokulturowość. Zarys specyfiki współczesnych procesów migracyjnych i integracyjnych w Europie*, [w:] *Kulturowe i społeczne wyzwania...*, s. 37–68; *Cywilizacja europejska...*

[181] H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, opr. W. Gromczyński, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1991; A. Giddens, *The Consequences...*; *Modernity and Identity*.

integrującym. Taki model synergii kulturowej, dalekiej wszak od porzuconej polityki asymilacji – a więc mniej lub bardziej ukrytej strategii ujednolicania zgodnie ze wzorami kultury dominującej – realizuje współcześnie wiele państw i ich autonomicznych regionów nie tylko w obszarze świata zachodniego, na co szczególnie ukierunkowane są wspomniana już Australia i Kanada, Wielka Brytania, Austria, kraje skandynawskie, a w coraz większym stopniu kraje Wschodu, jak Indonezja Tajwan, Indie czy Wietnam.

Istnieje jeszcze inny, czwarty walor prorozwojowego poziomu synergetycznego modelu relacji międzykulturowych, ważny z punktu widzenia procesów komunikowania dziedzictwa kulturowego i jego implikacji, a mianowicie możliwości świadomie kreowanej polityki spójności społecznej państw i regionów wielokulturowych, czego liderem jest wielokrotnie przywoływana Australia. Polityka ta realizowana jest poprzez programy socjalne, edukacyjne, kulturalne z komponentami zarządczymi i administracyjnymi. Ich cechą jest wyraźna międzykulturowość[182]. W sposób zdecydowany poszerza on przestrzeń doświadczeń kulturowych[183] istotnych w rozumieniu funkcji i życiowej wagi kluczowych wartości innych grup społecznych, a więc w budowaniu ich kulturowej empatii i zdolności do twórczego podejmowania interakcji[184]. Synergia nie oznacza bowiem homogenizacji ani też asymilacji, czyli redukcji tożsamości jakiejkolwiek z grup, która w tej interakcji uczestniczy[185]. Zapoznanie doświadczeń innych grup odbywa się poprzez wielorakie formy komunikacji, które posługują się symbolicznymi środkami obrazowania, wymiany, ale także interpretacji i objaśniania rzeczywistości kulturowej bez konieczności jej bezpośredniego powtarzania w relacjach z innymi grupami. Co ważne, tak pojęte komunikowanie dziedzictwa może mieć bardzo ważny wpływ na stymulowanie poziomu spójności społecznej, szczególnie w środowiskach wielokulturowych, poprzez rozumiejącą percepcję istotnych i kluczowych komponentów innych kultur.

---

[182] M. Rembierz, *Edukacja międzykulturowa...*, s. 90–130; R. Wiśniewski, *Towards Educational Mobility: Two Types of Institutional Support in Ontercultural Perspective*, „Politeja" 2012, nr 1(20), s. 169–185; J. Langowska, *Kompetencje międzykulturowe jako wyzwanie współczesności. Na przykładzie programów edukacji międzykulturowej w regionie Eurośródziemnomorskim*, niepublikowana praca doktorska, Uniwersytet Jagielloński, Szkoła Doktorska Nauk o Kulturze i Religii, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ, luty 2024.

[183] L. Korporowicz, *Intercultural space*, „Politeja" 2016, nr 5(44), *Jagiellonian Cultural Studies*, ed. L. Korporowicz, s. 17–34.

[184] Z.W. Dudek, A. Pankalla, *Psychologia kultury...*

[185] W. Świątkiewicz, *Integracja kulturowa i jej społeczne uwarunkowania*, Uniwersytet Śląski, Katowice 1987.

Kolejną, piątą już konsekwencją i niewątpliwą zaletą prorozwojowego poziomu synergii kulturowych jest pozytywne oddziaływanie na stopień respektowania praw kulturowych każdej z grup, widoczne nie tylko w respektowaniu formalnych regulacji prawnych, ale także – a może nawet przede wszystkim – we wzajemnym poszanowaniu godności osób i wspólnot[186]. Przejawia się to zarówno w braku zachowań i działań naruszających poczucie godności kulturowej konkretnych podmiotów, jak i pełnej możliwości aktywizowania ich potencjałów, uzdolnień i możliwości rozwojowych, które godność tę potwierdzają, wyrażają i kultywują[187].

Gdyby w sposób syntetyczny zrekonstruować wielopoziomową analizę opisanych modeli relacji międzykulturowych wraz z ich teoretycznymi implikacjami, obrazowałyby ją dwa zestawienia. Pierwsze, które charakteryzuje i konkretyzuje podstawowe pytania badawcze, adresowane do każdego z zaproponowanych modeli oraz podstawowy obszar ich wyjaśniania, drugie przedstawiające prostą w swojej konstrukcji istotę wielopoziomowego charakteru analiz każdego z nich, wraz z pojawiającymi się polami badawczej eksploracji.

Model relacji	Pytania badawcze	Obszar wyjaśniania
Model kulturowego dystansu	Opisujące – pytania o strukturę i odmienność każdej z kultur zachowujących względną autonomię oraz brak wzajemnych zależności	Reprodukcje
Model relacji peryferyjnych („trzeciej kultury")	Przełamujące – pytania o współistnienie w obszarach bezpośredniego kontaktu i przenikania	Dyfuzje
Model kulturowego spotkania	Otwierające – pytania o możliwości odkrywania nowych treści i wzorów w kulturach potencjalnego i rzeczywistego kontaktu	Spotkania
Model transgresyjny	Przenikające – pytania o dynamikę transgresji i interakcji treści kulturowych	Przemiany

[186] L. Korporowicz, *Komunikacja międzykulturowa w perspektywie praw kulturowych*, „Annales Universitatis Pedagogicae Cracoviensis. Studia Sociologica" 2015, R. VII, vol. 2, s. 18–34; B. Szlachta, *Problems of Cultural Rights*, „Politeja" 2016, nr 5(44), s. 7–16.

[187] E. Ryden SJ, *Finding Truth in Life. A Philosophy of Human Rights*, Fu Jen Catholic University Press, New Taipei City 2012.

Model relacji	Pytania badawcze	Obszar wyjaśniania
Model synergetyczny	Heurystyczne – pytania o wzajemne dopełnienia i nowe wzory integracji	Połączenia

Tab. 3. Schemat modeli relacji międzykulturowych wraz z kluczowymi pytaniami i obszarami wyjaśniania

Modele relacji / Poziomy relacji	Model kulturowego dystansu	Model relacji peryferyjnych	Model kulturowego spotkania	Model transgresyjny	Model synergetyczny
Poziom prorozwojowy					
Poziom ambiwalencji i ambitendencji					
Poziom automatyzmów funkcjonalnych					

Tab. 4. Schemat wielopoziomowej analizy w modelach relacji międzykulturowych wraz z polami potencjalnych ustaleń

Opisane modele relacji międzykulturowych nie wyczerpują innych możliwości ich typologizowania ani też rzeczywistych wariantów modeli mieszanych. Koncepcją, która – pomimo różnic w interpretacji współczesnego kosmopolityzmu – wykazuje wiele cech wspólnych z przedstawionym powyżej transgresyjnym i synergetycznym modelem relacji międzykulturowych na prorozwojowych poziomach komunikowania, jest przywołana wcześniej koncepcja etnopedagogiki Jerzego Nikitorowicza. Wskazane przez jej autora dyspozycje, które mogą generować transgresyjny sposób wykorzystania dziedzictwa kulturowego w interakcjach międzykulturowych, i stojące na tej drodze zagrożenia wykazują wiele analogi do dynamizmów rozwojowych opisanych w teorii dezintegracji pozytywnej, wykazując w procesach integracji podobne cechy: zarówno postępu, jak i degradacji, spotkania, jak i konfliktu kultur.

Nikitorowicz pisze:

> Intergrację kultur traktuję jako proces długotrwały, wieloaspektowy, a przede wszystkim twórczo angażujący jednostkę i grupę, z którą dana jednostka identyfikuje się świadomie na rzecz kształtowania kapitału międzykulturowego,

> kreowania paradygmatu pokoju. Warunkiem jej powodzenia będą: całościowe objęcie intelektualnej i duchowej sfery życia człowieka, modyfikacja, rewitalizacja pewnych elementów własnej kultury, jak też przejęcie, zapożyczenie elementów z innych kultur. Proces ten z pewnością wynika ze świadomej potrzeby kreowania pokoju i wychowania do pokoju, ustawicznego poszukiwania porozumienia między nurtami otwartymi na inne kultury a izolacjonistycznymi[188].

Kolejne warianty modeli relacji międzykulturowych przybierają zależności o charakterze niesymetrycznym, a więc takie, w których wielkość, ranga i moc oddziaływania „kultur w interakcji" nie jest jednakowa. Relacja wartości rdzennych i historii wzajemnych inkorporacji jest często tak skomplikowana i zmienna, iż trudno wkomponować je w uporządkowane logicznie modele. W realnych warunkach mogą one mieć praktycznie nieskończenie wiele modyfikacji lub obrazować bardzo różne formy i kierunki kulturowych dążeń do autonomizacji, jak to się działo i ciągle dzieje w wielokulturowych regionach Afryki i Azji, ale także Europy na przykładzie dawnych krajów Jugosławii, Słowacji i Czech czy współczesnej Hiszpanii[189], Wielkiej Brytanii lub Ukrainy. Sens tej analizy leży w odkrywaniu daleko idących konsekwencji opisywanych relacji i dynamizmów, szczególnie wówczas gdy zlokalizujemy je na odrębnych i jakościowo różniących się poziomach. Warunkują one nie tylko komunikowanie dziedzictwa kulturowego konkretnych społeczności, wyzwalają lub hamują potencjały interakcji[190], a więc typy kompetencji komunikacyjnych, zakres możliwych transgresji, zdolności uczenia się, poziom spójności społecznej wspólnot wielokulturowych i perspektywy komunikacji międzykulturowej[191].

---

188 J. Nikitorowicz, *Etnopedagogika w kontekście wielokulturowości i ustawicznie kształtującej się tożsamości*, Oficyna Wydawnicza „Impuls", Kraków 2017, s. 292. W tej samej pracy Autor pisze: „(...) konstruuję teorię wielozakresowej i wielowymiarowej tożsamości (TWiWT). Jej istotą jest świadomość jednostki w procesie kształtowania się złożonej (...) tożsamości, którą traktuję jako twórczy wysiłek podmiotu łagodzący napięcia i sprzeczności pomiędzy elementami stałymi. Odziedziczonymi, wynikającymi z zakorzenienia społecznego (...) symbolami i wartościami rdzennymi, a elementami zmiennymi, nabywanymi, wynikającymi z reakcji i interakcji, ról i pozycji społecznych oraz doświadczeń uczestnictwa w wielokulturowym świecie", s. 347.

189 M. Biernacka, *Hiszpania wielokulturowa. Problemy z odmiennością*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2012; eadem, *Katalonia. Między pragmatyką konfliktu a tożsamością*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2018.

190 D. Matsumoto, L. Juang, *Psychologia międzykulturowa*, tłum. A. Nowak, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2007.

191 W. Wilczyńska, M. Mackiewicz, J. Krajka, *Komunikacja interkulturowa. Wprowadzenie*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2019; *Dialog na pograniczach kultur*

Analiza wielopoziomowa zaprezentowana w odniesieniu do wymienionych procesów, modeli relacji i kierunku transformacji kulturowych ukazuje, jak niejednoznaczne funkcjonalnie i rozwojowo mogą być te same często zjawiska i jak bardzo należy różnicować metodologię wnioskowania o ich faktycznych rezultatach. Nauki społeczne i humanistyczne coraz częściej stają przed koniecznością wypracowania nowych konwencji badawczych, terminologicznych i konceptualnych, w jakich ludzie i społeczeństwa współczesne spotykają się i stają wobec siebie. Jednym z ich celów jest wyeksponowanie – zarówno w świecie globalnym, jak i lokalnym, formalnym i nieformalnym – coraz bardziej istotnego problemu *dziedzictwa międzykulturowego*. Bazuje ono na obecnych w kulturze symbolicznej artefaktach interakcji kultur w postaci dokonań konkretnych osób, grup i instytucji znanych jako wydarzenia, działania lub dzieła, które mogą być potencjalnym lub realnym odniesieniem o charakterze aksjotwórczym na wszystkich analizowanych w pracy szczeblach. Dziedzictwo międzykulturowe powiązane jest z tym, co Jerzy Nikitorowicz nazywa „kapitałem międzykulturowym”[192] i co może się stać przedmiotem komunikowania, tradycji i stanowić element wzorcotwórczy w budowaniu współpracy, dialogu, praw i bezpieczeństwa międzykulturowego. W praktyce jest to cała plejada osób, które budowały mosty dialogu międzykulturowego w sferze intelektualnej, artystycznej, sportowej czy dyplomatycznej, ale także działania organizacji międzynarodowych, uniwersytetów i projektów edukacyjnych, nie wyłączając przedsięwzięć gospodarczych. Współcześnie istnieje wielka potrzeba popularyzacji tego typu dziedzictwa, którym mogą się poszczycić wszystkie kontynenty, narody i kultury. W sytuacji ciągle powiększającej się liczby wojen, konfliktów i geopolitycznych sprzeczności, dzisiejszemu światu coraz bardziej niezbędne są nowe mosty nadziei, rewitalizacja i komunikowanie dziedzictwa dialogu.

i cywilizacji, red. T. Paleczny, M. Banaś, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.

[192] J. Nikitorowicz, *Etnopedagogika...*, rozdział: *Integracja kultur ukierunkowana na kształtowanie indywidualnego i grupowego kapitału międzykulturowego*, s. 291–326.

VI. DZIEDZICTWO KULTUROWE W ZINTEGROWANEJ PRZESTRZENI KOMUNIKOWANIA

W rozdziale pierwszym przywołane zostały makrostrukturalne czynniki współczesnych procesów komunikowania. Są to przede wszystkim procesy akceleracji rozwoju systemów i technologii komunikacyjnych, mobilność i wirtualizacja treści. Powodują one deterytorializację „tekstów kultury", narastającą w niespotykanym tempie dynamikę relacji międzykulturowych, konwergencje różnych sposobów i kanałów komunikowania, narastanie swoistej hybrydyzacji symbolicznego obrazu rzeczywistości i – w konsekwencji – generowanie nowych form uczestnictwa w równie nowym fenomenie nie tylko poszerzonej, ale także odmienionej jakościowo przestrzeni komunikowania. Odmienność powstającej w ten sposób przestrzeni polega na powiązaniu komunikacji w rzeczywistości realnej i wirtualnej w stopniu niespotykanym w historii ludzkości, na symbiozie procesów o charakterze synchronicznym – dziejących się współcześnie, z procesami asynchronicznymi – zachodzącymi w czasie odroczonym, przywołanym, opóźnionym dzięki rozmaitym technikom rejestracji i rekonstrukcji zdarzeń.

Współczesne nauki społeczne i humanistyczne muszą koniecznie uwzględnić zupełnie nowe sposoby istnienia tego, co nazywamy ciągle „przestrzenią", korzystając jednocześnie – choć z innej perspektywy – z dotychczasowych, bardzo licznych koncepcji przestrzeni. Bardzo szerokie ich spektrum przedstawił z dużą dozą pogłębionej analizy Bohdan Jałowiecki w pracy *Społeczne wytwarzanie przestrzeni*, podejmując jednocześnie zagadnienie ontologicznego i epistemologicznego statusu tej zarówno starej, jak i nowej rzeczywistości współczesnego człowieka. Duża liczba istniejących ujęć pozwala na inspirujące odwołania, na próbie uchwycenia zarówno tego, co fizyczne, jak i tego, abstrakcyjne. Interesujące z komunikacyjnego punktu widzenia jest powołanie się na koncepcję

czterech wymiarów przestrzeni Michela Bassanda z 1982 roku[193]. Jałowiecki rozwija pomysł „przestrzeni-ziemi" obejmującej zmienne fizyczne, ekologiczne i biologiczne, „przestrzeni-nośnika" zapewniającego „delokalizację i rozprzestrzenianie się aktywności w skali ogólnonarodowej lub światowej", „przestrzeni-dystansu" utożsamianej z problemem dysfunkcji komunikacyjnych oraz „przestrzeni-symbolu", na którą szczególnie – jego zdaniem – zwracali uwagę Émile Durkheim, Marcel Mauss i Maurice Halbwachs, później przywoływany wielokrotnie Ernst Cassirer[194]. Analiza tych, jak i innych rodzajów, wymiarów czy aspektów przestrzeni pozwala odnaleźć w nich inspiracje idące w kierunku metaforycznego ujęcia przestrzeni komunikacyjnej, tak jak znamy ją już współcześnie – jako metafory relacji znaczeń. Co jednak dziwi, mimo że praca Jałowieckiego ukazała się w 2010 roku, w żaden sposób nie odnosi się ona do wirtualnego wymiaru przestrzeni, co radykalnie zmienia nie tylko możliwości interpretacyjne starszych koncepcji i teorii, ale samą charakterystykę obiektywnego istnienia, doświadczania i ewolucji przestrzeni w jej współczesnych wariantach, zgadzając się z tym, że: „Przestrzeń nie jest (...) jedynie obojętnym kadrem, w którym toczy się życie gospodarcze, społeczne, polityczne i kulturalne, ale odgrywa ona rolę czynnika aktywnego, nierzadko konfliktowego (...)"[195]. Bez istotnego przewartościowania i uzupełnienia istniejących koncepcji nie da się zrozumieć poszerzonego współcześnie kontaktu i uczestnictwa w zasobach dziedzictwa kulturowego.

Sytuacja ta niesie co najmniej trzy bardzo poważne implikacje.

Po pierwsze, aby uchwycić wszystkie istniejące współcześnie formy i funkcje komunikowania dziedzictwa kulturowego, niezbędne jest całościowe spojrzenie na *zintegrowaną przestrzeń komunikowania*, podobnie jak tworzoną w ten sposób *zintegrowaną przestrzeń kultury*. Coraz częściej łączy ona różnego typu byty w przywoływanej i tworzonej rzeczywistości, to znaczy „realną", „wirtualną" lub jej „hybrydalne" kombinacje. Nie istnieje w chwili obecnej wypracowany model analizy, a co za tym idzie, adekwatnej teorii tak objawiającego się fenomenu. Zbudowana w tym celu komunikacyjna wizja przestrzeni umożliwiłaby lepsze rozumienie przepływów, transformacji oraz generowanych w obszarze dziedzictwa kulturowego potencjałów o innowacyjnym, mało znanym lub nierozpoznawalnym jeszcze charakterze. Ujawnienie twórczej roli dziedzictwa kulturowego w omówionym wcześniej, interakcyjnym, transgresyjnym i synergetycznym

---

[193] M. Bassand, *Villes, regions et societe*, Presses Polytechniques et Universitaires Romandes, Lausanne 1982.

[194] B. Jałowiecki, *Społeczne wytwarzanie przestrzeni*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2010, s. 23.

[195] *Ibidem*.

wymiarze pozostaje ciągle wielkim zadaniem współczesnych nauk społecznych i humanistycznych.

Po drugie, pojawia się pytanie, które dotyczy nie tylko sposobu istnienia, ale także funkcji dziedzictwa kulturowego w warunkach zintegrowanej przestrzeni komunikowania, a więc społeczeństwa zaawansowanych zasobów informacyjnych, zwielokrotnionych i rozbudowanych sieci interakcji wszystkich elementów kultury symbolicznej – tych współczesnych i tych z dalekiej przeszłości, niezależnie od technologii ich poznawania.

Po trzecie, komunikowanie dziedzictwa zyskuje zupełnie nowe znaczenie w *międzykulturowej przestrzeni komunikowania*[196]. Współczesne przestrzenie kultury nałożyły się w sposób tak wielokrotny, iż trudno wskazać obszary monokulturowe. Co ważne, procesy globalizacyjne i związana z nimi wielokulturowość różnicują znane kody komunikacyjne, aksjologiczne i mentalne, powodując równoległe nasilanie napięć, ale także wzrost znaczenia umiejętności negocjowania i rozwiązywania konfliktów poprzez umiejętne postrzeganie nieznanego dziedzictwa jako ładu nierozpoznanego, aczkolwiek pełnego wyzwań i znaczeń.

Intensywne procesy interakcyjne wywołują przewartościowania o własnej dynamice, nieistniejącej w statycznym środowisku zarówno jednej, jak i wielu kultur. *Przestrzeń międzykulturowa* charakteryzuje się dynamiką nieustającej ewolucji poprzez ustawiczne otwieranie ludzi, społeczności i kultur na wzajemne dopełnianie w trakcie spotkań. W przestrzeni tej kluczowego znaczenia nabierają wszystkie czynniki zmiany, szczególnie te, które pozwalają na zmianę świadomą, dokonywaną poprzez refleksyjne wybory i kompozycje, a więc te, które aktywizują jaźń osobową i społeczną, podmiotowość i sprawczość człowieka. Przestrzeń międzykulturowa jest więc obszarem ustawicznych transgresji i jako taka stanowi wyzwanie nie tylko w sferze praktyki, ale także w sferze jej konceptualizacji, wymaga bowiem przełamania wielu schematów poznawczych, metodologicznych oraz nowego typu wrażliwości badawczej[197]. Wyzwania te stymulują twórcze potencjały osób i grup, zachęcają do badawczej analizy dziedzictwa innych grup, szczególnie wtedy, gdy dotyczy twórczego poszukiwania lub przekształcania tożsamości, lub gdy prowokuje do jej intencjonalnej i celowej transformacji.

Analiza przestrzeni i komunikacji międzykulturowej w warunkach różnicowania kulturowego społeczeństw współczesnych pozwala odkryć wiele fundamentalnych wyzwań teoretycznych, które wymuszają poważne redefinicje

---

[196] V. Bakirov, D. Petrenko, *Contemporary Ukrainian Visual Culture on the Way if International Cultural Space*, „Perspektywy Kultury" 2023, t. 41, nr 2/2, s. 91–110.

[197] Por. P. Bourdieu, L.J.D. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, tłum. A. Sawisz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.

i przewartościowania w rozumieniu klasycznych kategorii analizy socjologicznej, antropologicznej i etnologicznej, jak również założeń o charakterze metodologicznym, głównie z racji przeniesienia przedmiotu ich analiz w przestrzeń wirtualną[198]. Takiej redefinicji wymagają kategorie: „miejsca", „środowiska kulturowego", „wspólnoty", „pogranicza", „więzi społecznych", „społeczności", „uczestnictwa", „transmisji kulturowej", ale także relacji kulturowych, socjalizacji, kontroli społecznej i pojęć tak fundamentalnych, jak grupa i tożsamość, w których zagadnienie przestrzeni komunikowania stanowi ważny aspekt. Większość słownikowych ujęć wymienionych pojęć na ogół nie uwzględnia „odcieleśnienia" terytorialnego, a więc procesów deterytorializacji ich przedmiotu, czego wymownym przykładem jest stosunkowo nowe wydanie *The Cambridge Dictionary of Sociology* z 2011 roku[199]. Formalna obecność hasła „rzeczywistość wirtualna" (*virtual reality*) nie wpływa na odczytanie i rozumienie innych haseł, tak jakby nie były one z nią powiązane. Tak dzieje się w przypadku nawet takich haseł jak „imagined communities", „group dynamics", „community" i trzeba ze zdziwieniem odnotować brak tego wymiaru analiz w haśle „postmodernity"[200] czy całkowitej nieobecności hasła „komunikacja" lub „komunikowanie", w których problem nowej przestrzeni komunikowania jest istotnym czynnikiem kształtującym.

Komunikowanie dziedzictwa kulturowego jako problem badawczy staje się ważnym elementem, a wręcz stymulatorem propozycji zintegrowanej teorii przestrzeni międzykulturowej współczesnego uniwersum kultury symbolicznej[201]. Wyzwania te wynikają z ustawicznych procesów przemiany typu realności konkretnych elementów dziedzictwa poprzez swoiste procesy wirtualnego „odcieleśniania" obiektów i bytów fizycznych w informacyjne reprezentacje, które ulegają następnie deterytorializacji, przemieszczają się i „materializują" w obszarze zupełnie innych kultur, realizując opisany wcześniej transgresyjny model relacji międzykulturowych. Zintegrowana przestrzeń komunikowania obrazuje w tym przypadku jednocześnie następujące i powiązane procesy: a) zamianę typu realności i swoistą ontologiczną cyrkulację treści, a więc obiektów kulturowych, które zamieniają formę fizyczną na symboliczną, symboliczną transponują do wirtualnej, po czym ponownie „wcielają" ją w „realną" postać kultury symbolicznej o różnym stopniu medializacji na fizycznych ich korelatach kończąc; b) faza

---

198 S. Jaskuła, *Intercultural Space. Contemporary Challenges and Perspectives*, [w:] *Poland – Jordan – European Union: Future Aspects. Conference, December 15, 2010*, red. S. Abudayeh, K. Bojko, Jordan University, Amman 2011.

199 *The Cambridge Dictionary of Sociology*, ed. B.S. Turner, Cambridge University Press, Cambridge 2011.

200 *Ibidem*, odpowiednio: s. 279, 255, 83, 460.

201 Z. Bokszański, *Indywidualizm a zmiana społeczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

przenoszenia treści kultury w coraz bardziej „odcieleśnione" formy kultury symbolicznej, szczególnie jej fazę wirtualną, stymuluje procesy jej mobilności i deterytorializacji, budując coraz liczniejsze, trans- oraz interkulturowe „mosty inkulturacji", które – wykorzystując przestrzeń medialną – zyskują szansę na inkorporowanie dziedzictwa kulturowego odległych często kultur.

Na tej zasadzie nader często mamy też do czynienia z procesami, w których postacie i wątki literackie – wkomponowane i przemieszczone drogą symboliczną w obszar kultury masowej innych kultur – mogą się stać powodem ich materializacji w postaci parków rozrywki, reklam i stylizacji oddalonych o tysiące kilometrów od kraju ich pochodzenia. Tak właśnie stało się z postaciami wielu animacji, ożywianymi w świecie Disneylandu, wielkimi figurami postaci religijnych czy też stylizacją zachowań i ubiorów tysięcy ludzi wzorowanych na bohaterach kultury masowej Zachodu, a naśladowanych w krajach Dalekiego Wschodu. Teoria przestrzeni międzykulturowej, która objaśnia komunikowanie, a więc także wymianę, dzielenie się i zarówno odkrywanie, jak i konstruowanie ważnych dla konkretnych społeczności wartości, musi zbudować własną „teorię względności", w której parametry fizyczne przemieniają się w treści symboliczne, społeczne i konceptualne, ale także odwrotnie. Fakt ten nie jest niczym nowym. Transformacje symboliczne towarzyszyły człowiekowi od początku jego dziejów, nie dysponowały jednak użyciem elektronicznej sfery medialnej o niespotykanym do tej pory poziomie zapośredniczenia, mediowania relacji pomiędzy podmiotami działań symbolicznych, czasem, miejscem i kontekstem ich realizacji. Rzeczywistość wirtualna i hybrydalna stworzyły nowe procesy „odcieleśniania" i konceptualizacji życia społecznego, w tym zasobów dziedzictwa kulturowego, wdzierając się nie tylko w technologię, ale i mentalny program związanych z nimi procesów komunikowania.

Dlatego w dobie cywilizacji medialnej potrzebne jest zintegrowane ujęcie nie tylko przestrzeni, ale także potencjału dziedzictwa kulturowego, który realizuje się w różnych typach i sposobach istnienia jego realności. *Potencjał ten jest rezultatem swoistego „iloczynu" procesów aktywizowania konkretnych treści kultury poprzez możliwe formy działań komunikacyjnych w zależności od kontekstualnego i animującego te działania poziomu, jaki warunkuje logotwórcza rzeczywistość kultury tworzona przez świadome jego celów podmioty. Oznacza to, że realna „energia" – a więc żywotność, sprawczość i kreatywność dziedzictwa kulturowego w zintegrowanej przestrzeni komunikowania – jest efektem zespolenia tych trzech czynników*[202].

[202] Jeśli sentencję tę zapisać w formie syntetycznej o charakterze metaforycznym, można się pokusić o krótką formułę w postaci: $P = tk^x$, w której P oznacza potencjał sprawczy, t – konkretne treści kultury, w tym treści dziedzictwa kulturowego, k – działania

Komunikowanie dziedzictwa kulturowego ma w przedstawionym sposobie rozumowania niezwykle istotny wpływ na sposób jego wykorzystania, witalność, ale także możliwości reintegracji w zmieniających się warunkach świata współczesnego. Możliwości te w znacznej mierze zależą od typu aktywizowanych dynamizmów rozwojowych opisanych wcześniej w wielopoziomowej analizie typów relacji międzykulturowych. Eksponują one znacząco nowe – zarówno interakcyjne, jak i jakościowo zróżnicowane – sposoby rozumienia i diagnozowania przestrzeni komunikowania, która może być środowiskiem niszczącym, ale i rozwijającym aksjologiczne zasoby kultury, dziedzictwa i jego komunikowania. W obecnej fazie rozwoju studiów społecznych i kulturowych kreatywne potencjały przestrzeni międzykulturowej są w znaczący sposób niedocenione. Być może wynika to z braku teorii przestrzeni kulturowej w ogóle, ale nade wszystko z braku przełamania ciągle dominujących, funkcjonalnych orientacji w naukach społecznych, które bazują na jednopoziomowych, statycznych, powtarzalnych i adaptatywnych wymiarach rzeczywistości społecznej[203]. Przejawia się to w adaptatywnym rozumieniu kompetencji międzykulturowych pojmowanych zazwyczaj jako konwencjonalny rodzaj tych kompetencji, otwartych jedynie na problematykę różnic kulturowych. W ten sposób studia międzykulturowe nie różnią się w istocie od studiów kulturowych, o czym łatwo można się przekonać nie tylko na podstawie treści wielu podręczników, ale także realnych programów dydaktyki międzykulturowej, realizowanych w praktyce akademickiej wielu uniwersytetów, sprowadzanej do edukacji wielokulturowej. Eksponowanie wrażliwości na różnorodność kulturową nie rozwiązuje problemu, gdyż w dalszym ciągu nie uczy działania wspólnego, a więc realnej praktyki interakcyjnej: wymiany, dzielenia się i działania w duchu *communicare*. Umiejętności te mają swoje konceptualne bariery wynikające często z automatycznego powielania zredukowanej wizji

komunikacyjne, czyli interakcje zawierające wszystkie niezbędne dla tych działań komponenty i atrybuty o charakterze personalnym i wspólnotowym, a *x* odnosi do faktycznego poziomu interakcji, zdefiniowanego w opisanej wcześniej wielopoziomowej koncepcji analiz, a więc poziomu automatyzmów funkcjonalnych, ambiwalencji i ambitendencji lub poziomów prorozwojowych. Poziomy te radykalnie odmieniają dynamikę i możliwości kulturotwórcze komunikowania, wpływając na jego ewentualną realizację poprzez wykorzystanie form i typów zintegrowanej przestrzeni komunikacyjnej, w której działania te są podejmowane.

[203] *Mozaiki przestrzeni transnarodowych. Teorie – metody – zjawiska*, red. Ł. Krzyżowski, S. Urbańska, Zakład Wydawniczy „Nomos", Kraków 2010; A. Giddens, *Stanowienie społeczeństwa*, tłum. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Zysk i s-ka, Poznań 2003; idem, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.

komunikacji, ale także standardowych celów antropologii i edukacji kulturowej, obojętnych na poznawanie i stymulowanie umiejętności transgresyjnych[204].

Interakcyjne rozumienie przestrzeni, wymuszone nową jakością procesów deterytorializacji, odbiera przestrzeni jej konstytutywne atrybuty fizyczne, lokalizujące ją w konkretnie wyznaczonych granicach terytorialnych. Wiele wskazuje, iż współczesne procesy wirtualizacji, które dematerializują kategorię miejsca i terytorium, zmieniają definicję przestrzeni, uciekając od parametrów fizycznych na rzecz *konfiguracji znaczeń*, dla których odległości fizyczne przestają być decydujące. Ich znaczenie ulega zmniejszeniu na rzecz definiowania „odległości" semiotycznych. Zmusza to do radykalnie kontekstualnego, hybrydalnego, ale także wielowymiarowego pojmowania przestrzeni, szczególnie przestrzeni symbolicznej, a wiele wskazuje, że także powiązanej z nią przestrzeni aksjologicznej o dużym współczynniku odrębności, czasami względności w definiowaniu jej granic i charakteru zawartości. Choć wymiar semiotyczny przekazów i interakcji symbolicznych wydaje się dominujący, warto pamiętać o postulacie Antoniny Kłoskowskiej, aby nie pozbawiać pełnej analizy kulturowej widzenia wartości, jakie niosą ze sobą znaczenia, bo tylko wówczas zrozumiemy ich realny i ludzki sens. Omówione powyżej wielopoziomowe modele relacji międzykulturowych opisują poważne konsekwencje istniejących w nich różnic, na które być może nie będzie mógł sobie pozwolić paradygmat czysto semiotyczny[205].

Stawia to ważny dla współczesnych studiów kulturowych problem nowej *antropologii przestrzeni i komunikowania*. W doświadczaniu i funkcjonowaniu przestrzeni kulturowej, jak również w relacjach tych przestrzeni, stosunki samych znaczeń nigdy tak bardzo nie przerastały rzeczywistości określanej przez jej parametry fizyczne[206]. Granice przestrzeni kulturowych zostały nie tylko poszerzone, ale stały się łatwe do przekroczenia. Pojawiło się w nich także wiele „dziur", „bramek", nakładek i synergii, przemieszczających się w świecie

---

[204] S. Jaskuła, L. Korporowicz, *Kultura informacyjna w zarządzaniu międzykulturowym. Ujęcie transgresyjne*, [w:] *Kompetencje informacyjno-komunikacyjne i międzykulturowe w gospodarce*, red. I. Sobieraj, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2012.

[205] Por. H. Blumer, *Interakcjonizm symboliczny. Perspektywa i metoda*, tłum. G. Woroniecka, Zakład Wydawniczy „Nomos", Kraków 2007; B. Żyłko, *Semiotyka kultury. Szkoła tartusko-moskiewska*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009, *Podręcznik Humanisty*.

[206] M. Poster, *Information Please. Culture and Politics in the Age of Digital Machines*, Duke University Press, Durham–London 2006; M. Castells, *Siła tożsamości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008; idem, *Sieci oburzenia i nadziei...*; J. van Dijk, *The Network Society*, Sage Publications, London 2006; *Społeczeństwo informacyjne. Aspekty funkcjonalne i dysfunkcjonalne*, red. L. Haber, M. Niezgoda, tłum. S. Szymański, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.

globalnego przepływu informacji, a w konsekwencji nowych konfiguracji wspólnot informacyjnych określanych poprzez uczestnictwo w społeczeństwie sieci, szczególnie w jej zaawansowanych formach, zwanych za Danielem Pinkiem „wiekiem konceptualnym”[207], i budujących technologiczną i kulturową infrastrukturę społeczeństwa konceptualnego, w którym komunikowanie dziedzictwa coraz bardziej odbiega od form jednokierunkowego przekazu i zbliża się do współczesnego rozumienia przestrzeni jako interakcji znaczeń i wartości.

Społeczeństwo konceptualne jest w istocie zaawansowaną formą „społeczeństwa informacjonalnego”[208], w którym zasadniczą formą realności są konstrukty o charakterze symbolicznym, a motoryką rozwoju potrzeby komunikacyjne[209] wkomponowane w infrastrukturę technologiczną społeczeństwa sieci. Charakteryzuje się ono, zdaniem Pinka, obecnością sześciu istotnych komponentów jakościowej zmiany w stosunku do wartości i kompetencji dominujących w społeczeństwie informacyjnym: rewitalizacją doświadczania wartości estetycznych, świadomością twórczej roli narracji kulturowych, umiejętnością łączenia informacji i idei pozornie oderwanych, dbałością o efekty interakcji komunikacyjnych, poważnym i twórczym traktowaniem wartości emocjonalnych w całokształcie projektowanych i realizowanych przedsięwzięć oraz wolą nadawania podejmowanym działaniom wyraźnie rozpoznawalnych znaczeń w kreowanej koncepcji roli, kariery i jej wizerunku. Co interesujące i co koniecznie należy zauważyć, wartości czysto kognitywne, a więc „konceptualne”, niezależnie od sposobu ich zdefiniowania, nie stają się, wbrew pozorom, dominantą modelu rozwojowego społeczności ani jednostki, ale także sposobu doświadczania przestrzeni. Wynika to nie tylko z wysokiego stopnia jej symbolizacji, ale wyraźnej potrzeby odnajdywania ich sensu, łączenia różnych komponentów rzeczywistości, w których interakcje symboliczne wkomponowane są w procesy znaczącego emocjonalnie komunikowania. Konceptualność wyraża tu zasadnicze dowartościowanie autotelicznych komponentów kultury symbolicznej, która uzyskuje swoje pełniejsze i humanistyczne oblicze.

Zarówno więc nowa epoka, jak i realizujące się w niej społeczeństwo konceptualne wchodzi w niezwykle polimorficzną, hybrydalną i wielopoziomową sferę realności społecznej o zmienionej definicji granic oraz tego, czego one dotyczą i jakie światy opisują. Tak nakreślone atrybuty nowego sposobu komunikowania

---

[207] D. Pink, *A whole new mind: Moving from the Information Age to the Conceptual Age*, Riverhead Hardcover, New York 2005.

[208] M. Castells, *Społeczeństwo sieci*, tłum. M. Marody et al., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

[209] L. Korporowicz, *Socjologia kulturowa. Kontynuacje i poszukiwania*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.

wyznaczają w istocie sposób pojmowania przestrzeni, która z natury rzeczy staje się interakcyjna, a więc postrzegana jest jako przestrzeń relacji, wymiany i która w odróżnieniu od jej parametrów klasycznych, wytycza ramy charakteryzujące przestrzeń międzykulturową. Jej wyznacznikiem przestaje być dominacja terytorialnie i fizykalnie określonego „miejsca"[210]. Jest nim relacja wymiany, która definiuje zakres przepływu, a następnie interakcji symbolicznych jako właściwej „substancji" wyznaczającej granice i zawartość przestrzeni, w tym przestrzeni międzykulturowej. Ze względu na jej zaawansowaną płynność i hybrydalną ontologię, zasadniczego znaczenia nabierają wszystkie umiejętności, ale i potrzeby, aktywizujące podmiotowe atrybuty jaźni w odniesieniu do jednostek oraz podmiotowe cechy działania społeczności i wspólnot, które są w stanie wykorzystać potencjał dziedzictwa kulturowego i uczynić go obszarem interakcji. Stają się one najistotniejszym komponentem, a pośrednio dynamizmem nowego rodzaju przestrzeni, a nade wszystko energią i twórczą siłą budującą tożsamości kulturowe współczesnego człowieka[211]. Siła tej energii wyznaczana jest zgodnie z określoną wcześniej formułą „iloczynem" treści i form komunikowania. Oznacza to, że zgodnie z wielopoziomową charakterystyką relacji międzykulturowych zasadnicze znaczenie ma rozwojowy poziom aktywizowanych komunikacyjnie treści dziedzictwa kulturowego, ale także kompetencje komunikacyjne w każdej z możliwych typów realności. Kompetencje te mogą być zespołem wartości przeciwstawiających się zniewalającemu „reżimowi" technologicznych i komercyjnych zasad zarządzania przestrzenią informacyjną społeczeństwa „sieci", korporacji oraz biurokratycznych struktur współczesnych organizacji. Elementy autoteliczne zawarte zarówno w witalizowanych treściach, jak i kompetencjach komunikacyjnych podkreślane są nie tylko w koncepcji Pinka, ale znacznie wcześniej w koncepcji „syntagmy kulturowej" Antoniny Kłoskowskiej[212]. Syntagma bowiem to efekt wyboru, konfiguracji i wartościowania znaczeń w działaniach interakcyjnych z konkretnymi zasobami kulturowymi, jakie spotykamy w przestrzeni komunikacyjnej.

Przestrzeń międzykulturowa dość paradoksalnie nie niweluje, ale „oświetla" dziedzictwo kulturowe każdej społeczności i jako narastający fenomen współczesności sprzyja, a nawet wymusza umiejętność rozpoznawania zawartych

---

[210] Por. T. Goban-Klas, *Cywilizacja medialna...*

[211] J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1997; L. Juang, D. Matsumoto, *Psychologia międzykulturowa*; J. Mikułowski Pomorski, *Jak narody porozumiewają się ze sobą w komunikacji międzykulturowej i komunikowaniu medialnym*, Universitas, Kraków 2007; *Modernity and Identity*; *Multiculturalism. A Critical Reader*, red. D.T. Goldberg, Blackwell, Oxford 1994.

[212] A. Kłoskowska, *Kultury narodowe...*

w nim potencjałów. Co więcej, obrazuje procesy ich przenikania, konfigurowania i tworzenia, ale także animuje potencjały i kompetencje potrzebne, aby nadawać im ludzki sens[213]. Wzmocnienie transgresyjnego typu kompetencji komunikacyjnych w relacjach międzykulturowych dość paradoksalnie nie niweluje, a buduje zdolność rekonfigurowania elementów tożsamości kulturowej wyrastającej na bazie rozumiejącego odczytywania dziedzictwa kulturowego każdej z grup zaangażowanych w mniej lub bardziej intensywne interakcje[214]. Efekty tych interakcji mogą stymulować nie tyle konflikty, ile wprost przeciwnie – nowe horyzonty spójności społecznej[215]. Aby było to możliwe, konieczne jest wyeksponowanie i objęcie analityczną refleksją poniższych cech dynamiki i aksjologii przestrzeni międzykulturowej.

Po pierwsze, *procesy de-terytorializacji*, kiedy nastąpiło oderwanie treści kultury od konkretnego terytorium, a – w różnym stopniu udane – nowe ich lokalizacje spotkały się z bardzo silną reakcją w postaci zjawisk *re-terytorializacji*, czego przykładem jest wspomniane wcześniej ożywienie poszukiwania i doświadczania małych ojczyzn. Przeciwdziałanie ujemnym konsekwencjom kulturowego wykorzenienia stało się programem wielu organizacji, a nawet ruchów społecznych. Podobną tendencję wzmacniania potrzeby tożsamości i nowego odczytywania dziedzictwa odnajdujemy w odpowiedzi na ponowoczesne *de-kompozycje* w postaci *re-konstrukcji* tradycyjnych, względnie ustabilizowanych w konkretnych środowiskach wzorów kultury. Działania te zmierzają do ich znaczących, odkrywanych na nowo *re-kompozycji*, niezmiernie silnych na gruncie wielu kultur regionalnych, ale także ruchów etnicznych, społeczności lokalnych, towarzystw społeczno-kulturalnych, programów edukacyjnych. Charakterystyczna dla procesów globalizacji i przemieszczania *fragmentaryzacja struktur i treści* kultury spotyka się z wysiłkami *integracyjnymi*, które manifestują się w ożywieniu potrzeby tożsamości i zainteresowaniu świadomie rozpoznawalnym dziedzictwem[216].

Po drugie, przestrzeń międzykulturowa poprzez konieczność odnajdywania się w polimorficznym uniwersum kultury wymaga jednak czegoś znacznie więcej niż reprodukcji wzorów czy też kompetencyjnego znawstwa, pozwalającego

---

[213] *Mobility of Cultures*, red. L. Korporowicz, „Politeja" 2012, nr 1(20).

[214] *Współczesna przestrzeń tożsamości*, red. S. Jaskuła, L. Korporowicz, „Politeja" 2012, nr 2(20); S. Magala, *Kompetencje międzykulturowe*, Oficyna Wolters Kluwer Business, Warszawa 2005; F. Znaniecki, *Ludzie teraźniejsi...*

[215] J. Nikitorowicz, *Edukacja regionalna i międzykulturowa*, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009.

[216] R. Wiśniewski, *Uaktywnianie osobowych potencjałów kulturowych w perspektywie lokalnej*, [w:] *Jedność i różnorodność. Kultura vs. kultury*, red. E. Rekłajtis, R. Wiśniewski, J. Zdanowski, Oficyna Wydawnicza ASPRA, Warszawa 2010.

na ich adekwatne rozpoznawanie. Konieczne są wykrystalizowane, wystarczająco silne i opisane wcześniej dynamizmy rozwojowe, których na poziomie osobowości należy poszukiwać w otwartej strukturze jaźni, motywacji i wartości człowieka, a na poziomie ponadindywidualnym w typie świadomości i postaw społecznych. Pozwalają one na wyzwalanie umiejętności *myślenia projektującego*, *prospektywnego*, *transgresyjnego*, a nade wszystko podmiotowego. To one sprawiają, iż w wielości dostępnych treści, wzorów oraz ich możliwych kombinacji znajdujemy coś więcej niż chaos i zagubienie, dezintegrację i rozproszenie[217]. Dynamizmy te wkomponowują się w interakcyjny charakter przestrzeni międzykulturowej, sprawiając, iż nie jest ona statyczną panoramą obojętnych sobie obiektów, a w sensie kulturowym obiekty te stwarza, moderuje i nadaje im ciągle żywy charakter.

Po trzecie, syntetyczny efekt zintegrowanej przestrzeni komunikowania w relacjach międzykulturowych sprawia, iż charakteryzuje się ona trzema wyjątkowymi cechami:

a) *jest transgresyjna*, wychodzi poza wyznaczone do tej pory granice, w tym typy realności i związane z nimi reguły uczestnictwa, konwencje i schematy ich kodowania,
b) *odkrywa możliwości uczenia się*, zdobywania nowych umiejętności i otwiera na wartości do tej pory mało poznane lub nowe[218],
c) *prowadzi do upodmiotowienia jej uczestników*, a więc wypracowania własnej zasady ich samookreślenia, istotnej w relacjach z innymi podmiotami wspólnej przestrzeni interakcji[219].

Wymienione wyżej procesy stwarzają potrzebę zbudowania interdyscyplinarnej teorii zintegrowanej przestrzeni komunikowania, która ujmie w jednolity sposób zjawiska z każdego poziomu realności, uwzględniając jednocześnie wzajemne przenikanie się, często przemieszczanie, jak również różnorodne formy dopełniania.

Zintegrowana teoria przestrzeni pozwoli uniknąć zredukowanego myślenia o współczesnym *uniwersum kultury symbolicznej*, w którym komunikowanie dziedzictwa kulturowego umożliwia przełamanie praktyk jego partykularyzacji, ograniczania do zaściankowych obszarów wspólnego, ogólnoludzkiego dorobku ludzkości, a często czynienia z niego instrumentu społecznej alienacji. Co ważne, współczesne odczytanie uniwersum kultury symbolicznej sięga nie

---

[217] N. Luhmann, *Systemy społeczne*, Zakład Wydawniczy „Nomos", Kraków 2007.
[218] M. Lustig, J. Koester, *Interpersonal Competence*, Pearson, New York 2006.
[219] L. Korporowicz, *Kultura godnością człowieka*, [w:] *Nauczanie Jana Pawła II a współczesna aksjologia pedagogiczna*, Instytut Papieża Jana Pawła II w Warszawie, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2008.

tylko do „współczasowych", a więc dziejących się jednocześnie – jak to określa Manuel Castells[220] – zdarzeń i procesów w sferze komunikowania, ale pozwala wejść w interakcję z obiektami, treściami i wartościami kultury oddalonymi czasowo, stanowiącymi obiekty dziedzictwa kulturowego, korzystając z ich rozlicznych potencjałów, inspiracji skumulowanych w tak rozumianym uniwersum, a więc także przestrzeni komunikacyjnej i kulturowej. Problem ten zostanie szerzej omówiony w dalszej części pracy w sposób odbiegający od interpretacji, jaką prezentuje w swoich pracach wspomniany powyżej jeden z najwybitniejszych współczesnych badaczy „kultury rzeczywistości wirtualnej" jako „środowiska kultury symbolicznej". Castells, analizując tworzące to środowisko materialne i funkcjonalne podstawy technologii informacyjnych, następnie powiązane z nimi praktyki społeczne, nie wykorzystał pełnego potencjału kategorii analitycznej, ale i samej rzeczywistości kultury symbolicznej, jej zdolności rekonfiguracyjnych zawartych w dziedzictwie kulturowym i jego sposobie funkcjonowania jako wielowymiarowego zasobu i potencjału aksjonormatywnego. Zasób ten tworzy bowiem całość o znaczących możliwościach integracyjnych, transmisyjnych i interakcyjnych o transgresyjnym charakterze, które w analizach Castellsa zostały zinterpretowane w sposób jednostronny i znacząco niedocenione. Stworzona przez niego teoria „przestrzeni przepływów" nie uwzględnia w sposób, na jaki zasługują, przepływów czasowych w uniwersum kultury symbolicznej, przedstawiając zatomizowaną, eklektyczną i rozbitą koncepcję czasu rzeczywistości wirtualnej. Koncepcja ta jest zredukowana o przepływy, które nie tylko w dalszym ciągu istnieją, ale które mogą zyskać zupełnie nowe możliwości rozwoju, odnajdywania i animacji.

Jak pisze Castells:

> (...) nowy system komunikacyjny radykalnie przekształca przestrzeń i czas (...). To, co lokalne, zostaje uwolnione od swych kulturowych, historycznych, geograficznych znaczeń i ponownie zintegrowane w funkcjonalne sieci lub w kolaże obrazów, wytwarzając przestrzeń przepływów, która zastępuje przestrzeń miejsc. Czas został wymazany w nowym systemie komunikacyjnym, gdyż przeszłość, teraźniejszość i przyszłość można zaprogramować tak, aby wchodziły ze sobą w interakcje w jednym przekazie. Przestrzeń przepływów i bezczasowy czas [podkr. – M.C.] są materialnymi podstawami nowej kultury, która przekracza i zawiera w sobie różnorodność historycznie przekazanych systemów reprezentacji, kultury rzeczywistej wirtualności (...)[221].

---

[220] M. Castells, *Społeczeństwo sieci*, s. 436.

[221] *Ibidem*, s. 404.

Przekroczenie liniowości postrzegania i doświadczania czasu i włączenie „różnorodności historycznie przekazanych systemów reprezentacji" nie oznacza ich likwidacji ani też destrukcji semiotyki czasu, a wręcz przeciwnie – otwiera na przepływy, możliwości zbliżenia, komunikacji i twórczego przekonfigurowania elementów w warunkach nowej realności i rewitalizacji kapitału symbolicznego. Nowa przestrzeń przepływów w przestrzeni komunikacyjnej społeczeństwa sieci może być nie tyle redukcją, ile zgoła odwrotnie – nowym typem uczestnictwa w procesie budowania tożsamości kulturowej i reaktywacji dziedzictwa, choć nie jako zamkniętego semiotycznie i aksjologicznie schematu.

Tworzenie zintegrowanej teorii przestrzeni kulturowej i międzykulturowej warto rozpocząć od ich wersji klasycznych, które identyfikują swoje składniki w sposób najzupełniej „realny", a więc poprzez ich korelaty fizyczne, obecne głównie w sferze kultury materialnej o łatwo rozpoznawalnych parametrach miejsca. Umownie możemy przyjąć, iż jest to pierwszy poziom obu tych przestrzeni, ściśle ze sobą korespondujących. Kolejny poziom rozbudowuje model poprzez uwzględnienie rozwijających się procesów semiotyzacji, które przydają bytom poziomu pierwszego stosowne znaczenia i wartości, generując tym samym procesy tworzenia kultury symbolicznej. Jej wytwory są emanacją umysłu i wyobraźni ludzkiej, choć posiadają jeszcze swoje korelaty i nośniki fizyczne, jak obrazy, rzeźby czy napisy istniejące w rzeczywistości realnej i tworzące treści konkretnej kultury etnicznej lub środowiskowej. Poziom ten ma wyjątkowo wiele rozwarstwień o różnym stopniu „odcieleśnienia". Dalsza rozbudowa zintegrowanego modelu przestrzeni komunikowania prowadzi do kolejnego poziomu przestrzeni wirtualnej, w której zanika waga jej komponentów fizycznych na rzecz absolutnej dominacji procesów aksjo-semiozy, obrazowania rzeczywistości i rozbudowy wyobrażeń zdolnych do przekazu treści kulturowych w sposób cyfrowy i zapośredniczony, wkomponowany w technologie cywilizacji medialnej społeczeństwa konceptualnego. Pod względem semiotycznym poziom ten nie jest czymś zupełnie nowym, zmieniają się jednak zarówno nośniki przekazu symbolicznego, jak i technologie ich przetwarzania, generując zupełnie nowe wyzwania, możliwości, ale i zagrożenia.

Tak zbudowany model ukazuje rosnącą komplikację zależności elementów przestrzeni na każdym z możliwych wymiarów realności i pomiędzy poziomami. Teoria posługująca się modelem zintegrowanej przestrzeni komunikowania powinna spełniać funkcje diagnostyczne, wyjaśniające, ale i heurystyczne, inspirując do adekwatnego rozumienia i analizy współczesnej przestrzeni komunikacyjnej, kulturowej i międzykulturowej w całości ich różnorodnych przejawów, wzajemnego współwarunkowania i transformacji, a w szczególności procesów komunikowania dziedzictwa kulturowego.

Na każdym z wymiarów tak zbudowanego modelu należy wydzielić trzy podstawowe grupy *atrybutów*, które nie są elementami czy składnikami przestrzeni. Określają one sposób jej istnienia i funkcjonowania. Każdy z atrybutów współokreśla charakter i istotę dwóch pozostałych. Żaden z nich nie jest bowiem w stanie istnieć samodzielnie, choć odnoszą się do odmiennych cech przestrzeni. W proponowanej koncepcji są one wzajemnie powiązane, wykazują się wysokim stopniem synergii, wzajemnego definiowania i swoistej inkluzji. Charakterystyka tak pojętej, zintegrowanej przestrzeni kultury wraz ze wszystkimi jej odmianami w wymiarze wewnątrz- i międzykulturowym wskazuje na następujące elementy:

a) *Obiekty*

Choć możemy sobie wyobrazić przestrzenie puste, gotowe do zagospodarowania, to jakakolwiek przestrzeń kulturowa zawiera w sobie ludzkie wytwory. Na poziomie podstawowym, który odpowiada wszystkim zasadom materializacji, są to obiekty o charakterze fizycznym. Elementami przestrzeni geograficznej są konkretne obiekty przyrody. Stają się one częścią świata kultury, np. kultury krajobrazu, poprzez uwikłanie w doświadczenia typowo ludzkie, podobnie jak obiekty urbanistyczne lub porządek świata rzeczy, którym możemy nadawać wiele znaczeń, czyniąc je fizycznymi korelatami świata kultury. Jako obiekty fizyczne mają one cechy, które pozwalają opisywać je, używając wskaźników parametrycznych, łącznie z określeniem ich lokalizacji, wzajemnego usytuowania i odległości. Nadając im znaczenia, człowiek tworzy jednak kolejny poziom przestrzeni, znajdując dla obiektów fizycznych reprezentacje semiotyczne, które zyskują własny odrębny sposób istnienia, przeistaczając się w *treści kultury*. Tworzą one nowy wymiar przestrzeni, który często spleciony jest z fizycznym w sposób, jaki możemy wyodrębnić jedynie teoretycznie. Obiektami wymiaru, który możemy także określić jako poziom semiotyczny, nakładanego na rzeczywistość fizyczną, ale szybko się autonomizującego, a nawet odrywającego się od swoich materialnych korzeni stają się treści kultury artystycznej, intelektualnej czy religijnej, tworzące przestrzeń i rzeczywistość kultury symbolicznej[222]. Pozwala ona organizować je w formy bytów społecznych jak instytucje, ale także działań na bazie wielorakich kompetencji warunkujących je, lecz stanowiących projekcję aktualizacji. Powstaje w ten sposób aksjo-semiotyczna rzeczywistość człowieka – kluczowe „punkty" i „granice" przestrzeni istniejącej w świadomości osób i grup uczestniczących we wzajemnych relacjach. Poziom semiotyczny jest z kolei bazą swojego wariantu wirtualnego, który w wymiarze komunikacyjnym całkowicie odrywa się od warstwy materialnej, stając się czysto znakową

[222] E. Cassirer, *Filozofia form symbolicznych. Część pierwsza*, tłum. P. Parszutowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2018.

i znaczeniową rzeczywistością interakcji symbolicznych, choć nie są one możliwe bez bazy technologicznej. W tym sensie realność wymiaru wirtualnego jest w sposób absolutny uzależniona od dostępu do energii całkiem fizycznej, jak np. energia elektryczna określająca szokujący relatywizm ich bytu, choć nieznane są w tej mierze horyzonty przyszłości, jak również rodzaje i sposoby istnienia energii. Rzeczywistość wirtualna tworzy jednak własny rodzaj obiektów oraz własną rzeczywistość komunikowania. Obiektami przestrzeni są także często opisywane przez Castellsa „węzły przepływów", którym przypisuje strategiczną rolę w jego teorii przestrzeni przepływów, podobne w swych funkcjach do roli kluczowych i tradycyjnie pojmowanych „miejsc" w klasycznie rozumianej przestrzeni.

> (...) warstwę przestrzeni przepływów tworzą jej węzły i koncentratory. Przestrzeń przepływów nie jest pozbawiona miejsca, chociaż taka jest jej logika strukturalna. Jej bazą jest sieć elektroniczna, jednak ta sieć łączy specyficzne miejsca z dobrze określonymi społecznymi, kulturowymi, fizycznymi i funkcjonalnymi właściwościami. Niektóre miejsca są wymiennikami, komunikacyjnymi koncentratorami [*hubs*], odgrywającymi rolę koordynacji jej płynnych interakcji wszystkich elementów zintegrowanych w sieć. Inne miejsca są węzłami sieci, czyli lokacją strategicznie ważnych funkcji, które budują ciąg lokalnie zgrupowanych działań i organizacji wokół kluczowych funkcji w sieci. Lokacja w węźle łączy lokalność z cała siecią[223].

Nie ma żadnego powodu, aby funkcje „węzłów przepływu" ograniczać jedynie do wymiaru synchronicznego. W samej koncepcji Castellsa nie jest wystarczająco jasne, czy owe „węzły" mogą komunikować się z pokładami kultury minionej, a więc z zasobem dziedzictwa kulturowego, i ograniczać się jedynie do przepływów informacyjnych o charakterze „współczasowym", a więc poza tym, co może tworzyć pełną przestrzeń w zasobie przestrzeni komunikacyjnej, kulturowej i międzykulturowej. Węzłami przepływów, wymiennikami odgrywającymi rolę koordynacji płynnych interakcji są dla przykładu takie organizacje jak muzea, archiwa, izby pamięci lub takie działania jak wystawy, programy edukacyjne realizowane w symbolicznym środowisku mediów elektronicznych. W samej argumentacji Castellsa znajdujemy wyjaśnienie przyczyn zaniku uniwersum symbolicznego, w którym węzły przestają działać w każdym z możliwych kierunków: „Istotnie w niektórych przypadkach pewne miejsca mogą być

[223] M. Castells, *Społeczeństwo sieci*, s. 437.

wyłączane z sieci, brak połączenia skutkuje dla nich nagłym zanikiem, a tym samym, ekonomicznym, społecznym i fizycznym upadkiem”[224].

W ten właśnie sposób „brak połączenia” z zasobami symbolicznymi pamięci kulturowej może skutkować zanikiem dziedzictwa, a w dalszej kolejności tożsamości i podmiotowości społecznej konkretnych grup, które tracą umiejętność wchodzenia w komunikacyjne interakcje z dorobkiem zarówno swojej, jak i obcej przeszłości.

W konkretnej rzeczywistości społecznej i kulturowej obiekty wszystkich tych poziomów mogą tworzyć bardzo złożone, wieloczynnikowe całości o różnym stopniu powiązania z realiami o charakterze fizycznym, semiotycznym i wirtualnym. Co ważne, jest to przestrzeń swobodnego transferu, ale i interakcji obiektów pomiędzy wymiarami, co powoduje swoistą relatywizację sposobu ich istnienia, jaką koniecznie muszą uwzględnić współczesne teorie komunikowania. Obiekty materialne szybko zyskują bowiem swoje reprezentacje semiotyczne i wirtualne. Te ostatnie materializują się z kolei przy użyciu zaawansowanych technologii, potwierdzając konieczność wypracowania zintegrowanej teorii przestrzeni komunikacyjnej.

Jak wynika z charakterystyki poszczególnych wymiarów, obiektami przestrzeni komunikacyjnej i kulturowej nie muszą być obiekty materialne. Są one bowiem znacznie częściej efektem symbolicznych działań umysłu i wyobraźni człowieka, a więc „obiektami” czysto semiotycznymi, tak jak gramatyka języków, reguły interpretacji kulturowej, wytwory kultury intelektualnej przechodzą coraz częściej w rzeczywistość o charakterze wirtualnym. Obiekty z poziomu fizycznego, aksjo-semiotycznego i wirtualnego wchodzą w intensywne relacje, tworząc rzeczywistość hybrydalną o różnym stopniu spójności, eklektyzmu, ale często także synergii.

b) *Relacje*

Sam fakt istnienia obiektów nie tworzy innego, konstytutywnego atrybutu przestrzeni, jakim są ich relacje. To one określają sposoby powiązania, oddziaływania i przenikania obiektów, kanały przepływu treści, typy ich interakcji. W przypadku przestrzeni rozumianej fizycznie są to dające się parametrycznie określić odległości, ale także wzajemne usytuowanie, które już na tym poziomie może zyskiwać wiele znaczeń, tworzyć i wyrażać nadawany im sens. Siła i kierunek tych powiązań tworzy funkcje, moc lub słabość relacji, poprzez które przestrzeń kulturowa wyznacza kondycję i potencjał realizacji swoich zasobów. W wymiarze fizycznym relacje te opisują mierzalne parametry odległości obiektów. W przestrzeni semiotycznej zmienia się status ontologiczny obiektów

[224] *Ibidem*.

i wytwarza się nowy typ relacji. Są to relacje znaczeń, które wyznaczają nowy sens przestrzeni komunikacyjnej, kulturowej i międzykulturowej. Odległości te są bliskie, jeśli znaczenia i powiązane z nimi wartości są przekładalne, porównywalne, znajdują swoje odpowiedniki wraz z towarzyszącymi im emocjami, strukturami i zachowaniami. Odległości są dalekie, jeśli znaczenia są sobie obce, nie znajdują metod przełożenia i zrozumienia w kompetencjach ich odbiorców. W ten właśnie sposób dalekie są sobie kultury niemające wspólnych wartości rdzennych, dla których dziedzictwo kulturowe każdej z nich jest nieprzenikalną ścianą niezrozumienia, arsenałem dziwnych, czasami pozbawionych rozumności znaczeń. To relacje pomiędzy osobami, grupami i kulturami stwarzają „miejsca spotkań" i w znacznej mierze istotne treści, a więc także obiekty, jako artefakty relacji. W ten właśnie sposób atrybuty przestrzeni współdefiniują i stwarzają się nawzajem. Obiekty generują bowiem relacje, te zaś generować mogą powstające w ten sposób obiekty określające zawartość przestrzeni interakcji. W ten także sposób rodzi się przestrzeń międzykulturowa, która jest relacją kultur zarówno jako całości, jak i poszczególnych ich treści. Relacje wizualnych reprezentacji świata fizycznego i poddanych wirtualizacji obiektów świata semiotycznego rysują istotne cechy zintegrowanej przestrzeni komunikowania.

Atrybut relacji obiektów przestrzeni zawiera w sobie także wymiar czasowy, który nie istnieje autonomicznie, a zbudowany jest na sposobie funkcjonowania i wzajemnego stwarzania i spełniania się wszystkich jej atrybutów. To poprzez relacje konkretnych treści przestrzeni i związanych z nimi praktyk społecznych określamy relacje czasowe, które w przypadku rzeczywistości wirtualnej są praktykami „rozciągania" albo też kompresji czasu poprzez dostępne technologie przetwarzania informacji, ale w konsekwencji także znaczeń, doświadczeń i budowanej na nich mentalności.

Jak pisze Castells:

> Ten linearny, nieodwracalny, przewidywalny czas jest rozbijany w społeczeństwie sieciowym, w ruchu o niezwykłym historycznym znaczeniu. Jednakże nie chodzi po prostu o to, że jesteśmy świadkami relatywizacji czasu zgodnie ze społecznym kontekstem (...) Transformacja jest głębsza: to pomieszanie czasów tak, aby stworzyć wieczny wszechświat, nie samorozszerzający się, ale samopodtrzymujący, nie cykliczny, ale losowy, nie odwołujący się do siebie samego [*recursive*], lecz wychodzący poza siebie, inwazyjny [*incursive*]: bezczasowy czas, używający technologii, by uciec od kontekstów swego istnienia i zawłaszczyć wybiórczo jakąkolwiek wartość (...) udokumentował przyśpieszenie „prawie wszystkiego"[225].

[225] *Ibidem*, s. 456–457.

W rzeczywistości czas dostępny nam poprzez interwencję technologiczną może być w równy sposób opóźniany, powtarzany, dzielony, przywołany i odsuwany, stanowiąc funkcję praktyk społecznych dokonywanych zgodnie z potrzebami współczesnego społeczeństwa, jego konkretnych instytucji, programów, sposobu traktowania władzy symbolicznej lub też potrzeb indywidualnych osób. Trudno jednak przyjąć mocno lansowaną przez Castellsa tezę, iż powstają w ten sposób jedynie dwie tendencje ujmowania i doświadczania czasu, a mianowicie ubezczasowienie czasu oraz sprowadzenie go do technologicznej „ulotności". Faktycznych relacji pomiędzy obiektami kultury jest znacznie więcej. Mamy więc do czynienia nie z ucieczką lub inwazją czasu, ale z procesami jego społecznego i technologicznego moderowania, odkrywając jego sens nie w nim samym, ale w relacjach, które pokazuje lub generuje. Czasami są to relacje długiego dystansu i zapomnienia, praktycznie zaniku relacji, a czasami bardzo intensywnej interakcji i tylko wówczas możemy mówić o jego swoistej kompresji.

Z punktu widzenia komunikowania dziedzictwa kulturowego relacyjne ujęcia czasu jako niesamodzielnego atrybutu przestrzeni, którego sens jest raczej zadaniem do odczytania lub zbudowania, pozwala ujawnić potencjał dziedzictwa kulturowego, jaki może być zacierany lub odkrywany w związku z tym właśnie sensem, który nie rozmywa się ani w enigmatycznej wieczności, ani w tymczasowości. Z tych samych powodów przestrzeń komunikacji – jeśli ma mieć wymiar humanistyczny i odzwierciedlać antropologiczne nacechowanie podejmowanych w niej działań – czyni z czasu atrybut szeroko rozumianych relacji, albo też odwrotnie: nadaje relacjom funkcje czasowe, tworząc realną czaso-przestrzeń o dużych możliwościach modyfikacji, powrotów, powtórzeń, lepiąc z niej jak z gliny współczesną przestrzeń człowieka.

c) *Zakres*

Niemal każdy rodzaj przestrzeni, poza przypadkami filozoficznie rozumianego bytu o charakterze metafizycznym, charakteryzuje się istnieniem mniej lub bardziej określonych granic, choć w zależności od stopnia jej „materializacji" inaczej należy je definiować i inaczej będą one określać swoje funkcje. Zintegrowana teoria przestrzeni kulturowej powinna umożliwić wielorakie ujęcie problemu „granic", ukazując równie wielorakie ich odmiany, przemiany, nakładanie się, ale i zanik[226]. Stosunkowo najłatwiej określić fizyczne granice przestrzeni tworzonej przez obiekty o równie fizycznym charakterze. Tak jest w przypadku granic np. sadu, miasta czy państwa wyznaczonego dokładnie określonym terytorium. Atrybutem pozwalającym dookreślić podstawowe elementy przestrzeni – oprócz

[226] M. Michael, *Reconnecting Culture. Technology and Nature: From Society to Heterogeneity*, Routledge, New York 2000.

tego, *co* i *jak* ją stanowi – jest właśnie *zasięg* lub *zakres* jej bytu. O przestrzeni sadu decydować więc będą relacje, w jakie wchodzą konkretnie określone drzewa jako jego materialnie określone obiekty, wyznaczając tym samym jego zasięg. O przestrzeni na poziomie aksjonormatywnym, np. w obszarze kultury literackiej, decydować będą takie jej atrybuty, jak: po pierwsze, o jakich mówimy dziełach, czyli jakie obiekty ją stanowią; po drugie, w jakich pozostają konfiguracjach tworzonych przez siebie narracji, stylów, wątków i odwołań, czyli jakie są relacje tworzonych przez nią treści. Po trzecie, atrybutem dopełniającym przestrzeń literacką będzie stopień, w jakim treści te są postrzegane (dekodowane), odbierane i rozumiane przez swoich odbiorców. Stopień świadomego rozpoznawania i właściwej interpretacji treści określa faktyczny zasięg, a więc granice tej kultury wraz z przestrzenią komunikacji i dziedzictwa literackiego, o jakim możemy mówić. W przypadku przestrzeni wirtualnej, która wyznaczona jest zasięgiem sieci, problem granic bynajmniej nie znika, ale zmienia swój charakter. Abstrahując od technologicznego wymiaru „granic zasięgu", jest to granica umiejętności korzystania z sieci, a więc kompetencji informacyjno-komunikacyjnych, które w konsekwencji wyznaczają wiele innych granic określających faktyczny dostęp do informacji, dostęp do wyznaczonego przez nie zakresu treści, a idąc jeszcze głębiej, zakres odczytywanych znaczeń i tworzonych przez nie doświadczeń, uruchamianych dynamizmów w rozwoju indywidualnym, ale i wspólnotowym, wyznaczanych kompetencjami komunikacyjnymi i kulturowymi.

Trzecia grupa atrybutów przestrzeni międzykulturowej wyznacza więc faktyczny sens uczestnictwa poprzez możliwość aktualizacji jej zasobów. Atrybuty te w postaci „zakresu" lub czegoś w rodzaju „pola dostępu" aktualizują zawarte w przestrzeni obiekty, ale także wykorzystują opisany już wcześniej charakter ich relacji, a w końcu poziom eksploracji ich zawartości, a więc tego, co uczestnicy tak powstałej przestrzeni są w stanie wygenerować i uczynić faktycznym przedmiotem kulturowego doświadczenia.

Podobnie jak trudno jest opisać symboliczne obiekty przestrzeni poza „gramatyką" ich relacji, typem stwarzających je interakcji, trudno opisać trzecią grupę atrybutów przestrzeni w oderwaniu od dwóch pozostałych. Zakres, czyli atrybut dostępności w przestrzeni kulturowej i międzykulturowej, definiowany jest jako zdolność rozumienia obecnych w niej znaczeń oraz realnie osiągalnych doświadczeń. Atrybuty „zakresu" lub „zasięgu" aksjo-semiotycznych obiektów przestrzeni wyznaczają umiejętności ich dostrzegania, dekodowania i przeżywania[227]. Obiekty fizyczne mogą stanowić bardzo znaczący nośnik przypisanych im znaczeń, czego spektakularnym wyrazem są pomniki czy nacechowana symbolicznie

[227] *Jedność i różnorodność...*

przestrzeń obiektów sakralnych. Obiekty te na trwałe weszły w przestrzeń kultury symbolicznej i funkcjonują bardziej jako znaczenia niż fizyczne obiekty przestrzeni. Z tych to powodów przejście od fizycznych do czysto symbolicznych obiektów przestrzeni stanowi prawdziwe wyzwanie, ale i uzasadnienie dla zintegrowanej teorii przestrzeni kulturowej, a jeszcze bardziej międzykulturowej, ze względu na gradacyjny, stopniowy charakter procesu „odcieleśniania" parametrycznie rozumianej przestrzeni i rozwoju procesu symbolizacji w ogromnej i ciągle narastającej jej różnorodności[228]. Trzecia grupa atrybutów przestrzeni wykazuje się bardzo silnym powiązaniem z czynnikiem antropologicznym i nie da się ich opisać, zdefiniować i zrozumieć poza władzami mentalnymi człowieka. Jego kompetencje wyznaczać będą obiekty, które zauważy, relacje, które rozpozna, następnie to, jak je zrozumie i wykorzysta w swojej własnej przestrzeni komunikowania. Przestrzeń ta jednak stanowi także fenomen ponadindywidualny, tak jak tworzy się kultura symboliczna wspólnot, a następnie struktura i dynamika ich relacji.

Trzecia grupa atrybutów będzie stanowić o rzeczywistych umiejętnościach komunikowania się i uczestnictwa w przestrzeni międzykulturowej. Dlatego atrybuty dostępu i uczestnictwa (zakresu/zasięgu) mają fundamentalne znaczenie z perspektywy tak możliwości, jak i realnych konsekwencji komunikowania dziedzictwa kulturowego. Umiejętności rozpoznawania konkretnych obiektów czy treści (atrybut pierwszy), postrzegania ich powiązań – tak synchronicznych, jak i asynchronicznych, a więc w perspektywie czasów współczesnych i historycznych (atrybut drugi) – nie aktualizują rzeczywistych funkcji dziedzictwa, jeśli nie jest ono rozumiane, a jego wartości nie znajdują miejsca w świecie przeżyć i emocji jego uczestników, czyli gdy są poza zakresem rzeczywistej przestrzeni komunikowania, szczególnie o charakterze noetycznym[229]. Tak rozumiany atrybut przestrzeni komunikowania może decydować o skuteczności nie tylko wewnątrzkulturowych procesów uwewnętrznienia najistotniejszych wartości dziedzictwa kulturowego, ale także o skuteczności komunikacji międzykulturowej. Nie istnieje ona poza zintegrowaną przestrzenią wzajemnego rozpoznawania konfiguracji kluczowych przynajmniej obiektów w stopniu pozwalającym na świadomy stosunek do ich treści. Uważna analiza rzeczywistej aktualizacji wszystkich atrybutów przestrzeni pozwoli na zdiagnozowanie źródeł zarówno powodzenia, jak i barier interakcji kulturowych[230]. Dysponowanie taką diagnozą

---

[228] S. Jaskuła, *Information Culture in Intercultural Space*, „Politeja" 2016, nr 5(44), s. 183–198.

[229] L. Korporowicz, *Noetyczny wymiar kultury*.

[230] M.J. Secomb, *Core Values and Human Values in Intercultural Space*, „Politeja" 2016, nr 5(44), s. 265–276.

ma szczególne znaczenie w różnych obszarach polityki wielokulturowej oraz we wszystkich działaniach o charakterze międzykulturowym. Jest ona instrumentem wzrostu poziomu spójności społecznej, profilaktyki napięć etnicznych, programów integracji poprzez edukację i moderowania konfliktów społecznych wyrosłych na odmiennościach w systemach kulturowych poszczególnych społeczności.

Przyjęta w niniejszej pracy atrybutywna i zintegrowana koncepcja przestrzeni komunikacyjnej pozwala dość jednoznacznie stwierdzić, iż ważną przyczyną powstawania wspomnianych wcześniej barier w komunikowaniu dziedzictwa kulturowego jest nieumiejętność w obszarze kompetencji kulturowej przedstawicieli każdej z kultur, wyraźnego rozpoznawania obecnych w nich obiektów kulturowych, następnie wiążących je relacji oraz generowanych przez nie znaczeń określających najgłębszy i może najważniejszy wymiar „zasięgu", a więc dostępności kultur na wszystkich możliwych poziomach. Dotyczy to zarówno kultury własnej, jak i kultur obcych. Stymulowanie tych umiejętności prowadzi z kolei do skutecznych i rozwojowo nacechowanych procesów interakcyjnych, o których traktowały poprzednie rozdziały. Warto bowiem pamiętać o przedstawionej wcześniej użyteczności wielopoziomowej analizy procesów komunikowania. Analiza ta ujawnia bowiem dużą rozpiętość funkcji przyjmowanych przez obiekty, relacje oraz zakres ich sprawczości na każdym z wyodrębnionych umownie wymiarów, szczególnie semiotycznym i wirtualnym.

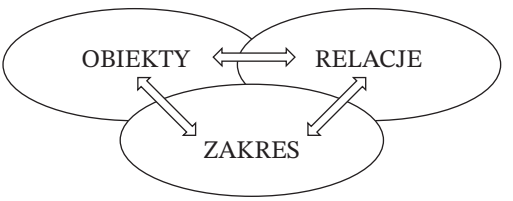
1. Kierunki wzajemnej redefinicji i oddziaływania atrybutów

Zintegrowany charakter przestrzeni komunikowania kształtuje konieczność tworzenia równie zintegrowanej teorii, a to oznacza, że każdy z jej atrybutów bierze udział w dookreślaniu pozostałych, a nawet odkrywa realne cechy z obszaru atrybutu „przylegającego". Pozwala to także dostrzec kolejną cechę wspomnianej już metafory, a więc swoistej „teorii względności" wszystkich realnych elementów przestrzeni komunikacyjnej, kulturowej i międzykulturowej, w której dokonuje się komunikowanie dziedzictwa. Wyodrębnione obiekty nie istnieją bowiem w próżni, dookreślają istniejące między nimi relacje w każdym z możliwych wymiarów, a więc nie tylko fizycznym, ale przede wszystkim aksjosemiotycznym i wirtualnym. Relacje tych obiektów stwarzają jednak własne artefakty, które funkcjonują niczym obiekty i budują konkretną rzeczywistość człowieka postrzeganą nie mniej realnie niż inne jej obiekty. Jeśli ludzie i organizacje mogą stanowić fundamentalne obiekty przestrzeni, to relacje między nimi generują powstawanie równie fundamentalnych jej „obiektów", określających ważne i znaczące wydarzenia, jak festiwale, konferencje, uroczystości życia

religijnego i prywatnego. Będą one stanowić eksplorowane elementy uniwersum symbolicznego, podobnie jak ich artefakty tworzące treści kultury intelektualnej, artystycznej czy obyczajowej. Obejmują one realne elementy środowiska publicznego, środowiska pracy i życia wspólnot kulturowych traktowane z większą realnością niż ich komponenty fizyczne, formalno-prawne czy informacyjne. Relacje mogą także kształtować istotne komponenty zasięgu przestrzeni komunikowania i to zarówno w sensie fizycznym, semiotycznym, jak i wirtualnym. Podobnie może to czynić charakterystyka samych obiektów. Jeśli czytelnikowi potrzebna jest literatura, a więc obiekty przestrzeni komunikacyjnej: książki lub artykuły, a te napisane są w języku czytelnikowi nieznanym, dostępność i zasięg tego typu przestrzeni będzie prawie zerowy. Z kolei jeśli staną się one obiektem w pełni zrozumiałym, dostępnym, a więc obecnym w zasięgu komunikacyjnych możliwości czytelnika, fakt ten może wygenerować powstawanie bardzo intensywnych relacji poprzez odwołanie się do innych obiektów, inicjowanie rozmów i spotkań z innymi ludźmi lub współpracę pomiędzy instytucjami. Wzajemność ta stwarza niejako krąg wzajemnego definiowania i sprawczości. Dzieje się to zarówno w wymiarze określanym jako fizyczny, symboliczny i wirtualny, jak też w obszarach ich przenikania i integracji. Liczba możliwych synergii, miejsc przejścia, a więc „przepływów" i zespoleń pomiędzy wymiarami jest praktycznie nieograniczona i zależna od konkretnych kontekstów kulturowych, a w przypadku „obiektów", jakimi są kultury, od wielorakich sposobów translacji międzykulturowych[231]. Na przykładzie przestrzeni społeczności pogranicza lub międzynarodowych społeczności portalowych widać wyraźnie wszystkie trzy grupy jej atrybutów i obszarów zespolenia. Podnosi to wagę i kulturotwórczą funkcję przestrzeni międzykulturowej jako miejsca interakcji, ale ukazuje jednocześnie, jak bardzo relacyjnie i synergetycznie należy rozumieć współczesne transformacje

[231] H. Paprocki, *Bezkres bezprzestrzenny*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2021. Autor pisze: „Przestrzeń, podobnie jak czas, należy razem rozumieć jako system «zewnętrznych stosunków», będących funkcją powiązań, w jakich pozostają do siebie jednostkowe substancje. Jak wszystkim stosunkom i podporządkowaniu przysługuje im coś z bytu rozumowego lub idealnego, choć swoją podstawę mają w naturze substancji. Leibniz uważał, że nie ma nigdy czysto zewnętrznych określeń, gdyż zawsze u podstaw znajduje się jakaś zasada wewnętrzna. Określenia zewnętrzne bez podstawy wewnętrznej są niezgodne z zasadami rozumu (...) wydaje się, że można przyjąć zasadę, iż istnieją tylko ciała i odległości między nimi", s. 283. Nie ma jednak żadnych podstaw, aby owych „ciał" nie traktować jako obiektów, których natura fizyczna jest tylko jedną z wielu możliwych i że relacyjna natura przestrzeni nakazuje traktować ich istnienie w kategoriach powiązanych ze sobą i współdefiniowanych przez siebie atrybutów.

i przejawy funkcjonowania przestrzeni. Wzajemne określanie atrybutów przestrzeni opisuje prosty schemat na rysunku 25.



Rys. 25. Osie wzajemnego oddziaływania atrybutów przestrzeni międzykulturowej

Wskazane na powyższym schemacie oddziaływania dokonują się w różnych wymiarach rzeczywistości, zmieniając charakter atrybutów, ale zachowując generalną logikę wzajemnego dookreślania oraz wyjaśniającą moc zintegrowanej teorii przestrzeni.

Pomimo iż w zaproponowanej wcześniej konceptualizacji opisano zasadniczo trzy wymiary przestrzeni komunikowania, warto mieć świadomość, iż jest to zabieg o znacznym poziomie redukcji i umowności. We współczesnej rzeczywistości integrowania nie tylko technologii, ale także społecznej organizacji środków i metod komunikowania, pojawiają się sytuacje o charakterze hybrydalnym[232]. Synergetyczny charakter współczesnej przestrzeni wyraża się w rozlicznych zespoleniach obiektów, relacji oraz procesów interpretacyjnych. Każdy z wymiarów oznacza więc w sposób umowny rodzaje rzeczywistości wzajemnie się oplatającej i przenikającej z wieloma „kanałami przepływów", które – podobnie jak w teorii względności – funkcjonują jako kanały czasoprzestrzeni, umożliwiając metamorfozę obiektów, które z formy fizycznej poprzez przydawanie im znaczeń, stają się obiektami semiotycznymi, a te z kolei zyskują swoje reprezentacje wirtualne. W istocie żadna metafora przestrzenna odwołująca się do kategorii wymiarów, poziomów czy też przenikających się kul nie oddaje złożoności współobecności względnie odrębnych rodzajów rzeczywistości. Przyjęta w niniejszej pracy metafora wymiarów, obrazowana następnie za pomocą „poziomów", ma więc charakter czysto umowny i poglądowy, starając się dotrzeć do istoty, a nie do przypadłościowej formy procesów.

Obiekty kultury symbolicznej dziedzictwa kulturowego stają się współcześnie szczególnie intensywnie multiplikowane i masowo generowane przez cywilizacje medialne społeczeństw konceptualnych. Bardzo szybko zmieniają one, ale i odkrywają sposoby gospodarowania energią symboliczną. Obiekty fizyczne

[232] L. Korporowicz, *Ambiwalencje kulturowych hybrydyzacji*, [w:] *Rzeczywistość hybrydalna. Pomiędzy bytami*, red. S. Jaskuła, Księgarnia Akademicka, Kraków 2023, s. 53–74.

i semiotyczne uzyskują coraz więcej reprezentacji na poziomie rzeczywistości wirtualnej, przenosząc relacje międzykulturowe, a więc także procesy komunikowania w świat społeczeństw relacji zapośredniczonych, a w niedalekiej przyszłości wiązki energii o nieokreślonym lub mało znanym dzisiaj charakterze. Będą one miały coraz większy wpływ na realne postrzeganie i definiowanie dziedzictwa kulturowego ze względu na regulowanie oraz odmienne doświadczanie parametrów czasoprzestrzennych, które przebuduje sposoby wykorzystania zasobów kulturowych i to w sposób, który trudny jest dzisiaj do wyobrażenia. Problem ten uwypukla znaczenie antropologii dziedzictwa w kontekście coraz powszechniejszych zabiegów genetycznych, tworzenia sztucznej inteligencji, a w końcu rzeczywistości humanoidalnej łączącej świat techniki i automatyki z komponentami o charakterze biologicznym lub parabiologicznym, a więc technologii naśladującej i pod wieloma względami modyfikującej rzeczywistość naturalną[233]. Jest kwestią czasu, jak szybko powstanie dziedzictwo humanoidalne, które wejdzie w interakcje z dziedzictwem kulturowym człowieka o coraz trudniej definiowanych granicach[234].

W coraz większym stopniu wirtualna reprezentacja dziedzictwa kulturowego, jak też autonomiczne na tym poziomie procesy tworzenia nowych treści kultury będą generować kształt świadomości narodowej, etnicznej i kulturowej licznych środowisk. Wiele elementów z poziomu wirtualnego może przenosić się w realną rzeczywistość konkretnych społeczności, czego spektakularnym wyrazem były wydarzenia „wiosny arabskiej" z 2013 roku, w których to, co działo się na ulicach i placach wielu miast arabskich, znajdywało natychmiastowe odpowiedniki w rzeczywistości wirtualnej, po czym efektywnie przenosiło się ponownie na poziom realnych działań i manifestacji ulicznych. Dyskusje, spotkania, a więc interakcje, jakie dokonywały się w przestrzeni wirtualnej i które żyły własnym życiem, stwarzały jednak realnym bytom – ludziom i ugrupowaniom politycznym – nowe możliwości działania, pozwalały na powoływanie nowych obiektów w zmieniającej się szybko przestrzeni arabskich transformacji. Procesy te ogarniały zresztą coraz to nowe kraje, stanowiąc nowe fenomeny równie nowej przestrzeni międzykulturowej o nieznanej do tej pory charakterystyce działania i rozwoju.

---

[233] S. Jaskuła, *Sztuczna inteligencja w procesach kształcenia i wychowania*, [w:] *Rzeczywistość hybrydalna. Perspektywa wychowawcza*, red. S. Jaskuła, Księgarnia Akademicka, Kraków 2023, s. 95–112.

[234] M.S. Archer, *Friendship Between Human Beings and AI Robots?*, [w:] *Robotics, AI, and Humanity, Science, Ethics and Policy*, ed. J. von Braun et al., Springer (e-Book) 2021, [on-line:] [http://doi.org/10.1007-3-030-54173-6] – 17 V 2023.

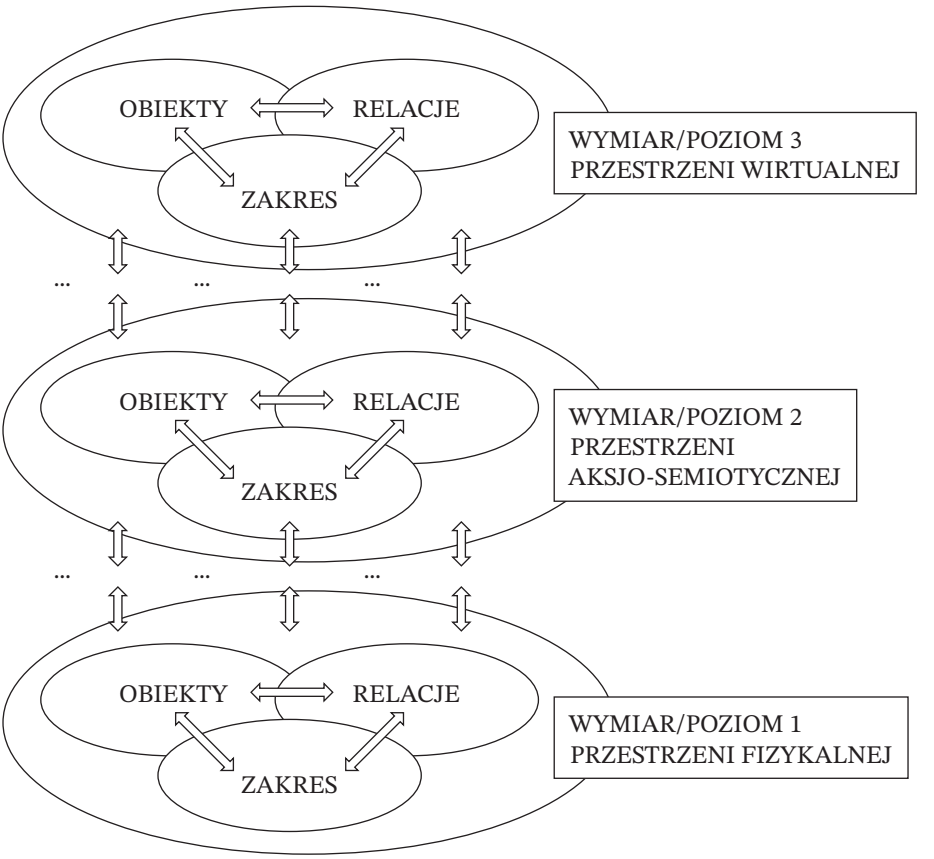
Na podobnej zasadzie działa przestrzeń międzykulturowa wielu ruchów politycznych, społecznych i artystycznych w różnych częściach świata, co obrazują bardzo gwałtowne wydarzenia całego roku 2019 w Hongkongu, ciągle mające miejsce we współczesnej Katalonii[235], ale które konstytuują dynamikę wielu innych ruchów etniczno-kulturowych we współczesnej Europie[236], animujących wydarzenia w zintegrowanej przestrzeni stosunków międzykulturowych współczesnych społeczeństw medialnych[237].

Pomimo wielu redukcji zaproponowany model zintegrowanej przestrzeni komunikowania oraz wzajemnego definiowania jej atrybutów przedstawia schemat na rysunku 26.

[235] M. Biernacka, *Katalonia. Między pragmatyką konfliktu a tożsamością*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2018.

[236] I. Sobieraj, *Społeczeństwo informacyjne jako przestrzeń kształtowania się tożsamości etnicznej. Analiza na przykładzie mniejszości łemkowskiej w Polsce*, „Politeja" 2012, nr 20/2, s. 191–210.

[237] S. Jaskuła, L. Korporowicz, *Kultury narodowe w procesie wirtualizacji*, „Politeja" 2014, nr 1(31), s. 7–30.



Rys. 26. Wzajemne relacje atrybutów w zintegrowanej przestrzeni komunikowania

Powyższy schemat pozwala uchwycić dynamikę i wzajemne definiowanie się atrybutów współczesnej przestrzeni, w której realizuje się potencjał dziedzictwa kulturowego we współczesnych społecznościach relacji, wymiany i wspólnoty interakcji. Tak pojęta koncepcja przestrzeni umożliwia względnie elastyczne definiowanie wielu zjawisk, jakie ogarniają zarówno rzeczywistość realną, wirtualną, jak i wiele zjawisk o charakterze synergetycznym, które budują zupełnie nowe horyzonty funkcjonowania dziedzictwa kulturowego. Prognozy zmniejszenia jego znaczenia w globalizującym się świecie z racji „wypychania" go przez ponadnarodową przestrzeń relacji wirtualnych nie znajdują potwierdzenia, tym bardziej że mamy do czynienia z procesami, które generują zarówno nowe obiekty, relacje, jak i poszerzają zakres ich oddziaływania. Zaproponowana wcześniej formuła określająca stan współczesnego potencjału kultury, a to znaczy także potencjału dziedzictwa kulturowego w zintegrowanej przestrzeni komunikowania, wyrażona regułą: $P = t\,k^{x}$ mówi, iż potencjał ten nie musi ulegać degradacji, a nawet wręcz przeciwnie – potrafi powiększać siły swego oddziaływania,

możliwości twórcze oraz udział w transformacjach społecznych. Powodem tego wzrostu może być powiększająca się liczba obiektów, a więc treści (t), które generowane są w przestrzeni kultury współczesnej, szczególnie w przestrzeni wirtualnej. Kolejną przyczyną wzrostu są nowe formy komunikowania, a więc interakcji „potęgowanych" innowacjami na prorozwojowych poziomach aktywności (x), ale także nowymi zjawiskami ich hybrydyzacji. Zaproponowana reguła określona została jako metaforyczna, gdyż żadna z obecnych w niej kategorii nie może mieć charakteru parametrycznego, a cała formuła nie stanowi „wzoru" na wyliczenie jej efektu finalnego. Jest ona syntetycznym skrótem o charakterze logicznym, ukazujący zależności branych pod uwagę zjawisk, procesów i możliwości, które wymagają odrębnego odniesienia do wielopoziomowej charakterystyki rzeczywistości kulturowej. Coraz częściej będą one wypełniać współczesną przestrzeń międzykulturową zbudowaną w nowej, transgresyjnej, ale poszukującej swego sensu realności zdominowanej funkcjonalnością społeczeństw sieci[238], społeczeństw konceptualnych oraz przyszłych społeczeństw zaawansowanych technologii informacyjnych. Synergetyczny i wzajemnie animujący się charakter jej atrybutów wyznaczających stan „energii społecznej" dziedzictwa kulturowego przejawia się co najmniej na trzy sposoby:

a) *Obiekty stwarzane przez relacje i relacje stwarzane przez obiekty*

Jeśli dziedzictwo kulturowe stanowi o aksjonormatywnym zasobie obiektów i ich relacji w dającym się rozpoznać zakresie, to obiekty te mogą stanowić niezwykle różnorodny rodzaj rzeczywistości indywidualnej i społecznej. Przykładem kolektywnych „obiektów przestrzeni kulturowej", szczególnie przestrzeni komunikacyjnej, są społeczności portalowe. Są one wygenerowane relacjami w rzeczywistości wirtualnej, która zdefiniowała ich byt jako artefakt relacji o kulturowo sprawczym charakterze. Nabierają takiej samej realności jak każda inna społeczność, stają się ważnym komponentem życia społecznego. Ich aktywność jako obiektów generuje z kolei szeroki wachlarz relacji kulturowych, które same w sobie były przyczyną ich powstania. Fakt ten obrazuje, w jak zaawansowanym stopniu atrybuty przestrzeni komunikacyjnej warunkują się nawzajem, obrazując przywołaną wcześniej i także metaforycznie traktowaną „teorię względności" zintegrowanej przestrzeni komunikowania.

Interakcje kulturowe, w tym komunikacja, nie towarzyszą innej i bardziej prawdziwie istniejącej „rzeczywistości". One same w sobie stanowią równie prawdziwą realność, która wyznacza sposoby ludzkich zachowań, kształtuje cechy systemu społecznego konkretnych instytucji, charakter ludzkich

[238] H. Batorowska, *Kultura informacyjna w perspektywie zmian w edukacji*, Wydawnictwo Stowarzyszenia Bibliotekarzy, Warszawa 2009.

doświadczeń i sprawia, iż życie nie wydaje się nam subiektywnym wrażeniem. Zarówno więc obiekty, które stanowią o treści dziedzictwa kulturowego, jak i ich relacje wyznaczają realność i społeczną obiektywność przestrzeni kulturowej oraz międzykulturowej, dla której to, co jest interakcyjne, zasługuje na uważną diagnozę. Określi ona możliwości konfliktu bądź współpracy kultur komunikujących swe dziedzictwo w zależności od zdolności uruchomienia dynamizmów rozwojowych synergetycznego i transgresyjnego modelu relacji. Ten ostatni stwarza nadzieję na oderwanie się od treści, które stanowiły lub stanowią barierę w relacjach międzykulturowych poprzez stwarzanie treści alternatywnych, tworzących mosty pomiędzy zwaśnionymi grupami. Powstające w ten sposób treści niczym obiekty mogą budować nowe elementy zasobów aksjonormatywnych, a więc stanowić o nowym dziedzictwie. Od zdolności pobudzenia wymienionych wcześniej dynamizmów rozwojowych w relacjach pomiędzy grupami kulturowymi w realiach zintegrowanej przestrzeni zależy, jaką wartość nowym obiektom i rewitalizowanemu dziedzictwu przypiszą twórcy i uczestnicy budowanych z nadzieją relacji. Mogą być one szansą na przełamanie reprodukcji schematów definiujących, „co" jest dziedzictwem spotykających się kultur i w jaki sposób może być ono użyte. Stanowi to ważne wskazanie nie tylko dla celów zarządczych, edukacyjnych czy zrównoważonego rozwoju konkretnego regionu, a nawet społeczności, ale przede wszystkim dla celów kulturotwórczych i wychowawczych podejmowanych z rozwojową wizją przyszłości.

b) *Relacje budujące uczestnictwo i uczestnictwo budujące relacje*

Uczestnictwo w przestrzeni międzykulturowej, a więc także w procesach komunikowania dziedzictwa kulturowego, wyznaczone jest przez zakres doświadczeń, jakie są stwarzane przez relacje konkretnych obiektów kultury, w tym obiektów symbolicznych, ale także społeczności, a nawet instytucji. W rozumieniu zaproponowanego w niniejszym tekście modelu wszystko to są obiekty przestrzeni kulturowej i międzykulturowej, których byt zależy jednak znacząco od łączących je relacji. Zamknięte granice, utrudnienia w wymianie informacyjnej, kulturalnej, edukacyjnej czy nawet handlowej, a więc redukcja relacji pomiędzy obiektami przestrzeni międzykulturowej zawsze prowadzi do analogicznej redukcji kompetencji międzykulturowych i ogranicza poziom dostępu do treści, wartości i doświadczeń kulturotwórczych. W praktyce rzeczywistych relacji mamy więc do czynienia zarówno z destrukcją, jak i rozwojem umiejętnego odczytywania konkretnych treści kultury, faktycznego dostępu do ich znaczeń, rozumienia, ale i porozumienia osób, ich działań, wytworów oraz całościowo pojętych kultur. Oznacza to także ograniczenie albo stymulowanie znaczeń i wartości dziedzictwa kulturowego wspólnot znajdujących się w interakcji.

Zaproponowane spojrzenie ukazuje, w jaki sposób zakres faktycznych działań komunikacyjnych, ale także ich rezultaty, stwarzane są przez dynamikę

wiążących ich relacji. Proces ten potwierdza wielokrotnie już formułowaną relacyjną cechę atrybutów przestrzeni komunikacyjnej wskazującej, iż nie istnieją w sposób oderwany od innych. Poziom kompetencji komunikacyjnych, kulturowych i międzykulturowych, a więc stopień zaawansowania uczestnictwa w konkretnym obszarze kultury, czyli zakres wykorzystanej w tym celu przestrzeni stwarzany jest przez realne relacje obiektów kultury, wyznaczając tym samym to, „co" z dziedzictwa kulturowego zarówno jednej, jak i wielu kultur będzie traktowane jako konkretna treść, co żyje i staje się przedmiotem rozwoju. Bardzo często uczestnicy poszczególnych kultur nie mają świadomości wspólnych korzeni, przenikania wątków, transformacji symbolicznych obiektów będących elementem wspólnego dziedzictwa. Warto wskazać ten aspekt zwrotności cech i działania analizowanych atrybutów zarówno w perspektywie antropologii, jak i socjologii, pedagogiki i rozwojowo traktowanej psychologii przestrzeni międzykulturowej.

c) *Obiekty projektujące zakres uczestnictwa i uczestnictwo stwarzające obiekty*

Obiekty, a więc i treści kultury, nie istnieją poza umiejętnością ich postrzegania, dekodowania i zdolności rozumienia niesionych przez nie znaczeń. W przeciwnym wypadku są obiektami fizycznymi, niemal przyrodniczymi, tak jak wzniesieniem jest nierozpoznawalny w swej religijnej i symbolicznej funkcji kurhan. Obraz albo rzeźba może być zwykłą rzeczą przesłaniającą skrytkę czy ubytki farby na ścianie. W tym właśnie sensie sfera kultury różni się od sfery przyrody, „fakty kulturowe" od „faktów przyrodniczych". Konsekwencje tych różnic Florian Znaniecki uczynił podstawą swojego projektu socjologii humanistycznej[239], a Clifford Geertz antropologii symbolicznej[240], które współcześnie – poprzez perspektywę socjologii kulturowej i wspomnianej już antropologii przestrzeni – pozwalają na zrozumienie jej hybrydalnej, odcieleśnionej, wielopostaciowej i transformacyjnej natury. Obiekty kultury nie istnieją bowiem bez umiejętności ich „odbioru", a więc faktycznej dostępności do tego, co stanowi ich przeznaczenie. Dziedzictwo kulturowe staje się więc faktycznym obiektem dziedziczenia tylko wówczas, gdy zostaje zauważone, zinterpretowane i staje się podstawą intencjonalnie i świadomie tworzonej tradycji lub też równie intencjonalnej działalności twórczej, które dziedzictwo to przetwarza, konfiguruje w inne konstelacje i nadaje własny sens. Obiekty kultury bardzo często wyznaczają reguły swojego postrzegania, rozumienia i wartościowania, stawiając przed innymi uczestnikami przestrzeni konkretne wymogi ich świadomego odbioru

[239] F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988, s. 21–76.

[240] C. Geertz, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2003.

i wymuszają sztukę interpretacji. Atrybuty obiektów na wiele sposobów dookreślają atrybuty ich relacji i zakresu, ulegając także działaniu zwrotnemu. Z tych to powodów realne funkcje dziedzictwa kulturowego są w znacznej mierze efektem interakcyjnym i nie stanowią gotowych „pakietów" przekazu ani w kwestii ich obiektów, animowanych przez nie relacji, ani zakresu ich rozumienia, oddziaływania i wykorzystania. To, czy będą one stanowić mury izolujące ludzi, wspólnoty i organizacje, czy też – przeciwnie – mosty zbliżenia i współdziałania, w znaczącym stopniu zależy od sposobu ich komunikowania, który obejmuje także motywy, cele oraz wspomniany już potencjał interakcji.

Z wielu badań realizowanych w obszarze socjologii sztuki, literatury czy teatru podejmowanych już w latach siedemdziesiątych jasno wynika, jak wiele czynników leżących po stronie odbiorcy, a więc po stronie jego kompetencji kulturowych, warunkowało faktyczny dostęp do treści kultury, określając „zasięg" ich autentycznej obecności, a więc granice kulturowych i międzykulturowych przestrzeni[241]. Problem ten jest szczególnie ważny w przestrzeni wirtualnej, w której dziedzictwo kulturowe jest nie tylko przedmiotem reprezentacji, ale wchodzi w proces wielu transformacji, animacji i zyskuje nowe możliwości komunikowania[242]. To właśnie poziom przygotowania do odbioru kultury stwarza społeczne granice kultury wraz z „architekturą" ich obiektów w świecie ich fizycznych korelatów, ale przede wszystkim w świecie znaczeń i wartości stanowiących zasadniczą substancję przestrzeni kultury, szczególnie wirtualnej, która osiągnęła najbardziej zaawansowaną formę „odcieleśnienia".

2. Transgresyjny charakter komunikowania w przestrzeni międzykulturowej

Opisane powyżej atrybuty oraz ich współdefiniowanie w zintegrowanej przestrzeni komunikowania, szczególnie w relacjach międzykulturowych, ukazują to, co w istocie oznacza transgresyjny charakter wielu treści dziedzictwa kulturowego. Zmieniają one bowiem nie tylko naturę swego bytu, ale także konwencje przypisywanych im znaczeń i funkcji. Na tym może polegać inkulturacja wielu wzorów kultury przeniesionych w społeczeństwach szybkich mobilności w zupełnie obce im konteksty. Jeśli ten typ transgresji zostanie zablokowany, szansa na

---

[241] A. Matuchniak-Krasuska, *Publiczność wobec metafory plastycznej. O recepcji groteski Jerzego Dudy-Gracza*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1999; eadem, *Sztuka w kulturze*, [w:] *Studia kulturowe*, s. 229–252.

[242] *Kreowanie przestrzeni społecznej w cyfrowym świecie*, red. M. Łyszczarz, S.M. Marcinkiewicz, M. Sokołowski, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2014.

rozumiejącą percepcję obcego dziedzictwa, a tym bardziej jego nowego „wcielenia" w potencjał równie nowej kultury, może być bardzo ograniczona. Może się tak dziać z typowo europejskim rozumieniem praw człowieka jako elementu dziedzictwa kulturowego odwołującego się do personalistycznej percepcji człowieka i człowieczeństwa, które w kulturze azjatyckiej nie znajduje swoich źródeł i nie potwierdza społecznej wiarygodności. Dzieje się tak zarówno na poziomie bardzo behawioralnie regulowanych zasad porządku społecznego z komponentami kultury materialnej (np. architektury wnętrz) włącznie, ale także na poziomie aksjo-normatywnym, a więc w systemie praw, obyczajowości oraz etyki publicznej, na „zachowaniach wirtualnych" kończąc.

Tym, co w relacjach międzykulturowych najistotniejsze i co buduje funkcjonalną, egzystencjalną i ontologiczną różnorodność ich przestrzeni, jest otwarcie na przyjmowanie, ale i czynienie z obiektu wymiany czegoś, czym on do tej pory nie był, co jest jego transformacyjną adaptacją, rekonfiguracją i rekompozycją w nowym kontekście i co czyni to doświadczenie czymś nowym, nieznanym, zapoznawanym. Wartości i treści kultur uznawanych za odmienne są nam nie tylko mało znane, ale przede wszystkim wchodzą w pole nieokreśloności, często niezrozumienia, zaniepokojenia i obaw, ale także zainteresowania, ciekawości lub chęci niecodziennych doznań. Dlatego umiejętności komunikowania dziedzictwa we współczesnym świecie rozbudowanej przestrzeni interakcji jest zdolnością przemiany zarówno samych treści, jak i dotychczasowego arsenału doświadczeń kulturowych każdego z uczestniczących w niej podmiotów z bardzo trudnym zadaniem utrzymania ich kulturowej i mentalnej tożsamości. Tym bardziej należy podkreślić, iż komunikowanie dziedzictwa nie może być prostym przekazem, powielaniem i swoistą technologią poszerzania wpływów. Wymaga umiejętności transgresyjnych, które muszą stać się przedmiotem świadomego i wyspecjalizowanego uczenia, angażującego najbardziej twórcze cechy kompetencji międzykulturowej, jak otwartość, kreatywność, zdolność podejmowania ryzyka, empatia, wyobraźnia, wrażliwość, ale także asertywność i pasja odnajdywania oraz nadawania swym działaniom pożądanego poziomu sensu i celowości[243].

Transgresyjny charakter mobilności treści kulturowych, ich relacji i zakresu oddziaływania powoduje, iż procesy integracji przestrzeni międzykulturowej przejawiają się w swoistych „przepływach" potencjału kulturowego pomiędzy jej poszczególnymi poziomami, a więc poziomem fizycznych korelatów kultury

[243] J. Kozielecki, *Transgresja i kultura*, Wydawnictwo Akademickie „Żak", Warszawa 2002; idem, *Społeczeństwo transgresyjne. Szansa i ryzyko*, Wydawnictwo Akademickie „Żak", Warszawa 2004; *Koncepcja transgresyjna człowieka*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987.

symbolicznej, poziomem aksjo-normatywnym i wirtualnym, ale także pomiędzy konkretnymi podmiotami, jakie poziomy te wykorzystują, a są to podmioty zarówno indywidualne, wspólnotowe, jak i organizacyjne. W obrębie analizy psychologicznej twórca „teorii przepływów" – rozumianych jako swoisty rodzaj przepływu energii psychicznej, która wiąże się z „energią symboliczną" – Mihály Csíkszentmihályi z Uniwersytetu Chicagowskiego twierdzi, iż:

> Podczas naszych badań przekonaliśmy się, że wszystkie czynności prowadzące do przepływu – nieważne czy jest to gra losowa, współzawodnictwo, czy inny rodzaj doświadczeń – mają jedną wspólną cechę. Dają poczucie odkrywania, wrażenia przeniesienia w inną rzeczywistość. Taka sytuacja mobilizuje do większego wysiłku i prowadzi do wcześniej nieznanych stanów świadomości. Krótko mówiąc, zmienia jaźń poprzez czynienie jej bardziej złożoną. W tym właśnie rozwoju jaźni tkwi klucz do działań związanych z przepływem[244].

W wymiarze zbiorowym energia psychiczna lokalizuje się w „energii symbolicznej" tożsamości kulturowej, która wykorzystuje „kapitał symboliczny" dziedzictwa kulturowego i ulega procesom przepływu w przestrzeni międzykulturowej. W sferze działania prowokuje do postaw aktywnych, a przynajmniej innowacyjnych, nawet jeśli są to postawy generujące napięcia i dysfunkcje konieczne wszak w całokształcie procesów cywilizacyjnych i rozwojowych żywych „organizmów" kultury. Z tego jednak punktu widzenia przestrzeń międzykulturowa może się charakteryzować różnym stopniem otwarcia lub zamknięcia, co w praktyce oznacza różny stopień gotowości do wchodzenia w interakcje, podejmowania wymiany stymulującej wewnątrzkulturowe transformacje o niejednorodnym charakterze w każdej z poszczególnych kultur[245].

Charakterystykę stopnia „otwartości" lub „zamknięcia" przestrzeni międzykulturowej ze wszystkimi wynikającymi z tego faktu konsekwencjami wyznaczają dwa zasadnicze kryteria: po pierwsze, jest to gotowość do przepływu, przemiany i wzajemnego kształtowania atrybutów przestrzeni międzykulturowej na każdym w opisanych powyżej wymiarów, poza czysto fizycznym, w którym atrybuty te jedynie się dopełniają; po drugie, jest to gotowość do przenikania

---

[244] M. Csíkszentmihályi, *Przepływ. Psychologia optymalnego doświadczenia*, tłum. M. Wajda-Kacmajor, Biblioteka Moderatora, Taszów 2005; idem, *The flow experience*, [w:] *The encyklopedia of religion*, red. M. Eliade, vol. 5, Macmillan, New York 1987, s. 361–363; idem, *Learning, flow, and happiness*, [w:] *Invitation to life-long learning*, red. R. Gross, Fowlett, New York 1982, s. 167–187.

[245] Por. M.P. Malinowski Rubio, *Imigranci a komunikacja międzykulturowa w sferze usług publicznych w Polsce*, Zakład Wydawniczy „Nomos", Kraków 2013.

atrybutów przestrzeni pomiędzy wymiarami, a więc w perspektywie wertykalnej przedstawionego modelu. Przestrzeń ta jest więc w znaczącym stopniu zamknięta, jeśli konkretne treści kultury (obiekty) mają ograniczoną zdolność wchodzenia w relacje.

W sposób szczególny zamknięcie przestrzeni komunikowania ogranicza możliwość przepływu dziedzictwa kulturowego poszczególnych kultur, a więc i wzrostu złożoności „jaźni kulturowej", jak określiłby Csíkszentmihályi, w funkcji, w jakiej buduje ona zarówno potencjał, jak i „energię symboliczną" kultur w okresie gwałtownych transformacji. Jeśli bowiem „energia" ta, obecna we wspomnianych wcześniej „logotwórczych dynamizmach kultury", funkcjonuje i jest doświadczana w obrębie tych samych, zamkniętych wzorów i konwencji, traci swe zdolności do wspomagania rozwiązań kreatywnych. Zawarty w „formach symbolicznych" swoisty „ładunek symboliczny"[246], który poprzez procesy jego tworzenia i przekazu manifestuje obecną w nim energię symboliczną, widział w bardzo świadomy i rozwinięty teoretycznie sposób Ernst Cassirer. „Ładunek" ten zresztą przesłania często bardziej realistyczne postrzeganie rzeczywistości, oplatając człowieka rozmaitością form symbolicznych i zasłaniając niejako świadomość ich źródeł. Podobne zasłony mogą tworzyć niezwykle różnorodne formy dziedzictwa kulturowego, których z powodu tej właśnie różnorodności nie potrafimy sobie komunikować i dokonywać na nich transgresji, a więc przechodzić poprzez stwarzane przez owo dziedzictwo granice. Odkrycie leżącej u ich podstaw energii, która w równie skuteczny sposób może budować łączące je „mosty", jest wszak zadaniem refleksyjnego uczestnictwa w kulturze.

Cassirer pisze:

> Koniecznym przeznaczeniem kultury jest bowiem właśnie to, że wszystkie jej wytwory, jakie powstają w ciągłym procesie kreacji i „kształtowania", stopniowo oddalają nas od pierwotnego życia. Im rozleglej i energiczniej przebiega twórczość ducha, tym bardziej, jak się zdaje, właśnie ta jego aktywność odrywa się od źródła jego własnego bytu. W coraz większym stopniu opanowują go jego własne dzieła – słowa języka, obrazy mitu i sztuki, intelektualne symbole nauki, które zakrywają go jednocześnie delikatnym i przejrzystym, lecz niemożliwym do zdarcia woalem. Prawdziwe i najważniejsze zadanie f i l o z o f i i kultury, filozofii języka, poznania, mitu itd. zdaje się polegać właśnie na tym, by uchylić ten woal (...)[247].

[246] E. C a s s i r e r, *Filozofia form symbolicznych...*

[247] *Ibidem*, s. 84.

Przywołana przez Cassirera filozofia kultury jest współcześnie znacznie bardziej wyspecjalizowana, a jednocześnie znalazła swoje pola w różnych innych przyległych naukach lub choćby polach refleksji teoretycznej, nauce o komunikowaniu czy też ogólnej teorii działań komunikacyjnych, które są *de facto* teorią działań symbolicznych. Dziedzictwo kulturowe jest konfiguracją takich form, a ich komunikowanie wymaga przedzierania się przez liczne bariery, struktury i wąskie często kanały przejścia w przestrzeni symbolicznej, które z jednej strony jest ich koniecznym korelatem, aby nie powiedzieć funkcjonalnym obszarem odniesień, z drugiej zaś rejestrem koniecznych transgresji, szczególnie w przypadku komunikacji międzykulturowej. Cassirer pisze wyjaśniająco:

> Ujmując tę aktywność jako funkcję i energię tworzenia, nie jako statyczne badanie bytu, można przecież ostatecznie z samej tej twórczości, jakkolwiek różne i niejednorodne f o r m y mogłaby rodzić, wydobyć pewne wspólne i typowe rysy samego f o r m o w a n i a. Jeżeli filozofii kultury uda się uchwycić te rysy, wówczas spełni ona w nowym sensie zadanie pokazania wobec wielości p r z e j a w ó w ducha jedności jego i s t o t y (...)[248].

Cassirer przyjmuje więc, że różnorodność kulturowa jako przejaw ludzkiej twórczości nie jest barierą ani jej rozumienia, ani nawet funkcjonowania w szerszym, antropologicznym wymiarze kultury lub konfiguracji kultur, o ile tylko nauczymy się powrotu i umiejętności dzielenia się leżącą u jej podstaw „energią" jako najistotniejszą wartością nie tyle człowieka, ile człowieczeństwa. Bardzo wyraźnie widać to w następującym jego komentarzu:

> Język, podobnie jak sztuka, nie może być rozumiany jedynie jako dzieło ducha. Lecz należy go traktować jako swoistą formę i „e n e r g i ę" ducha. Oba motywy, „energetyczna" teoria języka i „energetyczna" teoria sztuki, znalazły ponownie swe idealne połączenie w pojęciu g e n i u s z u (...) Kluczowa dla tej ewolucji jest ogólna tendencja, by sprowadzać wszelki duchowy byt do źródłowego procesu twórczego, w którym jest on zakorzeniony i wszelkiego „wytworu" do podstawowych form i kierunków tworzenia[249].

Być może jedną z najistotniejszych funkcji komunikowania dziedzictwa kulturowego jest animowanie i stymulowanie takich możliwości. Przestrzeń taka jest wówczas przygotowana na poszerzony zakres oddziaływania i przenikania

---

[248] *Ibidem*, s. 85.
[249] *Ibidem*, s. 121.

swych atrybutów. Zamykanie przestrzeni ułatwia z pewnością jej kontrolę, ale uniemożliwia rozwój i szybko prowadzi do alienacji. Zamykanie to może bowiem odbywać się poprzez redukcję złożoności form uczestniczenia w kulturze jedynie do jednego z jej wymiarów, łącznie z przewagą wymiaru wirtualnego. Jest ono dość powszechnie znane jako uzależnienie komputerowe, podobne w swej istocie do innych form uzależnienia[250].

Elias Aboujaoude wskazuje na inną odmianę dysfunkcji kulturowej „wirtualnej osobowości naszych czasów", którą za Amerykańskim Towarzystwem Psychiatrycznym nazywa „dysocjacją" generowaną przez faktyczne rozbicie osobowości podzielonej poprzez jej medialne reprezentacje, kreacje, ale także manipulacje[251]. Pisze:

> (...) osobowość mnoga otrzymała nazwę „dysocjacyjne zaburzenie tożsamości" (być może w celu „oddysocjacjowania" go od ciężkiego bagażu historycznego związanego z osobowością mnogą). Zostało ono włączone do szerszej kategorii „zaburzeń dysocjacyjnych" – grupy zaburzeń, dla których wspólny jest ważny objaw „dysocjacji".
>
> Wszyscy w jakimś stopniu jesteśmy zdolni do dysocjacji definiowanej jako rozbicie normalnej integracji myśli oraz zachowań ze świadomością i pamięcią, skutkiem czego przez jakiś czas pewne informacje nie są zintegrowane lub „zasocjowane" z innymi informacjami tak jak normalnie i logicznie powinny być[252].

Dysocjacje powodują oderwanie świadomości dziedzictwa kulturowego od aktywnych stron osobowości, tożsamości i pomniejszają potencjał symboliczny w procesach komunikowania, ukazując możliwość zaistnienia negatywnych aspektów transgresji kulturowych we współczesnej przestrzeni kulturowej i międzykulturowej na wszystkich rozważanych wcześniej szczeblach komunikowania, a więc intrapersonalnej, interpersonalnej, grupowej, organizacyjnej, a kończąc na globalnej. Zagadnienie otwartości przestrzeni międzykulturowej może więc mieć swoje negatywne wcielenia, co zmusza do świadomego zaangażowania w kształtowanie przestrzeni komunikowania oraz w aktualizowany w niej potencjał kulturowy i energię symboliczną, którą należy wykorzystać poprzez ożywianie, a czasami rekonfigurowanie dziedzictwa kulturowego. Dlatego problematyka komunikowania dziedzictwa tak bardzo zbliża się do aksjologii nauk, koncepcji i podejść zaangażowanych zarówno w ukazywanie, jak

---

[250] D. Jemielniak, *Życie wirtualnych dzikich...*, s. 69.

[251] E. Aboujaoude, *Wirtualna osobowość naszych czasów. Mroczna strona e-osobowości*, tłum. R. Andruszko, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.

[252] *Ibidem*, s. 33.

i animowanie aksjologii komunikowania, jak pedagogika, socjologia i antropologia kulturowa, ale także znacząca część politologii, teoretyczna i praktyczna polityka kulturowa, zarządzanie kulturą i jej różnorodnością, nie omijając oczywiście teologii czy filozofii, szczególnie form symbolicznych.

Owo ożywianie, rekonfigurowanie oraz wszystkie dziejące się i możliwe transgresje wymagają nowego spojrzenia na przestrzeń kulturową oraz obecną w niej dynamikę przepływów. Felix Stalder w swojej pracy poświęconej Castellsowi jako jednemu z najwybitniejszych współczesnych badaczy i teoretyków tzw. „społeczeństwa sieci"[253] podkreśla, jak dalece zaawansował on relacyjną koncepcję przestrzeni:

> Z filozoficznego punktu widzenia Castellsa teoria przestrzeni jako (społecznej) relacji wywodzi się od Gottfrieda Wilhelma Leibniza (1646–1716). Leibniz krytykował koncepcję przestrzeni jako bytu absolutnego zaproponowaną przez Izaaka Newtona (1642–1727). Newton pojmował przestrzeń jako „bezgraniczne, jednorodne sensorium Boga", z czego wynikało, że istnienie rzeczy jest poprzedzane przez istnienie przestrzeni. Obiekty są umieszczane w przestrzeni, która – nieskończona i niezmienna – nie jest z nimi w żaden sposób związana. Leibniz przeciwnie, że przestrzeń tworzy się pomiędzy rzeczami (...) To obiekty tworzą przestrzeń. Jest ona konstytuowana przez istniejące między nimi relacje[254].

To właśnie dlatego przestrzeń w koncepcji Leibniza, ale także Castellsa, jest – jak uważa Stalder – bardziej „relacyjna, skończona i elastyczna", co w kontekście koncepcji przestrzeni wirtualnej, a więc przestrzeni „bez miejsca", ale także w erze powszechnej mobilności, przepływów i wielopodmiotowości działań w strukturach zdecentralizowanych, jest cechą zintegrowanej przestrzeni komunikowania, łączącej wszystkie jej wymiary. Elementem relacyjnym o dużym potencjale transgresji, który odnosi się wprost do procesów komunikowania dziedzictwa kulturowego, jego aktualizacji oraz potencjału rewitalizacji, jest wspomniany już wcześniej, traktowany jako ważny aspekt atrybutu „relacji" w przestrzeni komunikacyjnej, jej wymiar temporalny. Castells, zainteresowany „współczasowością" działań podejmowanych wszak w różnych miejscach – choć koordynowanych wspólną logiką i racjonalnością swego współistnienia – zauważał wspomnianą wcześniej dysocjację klasycznie rozumianego powiązania obiektów, ich miejsca i czasu wiążącej ich koegzystencji, ale dokonał zbyt daleko idącej detronizacji integracyjnego i transgresyjnego charakteru czasu. Podkreślał inny

---

[253] D. Barney, *Społeczeństwo sieci*, tłum. M. Fronia, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008.
[254] F. Stalder, *Manuel Castells...*, s. 166.

aspekt „przestrzeni przepływów”[255], a mianowicie fakt, iż w tym samym czasie rzeczywistym możliwy jest cały szereg działań równoległych w wielu, czasami praktycznie nieograniczenie rozproszonych miejscach, ponad ich kontekstami. Warto jednak zauważyć, iż koegzystencja ta może traktować czas w sposób twórczy, rozciągły, przesuwalny, odroczony, zwielokrotniony i budować relacyjny stosunek do nie-liniowej narracji rzeczywistości, o której Castells sam pisze i którą analizuje. Transgresyjność temporalnego atrybutu przestrzeni komunikacyjnej może więc znacząco odbiegać od założonego przez Castellsa waloru „jednoczesności” lub najbardziej nawet metaforycznie traktowanej „bezczasowości” działań, oderwanych od ich „fizycznej styczności”. Swoista rozciągliwość oraz praktyki moderowania sposobu doświadczania, eksplorowania i witalizacji czasu przeszłego w przestrzeni komunikowania mogą się stać podstawą nowej sytuacji dziedzictwa kulturowego w równie „rozciągłym” i zintegrowanym sposobie istnienia, który zapewnia wysoce twórcze możliwości jego wykorzystania, komunikowania oraz interakcji.

Transgresyjny charakter komunikowania w przestrzeni międzykulturowej, który pozwala na pokonywanie barier w dzieleniu się „energią symboliczną” dziedzictwa kulturowego, budując w zintegrowanej przestrzeni społeczeństw medialnych mosty interakcji kultur, wymaga – podobnie jak było to w przypadku modeli relacji międzykulturowych – analizy wielopoziomowej. Walorem tego typu analizy jest możliwość uchwycenia odmienności aksjologicznych i rozwojowych, jakie oferuje, a często realizuje przestrzeń komunikowania. Jest ona wypełniona nie tyle bezosobową treścią obiektów, ich relacji oraz stwarzanych przez nie doświadczeń, ile realną formą i zawartością jej uczłowieczenia, o bardzo różnej charakterystyce. Charakterystyka ta dotyczy jednostek, wspólnot, organizacji oraz sieci wzajemnego powiązania – od prostych form funkcjonalnych automatyzmów poprzez chaotyczne hybrydyzacje po dynamizmy rozwojowe animowane tak osobowymi, jak i uspołecznionymi formami energii symbolicznej i obecnych w niej wartości.

[255] Castells pisze: „Proponuję zatem koncepcję głoszącą, że mamy do czynienia z nową formą przestrzenną charakterystyczną dla praktyk społecznych, które dominują w społeczeństwie sieciowym i kształtują je: jest nią przestrzeń przepływów (...) Przez przepływy rozumiem celowe, powtarzalne, programowalne sekwencje wymiany i interakcji między fizycznie rozłącznymi pozycjami zajmowanymi przez aktorów społecznych (...)”, M. Castells, *Społeczeństwo sieci*, s. 436.

VII. KOMUNIKOWANIE JAKO PRAWO KULTUROWE CZŁOWIEKA

Jeśli przyjąć, tak jak zostało to dookreślone w początkowej części pracy eksponującej aksjologiczne aspekty komunikowania, iż jest to proces interakcyjny, który charakteryzuje się takimi cechami jak wzajemność, wymiana i współzależność, a w jeszcze większym stopniu takimi wartościami jak podmiotowość, intencjonalność i sprawczość, to koniecznie należy zauważyć, iż są to jedne z najbardziej elementarnych praw człowieka. Wpisują one problematykę komunikowania dziedzictwa w ten jakże istotny współcześnie krąg zainteresowania prawem do interakcji kulturowych na wszystkich możliwych szczeblach i poziomach. Warto zauważyć, iż aksjologiczna i antropologiczna wizja praw człowieka dalece wykracza poza sprowadzenie ich jedynie do jednostkowego, indywidualnego wymiaru jego egzystencji. Taka percepcja i rozumienie praw człowieka jest wynikiem koniecznej często obrony konkretnych osób w ich nierównym starciu z siłami dużych organizacji, w tym także państwowych. Mogą one poddawać te prawa daleko idącym represjom. W tym sensie prawa człowieka są w istocie prawami jego człowieczeństwa, ale ono odnosi się nie tylko do odosobnionego, wyizolowanego bytu ludzkiego jako jednostki wyalienowanej z rzeczywistości społecznej. Jej człowieczeństwo spełnia się w relacjach z innymi ludźmi, z otaczającym ją światem i obecną w nim kulturą.

Oprócz wymiaru indywidualnego prawa człowieka „pozyskują" więc także wymiar personalny, a więc osobowy, który zawiera w sobie i wyraża jego godność, wielokrotnie przywoływaną w tej pracy podmiotowość w kontekście relacji z innymi ludźmi. Jest ona źródłem zdolności do wychodzenia poza granice bytu jednostkowego, a więc ku innym, wobec innych oraz wraz z innymi i tworzonej przez nich kultury w wielorakich formach życia społecznego. Obecny w niej dorobek, a więc także nawarstwione elementy dziedzictwa kulturowego, stanowią o naturalnej treści, środowisku, ale i potrzebie ponadindywidualnego rozumienia praw. Idąc dalej i zachowując konsekwencje takiego sposobu myślenia, należy uznać, iż komunikowanie jest jednym z istotnych obszarów praw człowieka.

1. Prawo do komunikowania

Jeśli uznać, że prawa człowieka stanowią o możliwości jego istnienia i rozwoju wszystkich jego realnych i potencjalnych atrybutów człowieczeństwa, to z pewnością muszą one zapewniać prawo do interakcji, a to oznacza właśnie prawo do komunikowania. Ze względu na różne i omówione wcześniej za koncepcją McQuaila szczeble procesów komunikowania, prawo do tego typu działań musimy odnieść do każdego z nich, a więc do rzeczywistości intapersonalnej, interpersonalnej, następnie grupowej i międzygrupowej, organizacyjnej i na końcu globalnej. Analiza sposobu i zakresu realizacji tego prawa na każdym z wymienionych poziomów wymaga odwołania się do innych nauk, nieco innych metodologii, jak również wykorzystania odmiennie gromadzonego dorobku. We wszystkich jednak przypadkach aksjologia prawa do komunikowania zachowuje swoje elementy wspólne określone zasadniczymi atrybutami interakcji kulturowych.

Na szczeblu intrapersonalnym przejawem komunikacji jest tzw. „mowa wewnętrzna". Jest ona rodzajem interakcji wewnętrznej, która zawiera wymiar indywidualny, ale także personalny i kulturowy. Wiele zagadnień, wrażeń i odczuć zostaje skodyfikowanych, a więc nazwanych w konkretnym języku, zgodnie z jego logiką oraz zawartą w nim sugestią o charakterze percepcyjnym, przyczynowym i ocennym. Wiele z tych sugestii leży poza naszą świadomością. Nie ulegając koncepcji determinizmu językowego, tak silnie obecnej w klasycznych koncepcjach etnolingwistycznych Sapira i Whorfa, która zakłada, iż człowiek nie mówi, ale jest raczej „mówiony", trudno pominąć moderującą rolę języka. To właśnie on buduje swego rodzaju mosty pomiędzy najbardziej nawet subiektywnie, unikalnie doświadczającą siebie jednostką a postrzeganym i rozumianych przez nią światem, nawet wtedy, gdy jest to jej świat wewnętrzny.

Człowiek odnosi się do siebie nie tylko ze względu na jego potrzeby bytu jednostkowego, wyizolowanego i partykularnego. W jego obcowaniu ze sobą odczuwa swoją integralność obejmującą podmiotową siłę i umiejętność autooglądu, samooceny i samokontroli, czegoś, co możemy nazwać godnością siebie w relacjach z samym sobą, zakładając jednak, że wiele z tego, co stanowi o nas samych, nie możemy zbudować poza relacją z innymi. Integralność bytu osobowego tworzy wzory praktyk wewnętrznych, które stanowią o kulturze życia wewnętrznego. Człowiek ma do niej takie samo prawo jak do ochrony swego bytu fizycznego, bezpieczeństwa socjalnego i nietykalności osobistej. Praktyki te stają się wartością tylko poprzez uznanie go „kimś" więcej niż wyizolowanym

indywiduum[256]. Z drugiej strony nie jest on definiowany jako funkcjonariusz konkretnych ról społecznych, które zawsze odnoszą się jedynie do skromnej części jego bytu osobowego. Dzięki wymiarowi personalnemu posiadamy autonomiczną zdolność do samodzielnego kształtowania naszych wyobrażeń i pojęć, jakimi nazywamy swoje własne stany emocjonalne i duchowe, profile naszej osobowości i charakteru. Wymiar osobowy sprawia, że jesteśmy w stanie poddać się autoobserwacji i uczynić obiektem samoświadomości. Z tych powodów możemy mówić o ludzkim prawie do spotkania z samym sobą, do komunikowania intrapersonalnego jako elemencie jego praw osobowych.

Spotkanie z rzeczywistością innej osoby tworzy prawo do komunikowania na poziomie interpersonalnym. We współczesnym świecie zapośredniczenia ludzkich interakcji poprzez rozwinięte formy cywilizacji medialnej prawo to nabiera szczególnego znaczenia. Wkomponowanie tej formy komunikowania w systemowe wymogi ładu społecznego, struktur organizacyjnych oraz technologii informacyjnych społeczeństwa sieci coraz bardziej pozbawia ten szczebel komunikowania doświadczania wartości autotelicznych, a więc tych, które stanowią o wyróżniających cechach kultury ludzkiej ze względu na swój nieredukowalny, niezamienny i nieinstrumentalny charakter.

Wbrew pozorom wartości autoteliczne nie są domeną wyłącznie indywidualnych interakcji międzyludzkich, a więc nie zatrzymują swego rozwoju jedynie na szczeblu intra- i interpersonalnym. Pojawiają się one na szczeblu relacji o charakterze grupowym i międzygrupowym. Dopełniają tym samym prawo do komunikacji wynikające z prawa do dialogu, podmiotowości, a więc także wolności i godności, które przysługują nie tylko jednostkom, ale i społecznym bytom rzeczywistości ludzkiej, jak wspólnoty, grupy etniczne czy narodowe. Na tym szczeblu lokalizują się także prawa do komunikowania wynikające z mało jeszcze opisanych praw międzykulturowych. Są one normatywną wizją relacji międzykulturowych o różnym stopniu skodyfikowania, konceptualizacji i praktycznych form realizacji. Prawa międzykulturowe, podobnie jak ogólnie rozumiane prawa człowieka, włączając w nie przywołane powyżej prawa wspólnot, posiadają swoją aksjologię, wyzwania i pragmatykę. Naturalnym naruszeniem praw do komunikowania na tym poziomie relacji są nie tylko stosunki dominacji, podporządkowania i ograniczenie dostępu do środków komunikowania jej poszczególnych uczestników, ale także destrukcja ich kapitału i potencjału symbolicznego. W formie skrajnej oznacza to kwestionowanie nie tylko podmiotowości, ale faktu istnienia konkretnej grupy jako samodzielnego podmiotu kulturowego.

[256] A. Stępkowski, *Prawa człowieka jako prawa podmiotowe*, [w:] *Etyka polityczna*, red. P. Świercz, seria Słowniki Społeczne, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2021, s. 285–304.

Taką politykę prowadzili niemieccy i rosyjscy zaborcy państwowości i kultury polskiej, a współcześnie rosyjscy okupanci Ukrainy, którzy wkroczyli na jej terytoria już w połowie ubiegłego dziesięciolecia. Nie bez przyczyny znaczenie wzajemnego respektowania godności wspólnot jako fundamentalnego atrybutu, jeśli nie warunku, ich pokojowego współistnienia podkreślane było w wielu traktatach już co najmniej od początku wieku XV, co będzie przedmiotem odwołania w dalszej części pracy. Tylko wówczas możliwe są relacje o charakterze twórczym, w tym właściwie pojęta komunikacja. Jej spełnienie oznacza jednocześnie równowagę pomiędzy komponentami instrumentalnymi a autotelicznymi, bez których wspólnoty – niezależnie od ich wielkości – nie posiadałyby swoich tożsamości, a więc jednego z ważnych aspektów podmiotowości.

Co istotne, uznanie prawa do podmiotowości poprzedza prawa do komunikowania. Dlatego nie może ono być postrzegane jedynie jako postulat, ale jako element w pełni ukształtowanych realnych interakcji wspólnoty oraz ich dziedzictwa, nawet o dysfunkcjonalnym, archaicznym charakterze. Do problemu powrócimy, gdy wskazywane będą zagadnienia zarówno potencjałów, jak i barier procesów komunikowania na wszystkich wyróżnionych poziomach. Warto jednak wskazać ważne wymiary zależności pomiędzy przyznaniem prawa do istnienia, prawa do podmiotowości i prawa do komunikowania z prawem do ich kulturowego dziedzictwa. Stanowisko takie nader często jest jednak kwestionowane, szczególnie w ujęciach bliskich ponowoczesnej wizji kultury oraz faktycznej roli obecnych w niej wspólnot. Zasadnicze osie sporu można przedstawić jako opozycję wykluczających się w istocie założeń wyrażających przekonanie, że zmierzają one – szczególnie wspólnoty narodowe – w kierunku:

Cywilizacyjna śmierć i stopniowy zanik wszelkiego typu wspólnot	*versus*	Ożywienie procesów rewitalizacji i potrzeby rozwoju wspólnot

Zwolennicy stanowiska o stopniowym zanikaniu wspólnot powołują się na konsekwencje procesów o charakterze transnarodowym, nasileniu kulturowej różnorodności współczesnych społeczeństw i odchodzeniu od koncepcji państw narodowych skupionych raczej wokół abstrakcyjnie pojętych wspólnot politycznych. Jak pisze Tomasz Homa:

> Współczesne formy politycznej organizacji ludzkiej koegzystencji zarówno w ramach państw narodowych, których ważność i aktualność zdaje się z nową siłą potwierdzać pragmatyka życia wbrew wieszczonemu ich zmierzchowi, jak i ciał ponadnarodowych, których przykładem może być Unia Europejska, a także toczone wokół nich spory oraz wyzwania, z którymi się mierzą, zdają się stawiać przed filozoficznym namysłem przed zagadnieniem politycznej wspólnotowości (...) Należą do nich między innymi:

- Spór o postać zrzeszeniowości współczesnych narodowych i ponadnarodowych bytów politycznych (...)
- Zagadnienie spoiwa tego rodzaju bytów politycznych (...)
- Zagadnienie istoty polityczności, ich teoretycznych redefinicji (...)
- Zagadnienie etyczności w odniesieniu do tego, co polityczne, i polityczności w odniesieniu do tego, co etyczne, we współczesnych koncepcjach wspólnoty politycznej
- Zagadnienie współczesnej koncepcji obywatelskości (...)[257].

Zwolennicy drugiego stanowiska, a więc ciągłej wagi wspólnot narodowych, powołują się na realne przykłady ożywienia ruchów wspólnotowych w wielu regionach świata, podziału państw wielonarodowych, jak dawna Czechosłowacja, czy dramatyczną obronę narodu ukraińskiego w sytuacji rosyjskiej agresji. W koncepcji redukcji wspólnot narodowych do wspólnot jedynie politycznych upatrują znamiona swoistego zamachu na koncepcję, ale i praktykę marginalizowania siły więzi kulturowych na rzecz więzi instytucjonalno-prawnych tworzonych na użytek doraźnych interesów politycznych, w których istnienie podmiotowości narodów może być barierą w próbach ich podporządkowania. Założenie o zanikaniu istnienia wspólnot niemal automatycznie wiąże się z założeniem o spadku znaczenia komunikowania z racji utraty realności podmiotów, a więc także wagi przysługujących im praw. Stanowisko eksponujące ich znaczenie podkreśla potrzebę interakcji, podmiotowości i obrony jako tożsamości wspólnot.

Utrata i płynność rozbitych form tożsamości zbiorowej	*versus*	Rosnąca potrzeba odbudowy i umocnienia tożsamości

Na rzecz tezy o dekompozycji współczesnych form tożsamości wspólnot przywoływany jest argument ich wielokulturowości, ustawicznej mobilności członków i uczestniczenia w globalnej przestrzeni kulturowej[258]. Przeciwnicy tej tezy wskazują na realne zjawiska odbudowy kulturowego zakorzenienia i rozwojowe aspekty integracyjnych funkcji tożsamości. Postawy te mają bezpośrednie przełożenie na kompetencje komunikacyjne w kulturze konkretnych wspólnot oraz ich relacji. W przypadku dekonstrukcji tożsamości umiejętności interakcyjne ani też prawo do ich rozwoju nie mają większego znaczenia. W drugiej z opisanych sytuacji specyfikacja wybieranego systemu znaczeń i wartości wiąże się z procesami budowania zwartości kulturowej wspólnot, która implikuje konieczność komunikowania zarówno wewnątrz, jak i pomiędzy wspólnotami.

---

[257] T. Homa, *Wspólnota polityczna*, [w:] *Etyka polityczna*, s. 68–69.

[258] A. Nobis, *Relacje międzykulturowe, globalna ekumena, kulturowa różnorodność*, „Relacje Międzykulturowe" 2017, nr 1(10), s. 107–122.

Wspólnota jako archaiczny przeżytek	*versus*	Wspólnota jako odpowiedź na wyzwania współczesności

Uznanie, iż podstawą ładu społecznego są instrumentalne i formalnie określone zobowiązania charakterystyczne dla technokratycznych społeczeństw współczesnych, prowadzi do wzięcia nieformalnych struktur społecznych za rodzaj nieadekwatnego funkcjonalnie zapóźnienia. Konsekwencją jest redukowanie czynności komunikowania do procedur sterowania społecznego oraz zanik ich walorów interaktywnych. Prawo do komunikowania staje się wówczas jedynie prawem do bycia elementem w systemie dystrybucji informacji ważnych dla poszczególnych osób. Ich rola daleka jest od funkcji integracyjnej, która staje się istotną odpowiedzią na wyzwania, jakie rodzi zatomizowanie kulturowe grup generowanych przez współczesną strukturę społeczną i jej instytucje. Wielką potrzebą tak rozbitej społecznie rzeczywistości jest przeciwdziałanie zjawiskom indywidualnej i zbiorowej alienacji poprzez rekonstrukcję kapitału kulturowego społeczności jako środowiska życia i pracy swoich członków. Byłoby to możliwe poprzez uczenie i eksplorację atrybutów komunikowania. Rozumiejąca ich walory wspólnota zabiega o prawo do ich rozwoju, bez którego nie jest w stanie podejmować i projektować swoich wyzwań.

Wspólnota jako rozwojowa dysfunkcja	*versus*	Wspólnota jako potencjał rozwojowy

Propagatorzy technokratycznej racjonalności ładu społecznego uznają, iż wspólnoty – ze względu na zaszłości skumulowane w pamięci kulturowej – mogą tworzyć uciążliwy bagaż w procesach modernizacji. Wspólnoty, jako archaiczny przeżytek, stanowią według nich poważną dysfunkcję hamującą nie tylko postęp, ale i rozwój społeczny pojęty jako zdystansowanie się i przełamanie historycznej ciągłości podmiotów procesu cywilizacyjnego. Nie jest tu niczym dziwnym, że komunikowanie, a więc dzielenie się dziedzictwem kulturowym może być traktowane jako ograniczenie tego typu działań. Jednakże wizji tej nie podzielają zwolennicy postrzegania, ale także realnego stymulowania wspólnoty jako swoistego mobilizatora tkwiących w ludziach i ich relacjach potencjałów, sił sprawczych i twórczych. Ci ostatni postrzegają prawo do komunikacji jako synonim prawa do rozwoju poprzez otwieranie na twórcze transgresje, animowanie podmiotowości wspólnot oraz zaangażowanych w nie osób. W przypadku narodu jest to realizacja jego suwerenności, samostanowienia i wielokrotnie już przywoływanej godności.

Wspólnota jako struktura wykluczenia	*versus*	Wspólnota jako źródło więzi społecznej

Teza o wykluczającym działaniu wspólnot kulturowych może być prawdziwa, ale wyłącznie wówczas, gdy dotyczy wspólnot o charakterze zamkniętym, totalitarnym, z przewagą elementów etnocentrycznych, a w przypadku narodów – nacjonalistycznych. Jest to jednak wizja bardzo zredukowana i jednostronna, zbudowana na patologicznym obrazie wspólnoty i z tego punktu widzenia eliminująca jej szanse rozwojowe, atrybuty podmiotowości oraz pozytywne wartości interakcji kulturowych. Wizja przeciwstawna eksponuje wspierający charakter tworzonych przez wspólnotę więzi, które w przypadku relacji otwartych, pozbawionych elementów wrogości, pozwalają na realizację potencjałów interakcyjnych i zasługują na promowanie prawa do wymiany, dzielenia się posiadanym dziedzictwem i współuczestnictwa w szerszym horyzoncie przestrzeni kulturowej i międzykulturowej. Tak pojęta wspólnota daleka jest od wykluczania, a tym samym eliminowania szans rozwojowych swych uczestników i wspólnot jako takich.

Zasygnalizowane opozycje w traktowaniu wspólnot kulturowych przekładają się nie tylko na stopień uznania komunikowania jako przysługującego im prawa, ale pośrednio wiążą się z uznaniem wielu innych praw. Jest to więc, zgodnie z wymienionymi osiami przeciwstawień, elementarne prawo do istnienia, prawo do tożsamości, prawo do realizacji swoich wyzwań, poszukiwania potencjałów rozwojowych i – na koniec – do spójności kulturowej.

Prawo do komunikowania na szczeblu międzygrupowym i międzykulturowym bardzo ściśle wiąże się z prawem do komunikowania na szczeblu instytucjonalnym i organizacyjnym, który najczęściej stanowi narzędzie realizacji celów grupowych. Szczebel ten ma kluczowe znaczenie w komunikowaniu dziedzictwa kulturowego, stanowiąc jego infrastrukturę. Niestety im większy jego udział w procesach komunikowania, tym większe znaczenie komponentów instrumentalnych, technologicznych i politycznych kosztem udziału wartości autotelicznych. Dziedzictwo i jego komunikowanie staje się nie tylko tworzywem kapitału kulturowego, ale w coraz większym stopniu kapitału politycznego. Niestety nader często staje się on narzędziem bezpośredniego wpływu, a nawet sterowania świadomością społeczną jako anektowanym zapleczem interesu elit i stosunków władzy.

Takie rozumowanie prowadzi do wniosku, iż komunikowanie – a dotyczy to także komunikowania dziedzictwa – należy rozpatrywać w kategoriach praw, którym nadać można status *praw kulturowych*. Stanowią one immanentną część praw człowieka, o których współcześnie mówi się coraz więcej w miarę postępowania procesów różnorodności kulturowej, narastania problemów z utrzymaniem spójności społecznej, ale także w związku z zagadnieniem uczestnictwa i marginalizacji konkretnych grup społecznych, niekoniecznie określanych jako mniejszościowe. Wzajemność relacji społecznych musi bowiem obejmować

sytuacje, które nie są warunkowane liczebnością ich uczestników. Oznacza to, iż nie możemy dystrybuować praw ze względu na mniejszościowy lub większościowy udział w interakcji kulturowej i zakładać przywileje jednej z tych grup poza historią ich relacji i rzeczywistym wkładem w dorobek konkretnych wspólnot oraz ich relacji.

2. Aksjologiczne redukcje praw kulturowych i procesów komunikowania

Aby wskazać, w jaki sposób prawa kulturowe pojmowane jako immanentna część praw człowieka stanowią zasadnicze źródło prawa do komunikowania, oraz jakie wyzwania stoją przed nimi współcześnie, konieczna jest analiza szeroko pojętych procesów *redukcji aksjologicznej* obecnej w wielu nurtach współczesnych nauk społecznych i humanistycznych, ale także redukcji znaczenia świata wartości już nie tylko w sferze dociekań naukowych, ale w samej rzeczywistości procesów komunikowania. Redukcja ta stopniowo, ale konsekwentnie widoczna jest już od wieku XVIII – wkomponowana w podstawy, a następnie dojrzałe etapy ewolucji społeczeństw przemysłowych, a współcześnie w różne odmiany i fazy rozwojowe społeczeństw poprzemysłowych, informacyjnych lub „konceptualnych”[259]. Poszczególne rodzaje redukcji wzajemnie się dopełniają, przenikają i stanowią zwartą całość. Pomimo ich wielości można wskazać na cztery względnie odrębne rodzaje.

Po pierwsze, wyraźnej redukcji, a przynajmniej przeprofilowaniu ulega szczególny rodzaj zasobów, które zostały przywołane w początkowej części pracy i określone jako *logotwórcze dynamizmy kultury*[260]. Jest to całokształt procesów, które budują niezbędne dla jej trwania, przekształceń i rozwoju swoiste „wektory sensu”, a więc życiodajne ukierunkowanie na realizację fundamentalnych celów życia indywidualnego i wspólnotowego. Leżące u ich podstaw siły sprawcze w postaci „woli i pragnienia sensu” mogą być w znaczący sposób instrumentalizowane, a wartości, ku którym są ukierunkowane, w równie znaczący sposób wiązać się z funkcjonalnymi, rzeczowymi i materialnymi rodzajami potrzeb, wymuszeniami o charakterze technicznym i ekonomicznym, zastępując rozumowanie i wrażliwość etyczną wkomponowaną w technokratyczną kalkulację współczesnej cywilizacji. Procesy te są widoczne w jednostronnym promowaniu

[259] D. Pink, *A whole new mind: Moving from the Information Age to the Conceptual Age*, Riverhead Hardcover, New York 2005.

[260] Por. L. Korporowicz, *Logotwórcze dynamizmy kultury. Analiza porównawcza*, „Studia Socjologiczne” 1989, nr 3.

cech przedsiębiorczości, kariery zawodowej, działań na rzecz mobilizacji wszystkich cech osobowości w drodze do osiągania rozmaicie definiowanego sukcesu, a w działaniach społecznych w swoistej mitologizacji efektywności i skuteczności wszystkich obszarów życia.

Po drugie, istnieje trwała tendencja do zastępowania *wartości autotelicznych* – szczególnie wartości zorientowanych na realizację i rozwój osobowości, ale także ponadindywidualnych atrybutów życia wspólnotowego – kategorią *potrzeb*. Z racji swego partykularnego i utylitarnego charakteru redukują one możliwości odnajdywania perspektyw interakcyjnych zlokalizowanych na poziomie „meta", a więc transgresyjnych i uniwersalizujących[261]. Konsekwentne trzymanie się wizji świata zbudowanej na „ego-" o etno-centrycznie definiowanych potrzebach w ich hedonistycznej, ale także adaptatywnej formie, może się okazać przeszkodą w postrzeganiu i budowaniu wartości ponadfunkcjonalnych, w tym wartości zlokalizowanych w obszarach innych kultur. Tymczasem tylko one pozwalają tworzyć swoisty „łuk" ponad przywiązaniem do tego, co można przekraczać i co oczekuje na utylitarne podporządkowanie. Brak tak budowanej „konstrukcji nośnej" uniemożliwia budowanie jakichkolwiek „mostów", uniesienie ponad logikę doraźnych konieczności i przemieszczenie w inne pola doświadczeń kulturowych.

Po trzecie, postępująca funkcjonalizacja aksjo-normatywnych zasobów, jakimi dysponują wspólnoty kulturowe doby ponowoczesnej, powoduje swoistą *atomizację tożsamości* społecznej ich członków, którzy zamieniają ją na poczucie identyfikacji z partykularnymi „podsystemami" kultur, a nawet bardzo rzeczowo określanymi wymogami konkretnych ról społecznych, technokratycznie i zmiennie definiowanymi rodzajami przynależności społecznych. Redukcja ta eliminuje złożone i integrujące właściwości tożsamości kulturowych, szczególnie tożsamości osobowych człowieka, które są czymś więcej niż sumą ich cząstkowych identyfikacji i wąsko pojętych samookreśleń. Wypieranie rozwojowych funkcji tożsamości kulturowych przez funkcjonalne przyporządkowania redukuje dynamiczne, autorefleksyjne i podmiotowe aspekty wewnętrznej jaźni człowieka, która jest niezbędnym komponentem jego kondycji indywidualnej i społecznej, przekładając się na kompetencje interakcyjne, a więc komunikacyjne, łącznie z pojmowaniem dziedzictwa kulturowego[262].

Po czwarte, konsekwencją wymienionych powyżej redukcji jest systematyczny proces *indywidualizacji wartości i postaw kulturowych*, które – motywowane

[261] M. Brocki, *The Problem of Universal Values and Intercultural Space – New/Old Predicament of Anthropology*, „Politeja" 2016, nr 5(44), s. 131–142.

[262] Por. Kard. L. Billot SI, *Tradycja kontra modernizm*, tłum. z języka łacińskiego M. Beściak, DeReggio, Warszawa 2017.

partykularnymi potrzebami funkcjonowania w coraz bardziej sterowanych i kierowanych systemach zarządzania – instrumentalizują orientacje życiowe uczestników współczesnych organizacji i społeczności, pozostawiając ich w wystandaryzowanej populacji społeczeństwa masowego. Paradoksalnie indywidualizacja i atomizacja tożsamości wiąże się z homogenizacją kultur, w których potrzeby i przystosowania funkcjonalne mają dać pozorowaną wolność i podmiotowość człowieka zatopionego w kulturowej nieokreśloności świata informacji i globalizacji[263]. Jak pisze Henryk Skorowski:

> Sama tendencja do globalizacji i integracji rozumiana jako dążenie do jedności jest z samej swej istoty zjawiskiem pozytywnym. Nie przekreśla to jednak faktu, że tendencja ta niesie ze sobą niebezpieczeństwo i zagrożenie dziedzictwa kulturowego. Może to mieć i faktycznie ma miejsce wtedy, gdy następuje tzw. absolutyzacja owego dążenia do integracji i jedności. Absolutyzowanie niesie bowiem ze sobą niebezpieczeństwo uniformizmu. Pojęcie to oznacza w świecie współczesnym ujednolicenie, ujednostajnienie, jednokształtność. (...) Trzeba powiedzieć więcej, że dzisiejszy uniformizm oznacza położenie akcentu nie tyle na jedność, co ujednolicenie, co konsekwentnie dalej niesie ze sobą niebezpieczeństwo zatracenia, a nawet totalnego zniszczenia wszelkiej różnorodności kulturowej, a tym samym różnorodności kultur narodowych. W praktyce oznaczać to może „wchłanianie" poszczególnych kultur narodowych, a tym samym utratę ich podmiotowości...[264]

i w konsekwencji utratę potrzeby ich wzajemnego komunikowania zgodnie z wymienionymi wcześniej atrybutami podmiotowości i wymiany.

Im bardziej wymienione powyżej redukcje zaznaczają swoją obecność w dynamice procesów kulturowych, tym bardziej i silniej pojawiają się próby poddania ich krytycznej refleksji, ale i działań przeciwstawnych. Nader często rewitalizują one tradycyjne komponenty kultury wspólnot, elementarne warunki zachowania nie tylko wolności i swobód jednostki, ale także pełnego zakresu jej ludzkiej kondycji. Kształtuje się ona w relacjach z innymi ludźmi i dociera do złożonych więzi, cnót, empatycznych dyspozycji i walorów otwartej osobowości człowieka nie tylko w jego indywidualizmie i ekspresji swego partykularyzmu, ale

---

[263] S. Jaskuła, *Informacyjna przestrzeń tożsamości*, [w:] *Tożsamość i komunikacja*, red. J. Szulich-Kałuża, L. Dyczewski, R. Szwed, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, s. 11–20.

[264] H. Skorowski, *Aksjologiczny wymiar narodowego dziedzictwa kulturowego*, [w:] idem, *Katolicka nauka społeczna wobec aksjologicznych dylematów współczesnego świata*, Warszawa 2015, s. 154.

w szerszym wymiarze człowieczeństwa, wynikających z niego praw kulturowych oraz prawa do komunikowania[265].

3. Dziedzictwo myślenia pozbawionego redukcji, czyli polskie korzenie rewitalizacji prawa i godności narodów

Zarówno w działaniach redukujących, jak i rewitalizujących umiejętności komunikowania, szczególnie w odniesieniu do dziedzictwa kulturowego, bardzo wyraźnie widać, iż pojawiające się w ich trakcie wyzwania nie są czymś nowym. Pozostaje oczywiście problem skali, intensywności i zakresu, w jakim procesy komunikowania międzykulturowego i komunikowania dziedzictwa stawały się elementem codziennych kompetencji oraz formowania postaw i wzorów relacji grupowych. Bliższa analiza dylematów społeczeństw współczesnych ukazuje wiele analogii do przeobrażeń, przewartościowań i pytań, jakie zaczęły się rodzić już w okresie późnego średniowiecza i rozwijały się stopniowo, ale konsekwentnie, znajdując pełny wyraz w okresie renesansu. Europejski, a szczególnie polski przełom epok dokonujący się w XV i XVI wieku może być uznany za konceptualne źródło refleksji nad prawem do komunikowania za sprawą ożywionej dysputy wokół koncepcji „prawa narodów" znanej głównie z racji uwagi, jaką poświęcił jej jeden z najwybitniejszych polskich myślicieli tego okresu, Paweł Włodkowic[266]. Koncepcji tej nie da się jednak zrozumieć poza odniesieniem do społecznych, kulturowych i intelektualnych przeobrażeń wspomnianego przełomu epok, które – co ciekawe – znajdują wiele analogii do wyzwań współczesnych. Wynikały one z kilku radykalnie nasilających się tendencji, eksponując:

– przywrócenie zainteresowania antycznymi pytaniami zmieniającymi oś problematyzacji świata z teocentrycznego na antropocentryczny, zwracając się ku realnym procesom, bytom, ale i regułom życia społecznego w ich równie realnych uwarunkowaniach i napięciach;

– zainteresowanie tym, co w człowieku niepodzielne, co buduje jego tożsamość i co wynika z prawa naturalnego jako podstawy jego człowieczeństwa, ale zawsze w pełnym wymiarze różnorodności jego form, zadając pytania o rodzaj ludzkiego spełnienia, ekspresji i bogactwa;

---

[265] Por. L. Korporowicz, *Socjologia kulturowa. Kontynuacje i poszukiwania*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.

[266] L. Korporowicz, *Polskie korzenie prawa narodów w budowaniu podmiotowości wspólnot kulturowych*, [w:] *Eseje o niepodległej*, red. R. Wiśniewski, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2018, s. 102–129.

– przekonanie o możliwości i wartości współdziałania w *przestrzeni między-kulturowej* w dobie narastania wzajemnego oddziaływania oraz współzależności wspólnot etnicznych i narodów;

– przekonanie o konieczności zainteresowania efektami *mobilności* ludzi, idei i wytworów zarówno pojedynczych osób, jak i zbiorowości;

– gotowość do przekraczania przyzwyczajeń, partykularyzmów, a nawet własnych wzorów wartościowania w celach o charakterze *transgresyjnym*, a więc przekraczających kody kulturowe przyjęte jedynie w obrębie jednego narodu;

– *wielokulturowość w sferze życia publicznego i jej konsekwencje* w postaci uczenia się różnorodności kulturowej oraz nowych umiejętności w praktyce interakcji kulturowych, a więc kompetencji międzykulturowych jako istotnego czynnika bezpieczeństwa;

– *otwarcie na wartości równości, wolności i braterstwa* w wielu praktycznych sferach życia wspólnotowego, jak np. w sferze kultury akademickiej, życia publicznego czy też w sferze funkcjonowania państwa jako dobra wspólnego;

– *tolerancję religijną* i otwarcie na mniejszości kulturowe, których relacje stają się przedmiotem zainteresowania badaczy, praktyków, edukatorów oraz twórców czegoś, co współcześnie nazwalibyśmy polityką kulturową;

– *dopełnianie* unikalnego, lokalnego i uniwersalnego spojrzenia na problematykę tradycji i dziedzictwa kulturowego współistniejących ze sobą wspólnot oraz ich instytucji;

– odkrywanie znaczenia *przestrzeni symbolicznej wspólnot kulturowych, w tym protonarodowych* jako wyrazu ich podmiotowości, specyfiki i prawa do komunikowania się w językach uznawanych za rodzime.

Uważna analiza przeobrażeń kulturowych mających miejsce na terenie Polski od końca XIV wieku w okresie panowania dynastii Jagiellonów ujawnia wiele interesujących inspiracji, na jakie wskazują współcześni analitycy kultury europejskiej[267]. Łatwo je dostrzec, jeśli tylko przełożymy archaiczny język uczonych późnego średniowiecza, którym porozumiewali się w europejskiej wspólnocie języka łacińskiego, przejmując od siebie podstawowe pytania rodzącego się humanizmu[268]. Wiele innych inspiracji w ujmowaniu podstawowych wartości życia

[267] *Kulturowe wartości Europy*, red. H. Joas, K. Wiegandt, tłum. M. Bucholc, M. Kaczmarczyk, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2012. Por. *Losy nadziei Świętego Jana Pawła II*, red. A. Hennel-Brzozowska, S. Jaromi OFM Conv, Międzynarodowe Towarzystwo Naukowe Fides et Ratio, Wydawnictwo „scriptum", Kraków 2016. Por. A. Giddens, *Europa. Burzliwy i potężny kontynent*, tłum. O. Siara, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014; idem, *Europa w epoce globalnej*, tłum. M. Klimowicz, M. Habura, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.

[268] K. Ożóg, *Uczeni w monarchii Jadwigi Andegaweńskiej i Władysława Jagiełły (1384–1434)*, Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego PAU, t. 105, Kraków

wspólnotowego, kultury symbolicznej życia publicznego, o jakich warto mówić współcześnie, znajdujemy także i później w tak zwanym „wieku złotym" polskiej myśli politycznej I Rzeczypospolitej, a więc okresu trwającego przynajmniej do końca XVI wieku[269]. Myśl ta nie zrywała z zagadnieniami uniwersalnymi, ale lokalizowała je w konkretnych warunkach życia i poszukiwała rozwiązywania centralnych problemów relacji pomiędzy ludźmi, wspólnotami i państwami[270]. Poszukiwano ładu społecznego, trwałych zasad bezpiecznej egzystencji narodów, ale także małych grup o własnej tożsamości kulturowej. Co ważne, inspiracje te są znacznie wcześniejsze niż powszechnie się to przyjmuje, lokując je w myśli Hugo Grocjusza (1583–1645), holenderskiego prawnika, filozofa i dyplomaty uznawanego za pioniera teorii stosunków międzynarodowych i prawa międzynarodowego. Wiele z tych problemów, omawianych na gruncie tzw. teorii wojny sprawiedliwej oraz „prawa narodów" (*ius gentium*), było *de facto* przedmiotem dyskusji dwieście lat wcześniej, co należy wypomnieć zarówno europejskiej, jak polskiej historiografii oraz innym naukom społecznym, tak łatwo odwołującym się dzisiaj do narodowych wymiarów bezpieczeństwa[271]. Robert Frost w swojej książce zatytułowanej *Oksfordzka historia Unii Polsko-Litewskiej. Powstanie i rozwój 1385–1569* napisanej na zamówienie Oxford University Press tak oto argumentował tezę o konieczności odkrycia kulturowego znaczenia epoki jagiellońskiej, w tym także tworzonej wówczas konceptualizacji świata społecznego, a tak mało znanej w zachodniej historiografii oraz historii myśli społecznej tej części Europy:

2004; idem, *Intelektualiści w służbie Królestwa Polskiego w latach 1306–1382*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1995. Por. *Jagiellonian Ideas Towards Challenges of Modern Times*, red. L. Korporowicz, S. Jaskuła, M. Stefanowicz, P. Plichta, Biblioteka Jagiellońska, Kraków 2017.

269 W. Bernacki, *Myśl polityczna I Rzeczypospolitej*, Wydawnictwo Arcana, Kraków 2011. Autor omawia myśl poprzedzającą ów „wiek złoty" reprezentowaną przede wszystkim przez środowisko Akademii Krakowskiej, a mianowicie Mateusza z Krakowa, Stanisława ze Skarbimierza, Pawła Włodkowica, Jana Długosza, Jana Ostroroga, Filipa Kallimacha i dwór krakowski, oraz przedstawicieli nieco późniejszego okresu, na przykład Stanisława Orzechowskiego, Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Andrzeja Wolana, Wawrzyńca Goślickiego, Jana Zamoyskiego czy Łukasza Górnickiego, s. 21–143.

270 S. Wielgus, *Z badań nad średniowieczem*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1995; idem, *Wpływ polskich uczonych średniowiecznych na kształtowanie się prawa narodów i związanych z nimi praw człowieka*, [w:] *Personalizm polski*, red. ks. M. Rusecki, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008; idem, *Teoria ius gentium w średniowiecznej Polsce. Geneza, historia, twórcy, oryginalność, główne problemy*, [w:] „Człowiek w Kulturze. Pismo poświęcone filozofii i kulturze" 1996, nr 8.

271 B. Szlachta, *Prawo narodów*, [w:] *Słownik historii doktryn politycznych*, t. 4, red. K. Chojnicka, M. Jaskólski, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2009.

> Nie ma w języku angielskim żadnego dogłębnego studium poświęconego zawarciu tej unii; w ogóle bardzo mało napisano na jej temat w języku angielskim, ponieważ anglosaski świat naukowy o wiele za długo zadawalał się wersjami historii Europy Wschodniej pisanymi głównie przez specjalistów od dziejów Rosji i Niemiec[272].

Z pewnością można to powiedzieć nie tylko o anglosaskim świecie naukowym, chociaż poruszane i wypracowane w tradycji jagiellońskiej systemy etyczno-prawne nie były marginalne, ukryte w środowisku lokalnych społeczności uniwersyteckich, a wręcz przeciwnie – były one dyskutowane przez wiele lat na największym w ówczesnych czasach soborze powszechnym Kościoła katolickiego w Konstancji (1414–1418) oraz przez wiele następnych lat i szeroko komentowane w świecie polityki, nauki i religii.

Kwestie „prawa narodów" w szczególny sposób podejmowane były przez Pawła Włodkowica (1370–1436), drugiego – po Stanisławie ze Skarbimierza – rektora Akademii Krakowskiej (1414–1415), która na początku XV wieku przeżywała okres szybkiego rozwoju. Włodkowic był głównym przedstawicielem funkcjonującej wówczas krakowskiej szkoły prawa międzynarodowego[273]. Prawa narodów ujmował jako jedną z fundamentalnych wartości bezpośrednio wynikających z prawa naturalnego (*ius naturale*) i stanowiących o atrybucie każdej dojrzałej wspólnoty, nawet wówczas, gdy nie osiąga ona statusu grupy narodowej, ale wykazuje się wystarczająco dojrzałą tożsamością o wyraźnie rozpoznawalnej podmiotowości[274]. Obrona podmiotowości, ale i godności zintegrowanych kulturowo grup – nawet wówczas gdy są to wspólnoty pogańskie – była częścią szerszej koncepcji Włodkowica, która stała się przedmiotem publicznej debaty 5 i 6 lipca 1416 roku w czasie wspomnianego soboru w Konstancji, na którym toczył się spór polsko-krzyżacki. Włodkowic, stając na czele delegacji króla polskiego, odniósł wielki i szeroko odnotowany sukces. Przyczyniło się to umiędzynarodowienia jego poglądów w ówczesnym świecie akademickim, czego odległe echa odnajdujemy w twórczości tak wybitnych renesansowych filozofów jak Francisco de Vitoria (1483–1546), hiszpański teoretyk prawa międzynarodowego i późniejszy

---

[272] R.I. Frost, *Oksfordzka historia Unii Polsko-Litewskiej. Powstanie i rozwój 1385–1569*, tłum. T. Fiedorek, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 2018, s. 10.

[273] W. Bajor, *The Cracovian Precursors of Ius Gentium in the Jagiellonian and Contemporary Periods*, [w:] *Jagiellonian Ideas Towards Challenges...*, s. 99–128; M. Płotka, *Multidimentionality of the Category of Action in 15th century Krakow Practicism*, s. 129–152.

[274] J. Łucyszyn CM, *Polska tradycja tolerancji w kontekście kształtowania nowego społeczeństwa*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2014; M. Płotka, *Od prawa natury do praw człowieka. Teoria prawa naturalnego w ujęciu Stanisława ze Skarbimierza i Pawła Włodkowica*, „Edukacja Filozoficzna" 2012, nr 54.

obrońca ludności endogenicznej Ameryki Południowej. O ile bowiem w Konstancji Włodkowic bronił uznania pełni chrześcijańskich praw ukształtowanej podmiotowości i państwowości Królestwa Polskiego oraz praw ludności poddawanej represjom zakonu krzyżackiego, o tyle w całej swojej twórczości szedł znacznie dalej, broniąc wspólnot, które współcześnie określilibyśmy mniejszościami etnicznymi, a nawet kulturowymi. Obrona ta dotyczyła nawet pogan, co pozwala uznać myśl społeczną i etyczną Włodkowica za wyprzedzającą swoją epokę o stulecia. Pisze on:

> Stosunek papieża do niewiernych powinien odznaczać się cierpliwością, jeśli nie będą stanowić oni dla chrześcijan niebezpieczeństwa ani poważnego zagrożenia. To dokładnie za Innocentym – mówi pan mój, Franciszek, kardynał Florencji (...) chodzi tutaj o to, że nie powinniśmy prowadzić niewiernych do wiary przy pomocy ekskomuniki lub innego przymusu, bo do niej powołuje jedynie łaska Boża (...) To samo mówi św. Tomasz – że do Kościoła nie należy karanie braku wiary u tych, którzy wiary nie przyjęli...[275]

Koncepcje tego wybitnego myśliciela, który traktował prawa narodów tyleż uniwersalistycznie jako fenomen prawa naturalnego, ile kontekstualnie, są pionierskim przyczynkiem do rozwoju społecznej aksjologii praw człowieka, teorii wynikających z nich praw kulturowych, ale także współczesnych studiów międzykulturowych oraz kulturalistycznej koncepcji narodu[276]. Postawione przez niego pytania i kwestie wymagające rozważenia w analizie relacji międzynarodowych są w istocie pytaniami o relacje widziane poprzez fundamentalne kategorie aksjologiczne, wnikają w uwikłania o charakterze historycznym, poszukują mentalnych podstaw konfliktu lub stabilności. Pionierski wkład Włodkowica warto zauważyć z powodu uznania sfery wartości, szczególnie wartości logotwórczych, a nie funkcjonalnie rozumianych potrzeb, za fundament definiujący naturę, istnienie i podmiotowość wspólnot ludzkich[277]. Robert Frost, powołując się na traktat Włodkowica zatytułowany *Tractatus de potestate papae et imperatoris respectu infidelium (O władzy papieża i cesarza w stosunku do niewiernych*), pisze, iż przypuścił on:

---

[275] P. Włodkowic, *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, Narodowe Centrum Kultury, Teologia Polityczna, Warszawa 2018, s. 92–93.

[276] W. Bajor, *Idee wolności i równości...*, s. 37–58.

[277] B. Szlachta, *Problems of Cultural Rights*, „Politeja" 2016, nr 5(44), s. 7–16.

> (...) potężny atak nie tylko na zakon krzyżacki, ale na całą tradycję ewangelizacji, którą on sobą reprezentował. Po krótkim wstępie nakreślającym dzieje Krzyżaków i zbrodni popełnionych przez nich na pogańskich Prusach i Litwinach Włodkowic przeszedł do legalnych podstaw takich działań, stawiając sobie śmiałe zadanie obalenia pretensji papieży i cesarzy do sprawowania władzy nad poganami oraz niewiernymi. Najpierw przyjrzał się położeniu prawnemu Żydów i muzułmanów żyjących w państwach chrześcijańskich, powołując się na Biblię oraz całą gamę autorytetów i precedensów prawnych, aby poprzeć swoją tezę, iż książętom chrześcijańskim nie wolno nękać niewiernych ani ich wypędzać, jeśli ci są pokojowo nastawieni i akceptują prawa chrześcijan, pośród których żyją. Ponieważ niewierni byli racjonalnie myślącymi istotami stworzonymi przez samego Boga. (...) Tym samym ataki zakonu krzyżackiego na pokojowo nastawionych pogan z Litwy i Żmudzi były sprzeczne z prawem boskim i naturalnym (...) Podobnie niewłaściwe było stosowanie siły w celu zmuszenia niewiernych do nawrócenia się na chrześcijaństwo: stworzeni przez Boga jako istoty racjonalnie myślące mieli oni bowiem wolność sumienia i prawo wyboru[278].

Z wielu względów zasady przywoływane przez Włodkowica były i pozostają także atrybutem określającym zasady stanowiące o interakcjach wspólnot, a więc komunikacji oraz możliwych formach integracji[279]. To kolejne źródło wielu inspiracji, jakich potrzebują współczesne koncepcje sprawczości kulturowej[280].

Z prawa narodów i wynikających z nich zasad określających wzajemne stosunki wynika omawiane wcześniej prawo do komunikowania, jednego z najbardziej fundamentalnych atrybutów nie tyle człowieka, ile człowieczeństwa. Specyfiką i jedną z najbardziej twórczych przesłanek, do jakich odwołuje się Włodkowic w diagnozowaniu ich antropologicznych podstaw, jest atrybut godności ludzkiej, które odnosi wszak nie tylko do kategorii osoby, ale – poprzez jej cechy – do relacji wiążących ją z innymi osobami, dochodząc w ten sposób do godności danej wspólnoty. I choć byt osobowy konkretnego człowieka nie jest bytem wspólnoty, to odkrycie swoistej emanacji jego cech na relacje i rzeczywistość wspólnot, w tym narodowych, czyni z myśli Włodkowica w obszarze antropologii komunikowania i przestrzeni dziedzictwa kulturowego odkrycie

---

[278] R.I. Frost, *The Oxford History of Poland-Lithuania*, vol. 1, *The Making of the Polish-Lithuanian Union, 1385–1569*, Oxford 2015, s. 205, 206. *Oksfordzka historia unii polsko-litewskiej*, Tom 1, *Powstanie i rozwój 1385–1569*, tłum. T. Fiedorek, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań, 2018.

[279] K. Tymieniecki, *Moralność w stosunkach między państwami w poglądach Pawła Włodkowica*, „Przegląd Historyczny" 1919–1920, nr 22.

[280] M.S. Archer, *Kultura i sprawczość*.

niemal kopernikańskie. Odkrywa jeden z zasadniczych czynników w interakcji wspólnot ludzkich od najmniejszych do największych. Czynnik ten w postaci godności wspólnot pozwala dojrzeć i zrozumieć najistotniejszy komponent realności przestrzeni kulturowej i komunikowania, do którego odnoszą się one we wszystkich swoich relacjach.

Jest pytaniem najzupełniej otwartym, na ile „zasada godności" – niczym prawo grawitacji – jest przez uczestników sfery „obrotów niebieskich" respektowana, zważywszy na jej ustawiczne naruszenia. Nie są one zresztą czymś wyjątkowym. Anomalie przyrodnicze zdarzają się równie często i są równie nieprzewidywalne. Odkrycie zasady godności z pewnością nie może opierać się na obserwacji widocznych ciał niebieskich, dających się ująć w parametryczne reguły, przewidywalnych i powtarzalnych w swoich ruchach. Pomoc w rozpoznawaniu godności innych wspólnot, które krążą w sieci relacji międzygrupowych zgodnie z aksjologią prawa narodów, mogłoby w istotny sposób zmienić perspektywę wzajemnego postrzegania każdej z nich. Zasada godności regulowałaby bowiem „reguły poruszania" nie tylko wobec jednej, na ogół własnej, wspólnoty, ale odkrywałaby racjonalność oraz wartość krążenia wokół innych.

Nie bez powodów nie tylko wrażliwość i wyobraźnia, ale także logika koncepcji Włodkowica może stanowić punkt wyjścia swoistej pedagogiki relacji międzykulturowych w ujęciu normatywnym, ale i regulacji stosunków międzyetnicznych i międzynarodowych w ujęciu prawnym, socjotechnicznym i pragmatycznym, co uzasadnia pojęcie „pragmatycyzmu" jako określenie kultury intelektualnej okresu jagiellońskiego[281]. Przywołany Frost pisze:

> Włodkowic nie był współczesnym liberałem (...) Niemniej jednak jego traktat był niezwykłym dokumentem. Co prawda, jak przystało na człowieka średniowiecza, powoływał się on na dawne autorytety, ale niewielu przed nim próbowało podjąć się tak wszechstronnej obrony prawa chrześcijan [dodajmy, że nie tylko chrześcijan – L.K.] do wolności od nieusprawiedliwionej agresji. I chociaż jego traktat po soborze w Konstancji popadł w dużej mierze w zapomnienie, to wyprzedzał wiele wątków, które staną się znane we wczesnonowożytnych rozprawach na temat prawa międzynarodowego[282].

Jednym z takich wątków był, według Frosta, aksjomat regulujący zasady przyłączania konkretnego terytorium. Polegał on na wymogu akceptacji jego mieszkańców. Było to wyrazem uznania ich godności oraz elementarnych praw

[281] S. Swieżawski, *U źródeł etyki nowożytnej. Filozofia moralna w Europie w XV wieku*, Kraków 1987.

[282] R.I. Frost, *op. cit.*, s. 210.

ludzkich, co stanie się przedmiotem referendów podejmowanych w czasach zupełnie najnowszych:

> Argumentacja zaprezentowana na soborze (...) opierała się na założeniach dotyczących natury wspólnoty politycznej, które obszernie czerpały z nurtów katolickiej myśli politycznej. Włodkowic, który studiował na uniwersytecie padewskim, w traktatach powoływał się na dzieło Marsyliusza z Padwy. Echa poglądów Marsylisza, zgodnie z którymi „prawodawcą, czyli pierwszą i właściwą przyczyną prawa jest lud (*populus*), czyli ogół obywateli (*universitas civium*) albo ich znamienitsza część (*valentior pars*) wyłoniona przez nich na drodze wyborów (...)" są wyraźnie widoczne w pismach Włodkowica, przenikając wysunięty przez niego argument, iż dane terytorium może być przedmiotem cesji tylko za zgodą jego mieszkańców. Te idee wspierały cały rozwój polskiego systemu politycznego po roku 1382. W ogromnej mierze formowały polski zwyczaj zawiązywania konfederacji. Były niczym złota nić przeszywająca wszystkie traktaty unijne[283].

Odkrycie „zasady godności" jako, z jednej strony, kontynuacji, ale z drugiej, rodzaju rewolucji w systemie prawa narodów, w prostej linii prowadzą do potwierdzenia wynikających z niego praw do interakcji otwartych i opartych na wzajemności. Wartość ta rzadko kiedy kojarzona jest z prawem do komunikowania, ale to ona zawiera w sobie jeden z największych transgresyjnych potencjałów kulturowych każdej społeczności i pozwala uczestniczyć w świecie przekraczającym doraźne partykularyzmy warunkujące życie jednostki, grupy i społeczeństwa[284]. Prawo do komunikowania jako prawo kulturowe stanowi o kolejnym ważnym aspekcie już nie tylko personalistycznie rozumianego prawa narodów, ale immanentnie powiązanych z nimi praw człowieka. Na zasadzie dalszego wynikania i logicznej konsekwencji bezpośrednio implikują one prawo do tożsamości i dziedzictwa kulturowego[285]. Aktywne funkcje tego procesu przenoszą się ponownie na rozumienie rozwojowych funkcji dziedzictwa w określaniu tożsamości człowieka we wszystkich jego wymiarach, w tym tych, które Czesław Bartnik nazywa „miłością społeczną", a które bardzo celnie dopełniają podkreślany przez Włodkowica etyczny sens wszelkich praw ludzkich i stanowią o dojrzałości jego człowieczeństwa.

---

[283] *Ibidem*, s. 206, 207.

[284] L. Dyczewski, *Przestrzenie...*, s. 13–22.

[285] *Cultural Heritage in the 21th Century. Opportunities and Challenges*, eds. M.A. Murzyn, J. Purchla, International Cultural Centre, Kraków 2007.

> Miłość społeczna jest zawiązką wszystkich wartości społecznych, źródłem, osnową i celem wszystkich innych wartości. Jej brak, a przede wszystkim nie-miłość i nienawiść stanowi największe zagrożenie społeczne, jest z istoty swej czymś antyspołecznym, rozbijającym, niszczącym, niweczy nie tylko aspekt personalny życia, ale nawet sam wymiar istnieniowy. Miłość jest zaczątkiem sensu, szczęścia, dobra wspólnego i owoców społecznych (...) nie może być zredukowana do samego uczucia i to zmysłowego, jak czyni się współcześnie, lecz obejmuje ona całą osobę (lub grupę) miłującą i miłowaną, całą postawę (...) jakieś zwrócenie całej rzeczywistości, która jest w zasięgu, ku dobru drugich[286].

Komunikowanie dziedzictwa, o ile tylko nie jest biernym przekazem z poziomu opisywanych wcześniej automatyzmów reprodukcji kulturowej, stanowi realizację najbardziej transgresyjnych, integrujących i zdolnych do sublimacji przymiotów ludzkiego charakteru, wyobraźni i wrażliwości, poprzez które tworzy on ze swoich działań „wartości dodane". Są one ekspresją najbardziej złożonych wartości kultury symbolicznej oraz duchowości człowieka, która pozwala mu nie tylko tworzyć, ale dzielić się, a więc komunikować sens jego kulturowego dorobku.

Zakres inspiracji i wartości stymulujących ten proces proponowany w przywołanej aksjologii krakowskiego pragmatycyzmu, który w środowisku historyków polskiej filozofii średniowiecza Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego bardzo adekwatnie został nazwany „humanizmem krakowskim", znacznie głębiej eksponuje stan kondycji ludzkiej niż najnowocześniejsze nawet i wspomniane już koncepcje społeczeństwa konceptualnego. Dzieje się tak ze względu na opisane wcześniej procesy aksjologicznej redukcji. Widać to wyraźnie, gdy porównamy arsenał konstytutywnych wartości obu tych projektów. Porównanie to ujawnia jednocześnie, jak odmienne kompetencje stają się kluczowymi umiejętnościami w rozumieniu i wykorzystaniu dziedzictwa kulturowego. Stanisław Wielgus w swoich studiach nad polską doktryną prawa narodów wymienia osiem kategorii stanowiących o filarach późnośredniowiecznej, choć zapowiadającej już renesansową konstrukcję, filozoficzno-moralnych podstaw respektowanego wówczas porządku kulturowego. Są to: „prawo do życia i jego obrony, prawo do wolności, prawo do sojuszy, prawo do miejsca osiedlenia, prawo do poszanowania ludzkiej godności, prawo własności, prawo do sprawiedliwego sądu i prawo do ochrony przed użyciem siły"[287].

Interesujące wnioski nasuwają się, gdy porównamy wartości wymienione przez Wielgusa z aksjomatami przywołanej wcześniej współczesnej propozycji

---

[286] C. Bartnik, *Personalizm*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 219–220.

[287] S. Wielgus, *The Medieval Polish Doctrine of the Law of Nations. Ius Gentium*, University Press of the Catholic University of Lublin, Lublin 1989.

społeczeństwa konceptualnego autorstwa Daniela Pinka[288]. W proponowanej przez niego doktrynie nie ma w ogóle takich wartości jak wolność, sprawiedliwość, ale przede wszystkim – i to jest redukcja najistotniejsza – nie ma prawa do poszanowania godności oraz życia i jego ochrony, chociaż jest poszukiwanie interesujących narracji, zabawy, a nawet znaczenia i sensu ludzkiej egzystencji. Można, a nawet trzeba zadać w tej sytuacji pytanie, o jaką tu chodzi narrację, zabawę, a nawet empatię, która dokonuje się poza sferą wolności i godności? Projekt społeczeństwa konceptualnego nie stanowi więc udanej próby humanizacji społeczeństwa informacyjnego. W podobny sposób odcina się także od interakcyjnego i twórczego stosunku do własnego dziedzictwa, ograniczając wytwarzane przez siebie narracje do funkcji zabawy, a sferę poszukiwanego sensu do działań prospektywnych, synergetycznych i projektujących.

Aksjologia szkoły humanizmu krakowskiego ukazuje więc drogę do rozumienia, ale i tworzenia relacji społecznych nie tyle na bazie wykoncypowanych i cywilizacyjnie zmiennych projektów, ile poprzez odwołanie do antropologicznie fundamentalnych kategorii człowieka i człowieczeństwa. To istotna korekta, ale i wskazanie w budowaniu rozwiązań współczesnych sposobów tworzenia relacji i komunikacji wspólnot. Wartości te przekraczają horyzonty konceptualne, hedonistyczne i funkcjonalne, w tym także te, które są już produktem gwałtownie rozwijającej się sztucznej inteligencji. Wspomniane współgranie elementów uniwersalnych i partykularnych nie może zresztą przetrwać żadnej próby, jeśli zignoruje głębsze pokłady tożsamości i jeśli opierać się będzie jedynie na doraźnych potrzebach koegzystencji.

Założenie, tak silne we współczesnych koncepcjach społeczeństwa otwartego, że wyeliminowanie wskazanych przez humanizm krakowski pokładów rozumienia i sposobu praktykowania praw człowieka oraz praw kulturowych odpowiada potrzebom ponadnarodowych i pluralistycznych cywilizacji „wolnego rynku", jest kolejnym przykładem redukcji aksjologicznej i nie pozwoli na rozwiązanie poważniejszych konfliktów, ani na zaprojektowanie stabilnych relacji wspólnot. Eliminacja kategorii godności i wolności jest w stosunku do aksjologii podkreślanej przez szkołę Włodkowica odniesionej do szerszego wyobrażenia ładu, modelu interakcji i powinności społecznych, o jakich myślano także w innych ośrodkach późnego średniowiecza oraz rozwijającej się wrażliwości europejskiego renesansu, znaczącym uchybieniem. Rzutuje ono na oczekiwania i możliwości tkwiące w procesach komunikowania dziedzictwa kulturowego, w którym wspomniane kategorie odgrywały tak zasadniczą rolę. Odwołanie się do tego dziedzictwa kultury polskiej i europejskiej staje się wręcz obowiązkiem

[288] D. Pink, *op. cit.*

współczesnej humanistyki i nauk społecznych, szczególnie wobec aksjologicznych eksperymentów trans- i post-humanizmu, przypominających atrofię najistotniejszych ich wartości.

4. Prawo do dziedzictwa

Na wspólnotowe wymiary komunikowania, widziane w kategoriach praw człowieka i wynikających z nich praw kulturowych, wskazuje Powszechna Deklaracja Praw Człowieka ONZ z roku 1948. Pomimo wielu analiz warto przypomnieć kilka jej kluczowych elementów o charakterze aksjologicznym. Trzeba podkreślić, że pomimo upływu ponad 75 lat od chwili powstania, zawiera ona wartości mogące być w dalszym ciągu źródłem inspiracji w każdym z analizowanych wcześniej modeli relacji, w tym międzykulturowych w najbardziej wielokulturowych społeczeństwach. Jednoznacznie jest ona daleka od redukcji praw człowieka do egzystencji o charakterze jednostkowym i odwołuje się do wielokrotnie przywoływanych wcześniej atrybutów, jak godność i sumienie człowieka, a w jego rozumności także do wspólnoty z innymi ludźmi jako swego fundamentalnego aksjomatu. Artykuł 1 stwierdza: „Wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi pod względem swej godności i swych praw. Są oni obdarzeni rozumem i sumieniem i powinni postępować wobec innych w duchu braterstwa”[289].

Co istotne, Deklaracja podkreśla w sposób niebudzący żadnych wątpliwości, iż ponadindywidualny aspekt rozumienia kategorii człowieczeństwa obejmuje także coś, co musi być nazwane prawami kulturowymi. Artykuł 15 Deklaracji wprowadza termin *nationality*, a więc narodowości, które w niektórych polskich tłumaczeniach Deklaracji przełożone zostało na pojęcie „obywatelstwa”, co – owszem – jest ważnym, ale odmiennym wymiarem problemu i w istotny sposób pozbawia go ważnych wartości. Trudno sobie wyobrazić, iż autorzy Deklaracji zapomnieli o angielskim pojęciu *citizenship* (obywatelstwa) niezależnie od wszystkich kontekstualnych niuansów w rozumieniu tych terminów. W wersji angielskiej „Artykuł 15” brzmi:

1. Everyone has the rights to a nationality.
2. No one shall be arbitrarily deprived of his nationality nor denied the right to change his nationality.

[289] Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, [on-line:] [https://www.bb.po.gov.pl/images/Prawa/PNZ/PDPCZ.pdf] – 16 II 2023.

Przywołanie kategorii narodowości jest wyraźnym wskazaniem na dziedzictwo kulturowe, bez którego naród nie ma swego czynnika sprawczego. Dziedzictwo jako syntetyczne nagromadzenie, zintegrowanie i wzajemne skomunikowanie elementów pozwala mu identyfikować ciągłość swego trwania i definiować swoją podmiotowość w rodzinie innych narodów jako wspólnot o analogicznym charakterze. Przywołana Deklaracja czyni dziedzictwo kulturowe, w tym dziedzictwo kulturowe narodów, przedmiotem jednego z fundamentalnych praw człowieka i to zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym, co zasługuje na szczególną uwagę w epoce ideologicznej krytyki uznawania narodowości jako wartości i kryterium polityki publicznej, edukacyjnej czy etnicznej. Zamiast więc problem ten rozwiązać oraz znaleźć możliwe drogi jego cywilizacyjnej ewolucji, uznano, iż stanowi on dysfunkcję w świecie ponadnarodowych konstelacji, korporacji oraz strategii zarządzania społeczeństwami coraz bardziej wielokulturowymi. Dzielenie się doświadczeniami oraz wzajemne komunikowanie swojego dziedzictwa, szczególnie narodowego, uznano za możliwe jedynie w sytuacji jego faktycznej dezaktywacji, a więc takiego osłabienia, aby w warunkach różnorodności kulturowej możliwe było prewencyjne wyeliminowanie wszelkich nacjonalizmów, jakie przynoszą światu największe dramaty i ludobójstwo. Równolegle stworzono systemy, które gwarantują sterowalność organizmami państwowymi, w których podmiotowość wspólnot narodowych mogłaby okazać się czynnikiem ekonomicznie i społecznie nieredukowalnym, i z tego punktu widzenia dysfunkcjonalnym. Zamiast więc rozwoju, ogłoszono porażkę pedagogiki narodu zatopionej w kosmopolityzmie, uciekając tym samym od problemu w nadziei na jego anihilację. W efekcie mechanizm ten działa jednak w sposób bardzo wybiórczy, zachowując dominację podmiotów narodowych dysponujących silnymi organizmami państwowymi i marginalizując narody dysponujące mniejszym kapitałem społecznym i ekonomicznym. Nie przypadkiem wielopoziomowa analiza kultur narodowych oraz łączących je relacji, wskazująca na jakościowe różnice w sposobach ich funkcjonowania, o których była mowa we wcześniejszych partiach książki, jest nadzwyczaj potrzebna. Jako efekt uboczny tej systemowej niedyspozycji, charakterystycznej dla globalizującego się świata, pojawiło się niszczące napięcie pomiędzy repulsywnym szowinizmem i permisywnym liberalizmem, w obu przypadkach równie dalekie od uznania twórczych elementów dziedzictwa kultur narodowych.

Steven Vertovec – współczesny badacz zróżnicowania religijnego i etnicznego społeczeństw europejskich, czym zajmuje się kierowany przez niego Instytut Maxa Plancka w Getyndze (Niemcy), opisuje współczesną rzeczywistość europejską – szczególnie wielkich miast, które nazywa „globalnymi" – jako

czas „*super-różnorodności*" (*super-diversity*)[290]. Jego zdaniem, należy odnotować radykalną zmianę w trendach migracyjnych obserwowanych już od lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, które stały się wręcz dramatycznie wyraziste w ciągu ostatnich dziesięciu lat. Zmiana ta polega na nasilonym napływie do społeczeństw europejskich, szczególnie zachodnich, migrantów zróżnicowanych etnicznie i religijnie. Ludność ta pochodzi bardzo często z zupełnie nowych miejsc, o odmiennej specyfice społecznej. Liczebność każdej z migrujących grup jest mniejsza od populacji społeczności przyjmujących, chociaż łącznie stanowią falę demograficznie rosnącą. Nie są to już jednak jednolite kulturowo grupy. Przemieszczają się one z odmiennych rejonów świata do równie odmiennych miejsc osiedlenia, różnią się na wiele partykularnych sposobów i wchodzą w skomplikowane relacje wewnętrzne, etniczne, reprezentujące często wielorakie odmiany subkultur regionalnych. Vertovec przywołuje stare pojęcie kosmopolityzmu jako szczególnie adekwatne w opisie nowej skali zjawiska kulturowego wymieszania. Powstaje oczywiście pytanie, czy zjawisko super-różnorodności jest tożsame z kosmopolityzmem, choć odpowiedź zależy od tego, jak jest on rozumiany i czy nie dochodzi tu do nałożenia na siebie opisu konkretnego zjawiska z jego wykładnią teoretyczną, wyrażaną przez końcówkę samego pojęcia w postaci „-izmu". Sytuacja ta byłaby podobna do mylonego często pojęcia ponowoczesności i postmodernizmu, a więc konkretnej rzeczywistości oraz jej konceptualnej czy też aksjologicznej wykładni, mającej często charakter perswazyjny, a nawet ideologiczny. Vertovec nie redukuje tych wątpliwości, wręcz przeciwnie – we wstępnym rozdziale do książki redagowanej wspólnie z Robinem Cohenem i zatytułowanej *Conceiving Cosmopolitanism. Theory, Context, and Practice* wymieniają sześć form kosmopolityzmu, które stanowią potwierdzenie tego typu wymieszania. Są to więc leżące w sferze realnej rzeczywistości uwarunkowania o charakterze socjo-kulturowym (*socio-cultural conditions*), system relacji transnarodowych, które stanowi jednocześnie rodzaj politycznego projektu ich powiązań (*political project: transnational institutions*), rodzaj filozoficznej konceptualizacji rzeczywistości określającej związany z nimi pogląd na świat (*philosophy or world view*), kolejny projekt zakładający jednoczesną realizację wielu tożsamości społecznych i kulturowych (*political project II: multiple subjects*), rodzaj postawy i dyspozycji (*an attitude or disposition*), rodzaj praktyk kulturowych i kompetencji umożliwiających interakcje w środowisku wielokulturowym (*practice or competence*)[291].

---

[290] S. Vertovec, *Transnarodowość*, tłum. I. Kołbon, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.

[291] S. Vertovec, R. Cohen, *Introduction. Conceiving Cosmopolitanism*, [w:] *Cenceiving Cosmopolitanism. Theory, Context and Practice*, ed. S. Vercovec, R. Cohen, Oxford University Press, Oxford 2002, s. 1–22.

Odróżnienie wymienionych form kosmopolityzmu jest o tyle istotne, iż generują one zupełnie inne konsekwencje i określają zupełnie inny stosunek do dziedzictwa kulturowego, implikują także inne formy komunikacji. Samo stwierdzenie stanu wielokulturowości oraz wskazanie na jego przyczyny nie określa jeszcze postaw jego uczestników, nie wyznacza ani drogi umocnienia, ani drogi ucieczki od konkretnych form tożsamości. Jest co najwyżej opisem wielorakiej konstelacji kultur, jakie spotkały się w konkretnym miejscu i czasie. Tak pojęty stan jako rodzaj opisowo ujętej rzeczywistości, polegającej na swobodnym i pozbawionym zaangażowania poruszaniu się w konstelacji różnych kultury, do niczego nie skłania ani niczego nie wzbrania. Tymczasem kosmopolityzm, który jest rodzajem światopoglądu, zakłada intelektualną albo też praktyczną interwencję w świat ludzkich wartości i postaw, narzuca bardzo sprofilowane sposoby wartościowania dziedzictwa, które nie prowadzą do jego rekonstrukcji, lepszego rozumienia, selekcji i refleksyjnego moderowania[292]. Konieczne w tej sytuacji jest pytanie, na ile kosmopolityzm jest rzeczywistą drogą do poszukiwania „kosmosu" ludzkich wartości w ich uniwersalizmie i ogarniającej różnorodności, a na ile możliwie najłatwiejszym, ale w pełni intencjonalnym i zaprogramowanym sposobem zbudowania bezkolizyjnego świata uproszczeń, który pozwala na unikanie funkcjonalnych i aksjologicznych konfliktów.

Na obecny w sytuacji kosmopolitycznej komponent socjalizacyjny, wskazują Nina Glick-Schiller, Tsypylma Darieva i Sandra Gruner-Domic w artykule zatytułowanym *Defining cosmopolitan sociability in a transnational age. An introduction*[293]. Istotę kosmopolitycznego uspołecznienia, a właściwie zdolności do wchodzenia w relacje kosmopolityczne, ujmują jednak w sposób niezwykle ogólny. Warto zauważyć, że komponent socjalizacyjny w sytuacji kosmopolitycznej może mieć bardzo różny charakter i w różny sposób odnosić się do każdej z wymienionych w tekście kategorii, jak umiejętności komunikowania, zdolności wchodzenia w relacje, wyboru typu tych relacji, ale także treści, ku jakim mają one prowadzić, a to oznacza także stosunek do dziedzictwa kulturowego i budowanej na nim tożsamości.

Na bardziej analityczne potraktowanie owej zdolności wchodzenia w relacje społeczne o charakterze kosmopolitycznym pozwala przywoływana wielokrotnie wielopoziomowa teoria rzeczywistości kulturowej i procesów komunikacyjnych.

---

[292] U. Beck, *The Cosmopolitan Perspective. Sociology of the Second Age of Modernity*, „British Journal of Sociology" 2000, vol. 51, no. 1, s. 79–105; idem, *Cosmopolitan society and its enemies*, „Theory, Culture and Society" 2002, vol. 19, no. 1–2, s. 17–44.

[293] N.G. Schiller, T. Darieva, S. Gruner-Domic, *Defining cosmopolitan sociability in a transnational age. An introduction*, „Ethnic and Racial Studies" 2011, vol. 34, no. 3, s. 399–418.

Widać wówczas wyraźnie różnorodność funkcjonalną i rozwojową procesów socjalizacji kosmopolitycznej i tworzonych przez nią zdolności. Na poziomie automatyzmów funkcjonalnych jest to bezrefleksyjne, schematyczne i niemal nawykowe wprowadzanie człowieka w świat postaw pozbawionych kulturowych waloryzacji lub poddających je relatywizacji. Tak wykształcona dyspozycja, kompetencja i umiejętność ukierunkowana jest nie tyle na poszukiwanie inkluzywności i otwartości, ile niejako programowego dystansu do wartości rdzennych poszczególnych kultur, zamykając często drogę do rozumienia ich specyfiki. Jest to faktycznie rodzaj zablokowania zdolności do komunikowania dziedzictwa ze względu na przydawanie mu niewielkiego znaczenia w relacjach międzykulturowych i motywacji leżących u ich podstaw. W praktyce edukacyjnej i wychowawczej jest to rodzaj habitusu o charakterze niemal zwyczajowym, który pozwala postrzegać, a nawet akceptować różnice kulturowe, ale eliminuje ich wpływ na realny bieg życia, szczególnie wtedy, gdyby miały być w jakikolwiek sposób dysfunkcjonalne. Poziom ambiwalencji i ambitendencji, czyli dezintegracji jednopoziomowej, jest z kolei typowym obrazem zagubienia, wzajemnego znoszenia się wzorów relacji o nieuporządkowanym, chaotycznym charakterze, które blokują zdolności uczestniczenia w jakiejkolwiek kulturze w jej bardziej rozwiniętych formach. Dopiero kolejny, prorozwojowy, poziom komunikowania i relacji międzykulturowych pozwala w sensie diagnostycznym na rozpoznanie, a w sensie modelowym na poszukiwanie uzdolnień społecznych, które w sytuacji wielości kultur tworzą relacje pozwalające nie tylko je dostrzegać, ale mieć rozumiejący dostęp do świata ich wartości. Taki typ uzdolnień i powiązany z nimi rodzaj kosmopolityzmu pomniejsza ograniczenia poprzednich i uwrażliwia na kompetencje, które mają charakter transgresyjny[294], nie eliminując przy tym postawy szacunku i otwartości na dziedzictwo i „głębsze" pokłady każdej z kultur. Wbrew pozorom nie każdy rodzaj kosmopolityzmu cechuje się postawą tolerancji i uznania praw kulturowych grup w mozaice globalnego i transnarodowego wymieszania.

Zarówno więc zespół uzdolnień do tworzenia relacji z przedstawicielami innych kultur w środowisku ich interakcji i przenikania (*cosmopolitan sociability*), jak i sam kosmopolityzm powinien uświadamiać wielość kultur, ich zróżnicowane dziedzictwo oraz możliwość odkrywania wartości istotnych w życiu każdej z kultur w uniwersum i dorobku wielu innych. Powołując się na typologię kosmopolityzmu, jaką zaproponowali Vercovec i Cohen, byłby to cenny rodzaj filozofii, światopoglądu, postawy, dyspozycji i kompetencji, a tak praktykowany

[294] D. Harvey, *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*, Columbia University Press, New York 2009.

kosmopolityzm byłby twórczą drogą do wychodzenia poza środowiskowe i mentalne partykularyzmy. W praktyce jest jednak nieco inaczej. Nieumiejętność refleksyjnego i twórczego stosunku do dziedzictwa kulturowego zarówno własnej, jak i innych kultur oraz brak kompetencji do komunikowania ich dorobku w połączeniu z brakiem postaw dialogicznych prowadzi poprzez rozmaite postawy kulturowego dystansu – a nawet swoistego „wydziedziczania" – do eliminacji trudnej pracy analitycznej, nie mówiąc już o perspektywie wychowawczej. Ta ostatnia „topiona" jest współcześnie w ogólniejszej i unikającej wykładni aksjologicznej perspektywie edukacyjnej. Jest to wówczas faktyczna ucieczka od wolności oraz odpowiedzialności w kierunku dyspozycji zupełnie niedialogicznych, dla których podmiotowość konkretnych wspólnot kulturowych wydaje się aksjologiczną konkurencją. W konsekwencji indyferentyzm postaw może prowadzić do wyeliminowania bogactwa kultur narodowych, a nawet regionalnych, z obszaru dyskursu społecznego. Niestety nader często wiedzie to do również konsekwentnego dyskredytowania wspomnianego w Deklaracji ONZ prawa do uczestnictwa kulturowego w posiadanym przez konkretną społeczność dziedzictwie. Opisując ten typ strategii i postawy w stosunku do europejskiego dziedzictwa kulturowego, współczesny socjolog problematyki multikulturalizmu, Mathieu Bock-Côté pisze:

> (...) efektem procesu konstrukcji europejskiej ma być nie polityczne ukonstytuowanie się pewnego tworu historycznego, lecz usunięcie historii z fundamentów Europy, która ma odtąd wynajdywać się na nowo, będąc czymś w rodzaju prototypu zglobalizowanej ludzkości. Unia Europejska miałaby być pierwszym modelem ponowoczesnej wspólnoty politycznej obalającej mit suwerenności, a zwłaszcza suwerenności narodowej, który blokuje jakoby powołanie do życia nowych tworów politycznych lepiej dostosowanych do radzenia sobie ze złożonością współczesnego świata. Nowoczesna suwerenność nie pasuje jakoby do ponowoczesnego świata mniej skupionego na tożsamościach historycznych[295].

[295] M. Bock-Côté, *Multikulturalizm jako religia polityczna*, tłum. M. Chojnacki, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2017, s. 238. W tej samej pracy Autor pisze: „(...) odrzucenie cywilizacji europejskiej jako historycznego substratu, stanowiącego punkt wyjścia procesu konstytuowania się Europy, dokonuje się oczywiście poprzez krytykę narodów, w szczególny jednak sposób wyraziło się ono w kontrowersji wokół uznania chrześcijańskich korzeni Europy. Gdy próbowano umieścić w traktacie konstytucyjnym z roku 2005 nawiązanie do chrześcijańskich korzeni Europy, byliśmy świadkami oburzenia, które – poza odniesieniami do świeckości – wyrażało przede wszystkim sprzeciw wobec partykularyzacji europeizmu poprzez wiązanie go z jakąś konkretną cywilizacją i wobec spychania islamu na drugorzędną pozycję", s. 246, i dalej: „Są nawet wypowiedzi, że islam jest szansą dla Europy, gdyż otwiera ją na

Z wielu względów wydaje się też, że nie zawsze najlepszą drogą do kosmopolitycznych projektów politycznych, kulturowych i tożsamościowych jest preferowanie opisanej przez Vertoveca super-różnorodności. Relatywizuje ona i w konsekwencji likwiduje supremację kultur narodowych wraz z ich historycznym „obciążeniem", ale niekoniecznie buduje twórcze podstawy ich interakcji. Społeczności wielokulturowe dalekie są bowiem od automatycznego konstruowania modeli zrównoważonego rozwoju i społecznej spójności. Ustawicznie migrujące mniejszości, jak i ich potrzeby osiedleńcze generują niespotykane do tej pory problemy relacji kulturowych, które same przez się nie znajdą „naturalnego" rozwiązania, podobnie jak samo stwierdzenie ich istnienia, a ilość mnożących się napięć, szczególnie w sytuacji oporu wobec perspektywy inkulturacji, przerasta zdolności systemów negocjacyjnych najbardziej rozwiniętych państw świata. Przywołany wcześniej Vertovec wymienia kilka obszarów, na które narastający poziom zróżnicowań etnicznych i kulturowych wywiera coraz większe piętno. Są to:

– nowe przejawy nierówności i uprzedzeń społecznych,
– nowe wzory osiedlania,
– nowe sposoby doświadczania przestrzeni społecznej, szczególnie przestrzeni miejskich i kontaktów etnicznych,
– nowe formy kosmopolityzmu i przenikania kultur,
– nowe formy i kierunki migracji wtórnej,
– mało znane pola transnacjonalizacji, ale i integracji,
– innowacje metodologiczne i badawcze,
– nowe wyzwania w polityce badawczej, organizacji społeczności lokalnych i usług publicznych[296].

Narastające konflikty i dystanse budzą poważne wątpliwości, czy zjawiska te istotnie mają charakter kosmopolityczny. Każdy „kosmos" zakłada istnienie regulujących go praw, powtarzalność, a nawet przewidywalność zjawisk. Tymczasem „super-różnorodność" bynajmniej nie stwarza samoczynnego rozwoju jakichkolwiek kompetencji, nie buduje wzajemnej tolerancji, a swoich członków nie pozbawia poczucia przywiązania do wartości dla nich fundamentalnych, wraz z potrzebą zachowania godności. Realistyczny opis narastającej różnorodności

multikulturalizm, konieczny do dekonstrukcji państw narodowych i do stworzenia globalnej wspólnoty politycznej, skoro tożsamości chcą pozbyć się ram narodowych", s. 249.

[296] S. Vertovec, *Super-diversity and its implications*, „Ethnic and Racial Studies", 2007, vol. 30, s. 1024–1054. Por. idem, *Towards post-multiculturalism? Changing communities, conditions and context of diversity*, „International Social Science Journal" 2010, vol. 61, no. 199, s. 83–95.

jest niezbędny. Nie może on także pozostawać bez propozycji działań stanowiących równie realistyczną odpowiedź, która wolna jest od założeń ideologicznych. Nader często musi ona oznaczać podejmowanie działań edukacyjnych, moderujących i integrujących, czasami jednak także działań restrykcyjnych, ograniczających zaborcze praktyki oraz postawy konkretnych grup zarówno większościowych, jak i mniejszościowych.

Niewątpliwie rosną w tej sytuacji wspomniane na początku pracy umiejętności rozumiejącego postrzegania, ale i komunikowania dziedzictwa każdej z tych grup, zanim ulegnie ono rozpłynięciu w komercyjnie nastawionej kulturze masowej społeczeństw super-nowoczesnych. W wielu środowiskach droga znalezienia równowagi społecznej musi być wręcz odwrotna i uznawać prawa kulturowe, a to oznacza prawa do narodowości i etniczności poszczególnych osób, mniejszości, ale i większości kulturowej na konkretnym terenie osiedlenia w oparciu o otwarty i zrównoważony model współistnienia.

Prawa kulturowe, które w wersji angielskiej Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka określone zostały jako „cultural rights", a więc ponownie znacznie szerzej niż w przekładzie polskim, jako „prawa kulturalne" bezpośrednio wskazuje „Artykuł 22":

> Każdy człowiek jako członek społeczeństwa ma prawo do zabezpieczenia społecznego i jest upoważniony, dzięki wysiłkowi narodowemu i współpracy międzynarodowej (...) do korzystania z praw ekonomicznych, socjalnych i kulturalnych, nieodzownych dla jego godności i swobodnego rozwoju jego osobowości.

Najbardziej dobitnie ponadindywidualne aspekty praw człowieka, bezpośrednio wiążąc je jednak z obowiązkami, a więc stawiając problem odpowiedzialności, ujęte są w „Artykule 29":

> 1. Każdy człowiek ma obowiązki wobec społeczności, w której to jedynie jest możliwy swobodny i pełny rozwój jego osobowości.
> 2. W korzystaniu ze swych praw i wolności każdy człowiek podlega jedynie takim ograniczeniom, które są ustalone przez prawo wyłącznie w celu zapewnienia odpowiedniego uznania i poszanowania praw i wolności innych oraz w celu uczynienia zadość słusznym wymogom moralności (...).

Wszystkie wymienione fragmenty Deklaracji, podobnie jak wiele innych wersji deklaracji praw człowieka do bezpieczeństwa, edukacji i bezpośrednio już opisywanych praw kulturowych, wskazują, iż człowiek ma prawo do życia i rozwoju w społeczności, ale także do społeczności szczególnego rodzaju, jakimi są wspólnoty kulturowe o charakterze narodowym. Od razu powstaje oczywiście

pytanie o rodzaj wspólnot narodowych i uzasadniona obawa, czy nie są to wspólnoty cechujące się nacjonalizmem oraz wszystkimi wynikającymi z niego ograniczeniami. Nie ma jednak powodów, aby nie respektować wielopoziomowego charakteru wspólnot narodowych[297], a wręcz nie animować prorozwojowych poziomów ich istnienia, które stanowią nie tylko teoretyczny, ale także realnie funkcjonujący wymiar doświadczenia kulturowego, etycznego i aksjologicznego wielu grup w najbardziej nawet „rozwiniętych", a więc nie tylko tradycyjnych formach społeczeństw współczesnych. Prawa kulturowe zawierają więc potencjał przekraczający automatyzmy socjalizacyjne i – mniej lub bardziej pośrednio, ale jednoznacznie – eksponują prawo do kulturowej tożsamości. W ujęciu interakcyjnym jest to prawo do jej świadomego wybierania, modyfikowania, refleksyjnego kultywowania i komunikowania, a więc także do patriotyzmu, który na tej tożsamości wyrasta i który jest jej emanacją, nie myląc go z szowinizmem dalekim od prorozwojowej dynamiki doświadczania wspólnoty[298].

Aby dostrzec źródła owej dynamiki, należy ponownie przywołać charakteryzowane wcześniej typy redukcjonizmu aksjologicznego, które wymagają zdecydowanego przekroczenia, i ponowne wyeksponowanie kreatywnych walorów logotwórczych dynamizmów kultury. Zawarte w nich „wektory sensu" nadają prawom kulturowym egzystencjalną podstawę, która sprawia, iż sięga ona do bardzo wielu obszarów i poziomów aktywności i umiejętności ludzi. To one różnicują rzeczywistość zbiorowości, społeczności oraz różnych form wspólnoty, zasadniczo poprzez rodzaj tworzących ją więzi, prowadząc jednocześnie do odmiennego rozumienia dziedzictwa kulturowego.

Władysław Stróżewski wyróżnił sześć płaszczyzn problematyki sensu, co ma zasadnicze znaczenie w zdolności odczytywania i komunikowania praw kulturowych: semantyczną, fenomenologiczną (noetyczną i intencjonalną), ontologiczną, ontyczną, aksjologiczną i metafizyczną[299]. Co ciekawe, płaszczyzna ontyczna, a więc sens istniejący niejako w samej rzeczywistości – niezależnie od umiejętności postrzegania go przez ludzi – zawsze powinien, według Stróżewskiego, docierać i być odczytywany przez gotowego na jego rozumienie człowieka. Owa gotowość wyraża się w zdolności naszego umysłu, charakteru oraz naszej woli i wrażliwości do: po pierwsze, rozpoznawania *idei* rzeczy, po drugie,

---

297 L. Korporowicz, *Przemiany kultury narodowej w świetle teorii dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego*, „Polska Myśl Pedagogiczna" 2018, nr 4, s. 191–208.

298 L. Korporowicz, *Patriotyzm jako prawo człowieka*, [w:] *Od tożsamości do patriotyzmu*, red. H. Skorowski, Fundacja Instytut Balticum, Łeba 2019, *Pogranicza*, t. 4, s. 115–130.

299 W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Wydawnictwo „Znak", Kraków 1994, s. 425.

umiejętności pytania o nią, i po trzecie, zdolności odkrywania konkretnych struktur rzeczywistości, pozwalających na to pytanie odpowiedzieć[300].

Trzy wymienione powyżej umiejętności człowieka (umysłu, charakteru i woli) to w istocie jego antropologiczna charakterystyka, która określa warunki rozpoznawania sensu i znaczenia dziedzictwa, następnie jego wartości, a w końcu motywacji dzielenia się nim, komunikowania i sposobu wykorzystania. Umiejętności te mogą się jednak kształtować w sposób dalece zróżnicowany, rozwijać albo degradować przestrzeń aksjologiczną i interakcyjną w opisanych wcześniej modelach relacji międzykulturowych. Z tych to powodów wiele kategorii, ale i realnych doświadczeń oraz kompetencji kulturowych czy komunikacyjnych, może w ogóle nie zaistnieć lub być całkowicie zmarginalizowanych.

W ujęciu Stróżewskiego fundamentalne znaczenie ma w tych wszystkich procesach sprawczość, podmiotowość oraz kreatywna siła jaźni kulturowej. Bez tych przymiotów nie tylko tożsamość i dziedzictwo, ale także prawdziwie rozwinięta wspólnota, w tym narodowa oraz związane z nimi charakterystyki postaw społecznych jak patriotyzm, odpowiedzialność i dialogiczność nie staną się elementem ani postrzegania, ani doświadczania. Nie pojawi się także bardzo ważny komponent komunikowania dziedzictwa, który w koncepcji Stróżewskiego jest pierwszym elementem gotowości rozpoznawania jego sensu, którym jest zdolność jego rozumienia. Jeśli wymienione wcześniej umiejętności nie zdołają ich rozpoznać, tracimy możliwości praktycznej realizacji samej istoty praw człowieka w jego segmencie praw kulturowych oraz wszystkich ich przymiotów, które jednocześnie znikają, ale w równym stopniu stają się przedmiotem silnie wyrażanych oczekiwań.

Każdy rodzaj dziedzictwa kulturowego konkretnej wspólnoty zawiera w sobie możliwość odkrywania zawartego w nim sensu. Jednakże inaczej będzie on poszukiwany i inaczej definiowany w zależności od konkretnych doświadczeń poszczególnych osób czy grup i wyznawanych przez nie wartości. Tak czy inaczej, nie daje się on sprowadzić do utylitarnego konstruowania i manipulowania jego medialnym czy też politycznym wizerunkiem. Dalej Stróżewski pisze:

> Uchwycenie istoty rzeczy zależy od ujęcia jej jako takiej [wszystkie podkr. – W.S.]. Wynika z tego, że rzecz może być odsłaniana nie jako taka, lecz jako „jakaś". Wszystko zależy nie tylko od własnych cech rzeczy, ale i od tego, na które z nich zwrócimy uwagę. (...) Platon odpowiadał, że warunkiem niezbędnym są tu idee, które są nam w jakiś sposób poznawczo dostępne. (...) Kant odpowiadał, że

[300] *Ibidem*, s. 432.

> warunkiem są tu określone formy i kategorie aprioryczne, a także tzw. idee regulatywne, decydujące o jedności naszego doświadczenia rzeczywistości. (...)
> Każde z tych rozwiązań przyjmuje, że sens ontologiczny jest wynikiem współkonstytucji (przedmiot–podmiot), ale że zarazem ostateczny czynnik sensotwórczy jest czymś zarówno apriorycznym, jak i odkrywanym[301].

W zadziwiająco aktualny sposób słowa te podnoszą najistotniejsze pytania, które w wielkiej mierze mieszczą się w problematyce praw kulturowych będących wynikiem ładu aksjonormatywnego w relacjach międzyludzkich, międzykulturowych i międzypaństwowych czy w końcu w aksjologii komunikowania. Co istotne, stanowią też twórcze odniesienie do egzystencjalnych podstaw koncepcji rozwoju zrównoważonego społeczeństw wielokulturowych i wielonarodowych, międzykulturowych i transnarodowych, w których problem zachowania, modyfikacji, dzielenia się, integracji i komunikowania dziedzictwa kulturowego coraz silniej wiąże się z zagadnieniem bezpieczeństwa kulturowego. Gdyby powiązać je z problematyką prawa narodów, okaże się, że nie jest ono niczym nowym, wymaga wszak analitycznego rozpoznania i szerszej interpretacji.

Eliminowanie czy też aksjologiczna redukcja poszukiwania istotnego sensu dziedzictwa z doświadczeń obecnych w wymiarze osobowym i wspólnotowym oraz pozbawianie ludzi prawa do wykorzystania tego typu doświadczeń w obszarach odkrywania i budowania tożsamości kulturowej byłoby oznaką daleko posuniętej dehumanizacji[302]. Jak stwierdza Deklaracja Praw Kulturowych z Fryburga (Cultural Rights, Fribourg Declaration) opracowana w 2007 roku przez zintegrowany zespół badawczy[303] w Obserwatorium Różnorodności i Praw Kulturowych przy Interdyscyplinarnym Instytucie Etyki i Praw Człowieka szwajcarskiego Uniwersytetu we Fryburgu, redukcja taka stanowiłaby okrojenie istotnej części człowieczeństwa, jaka znana jest ludzkości niezależnie od różnorodności

---

[301] *Ibidem*.

[302] L. Korporowicz, *Podmiotowość i prawa narodów w dyskursie wartości i postaw*, „Perspektywy Kultury" 2023, nr 41/2, 2, s. 13–30.

[303] Taïeb Baccouche, Arab Institute of Human Rights and Universityof Tunis; Mylène Bidault, Universities of Paris and Geneva; Marco Borghi, University of Fribourg; Claude Dalbera, consultant, Ouagadougou; Emmanuel Decaux, University of Paris II; Mireille Delmas-Marty, Collège de France, Paris; Yvonne Donders, University of Amsterdam; Alfred Fernandez, OIDEL, Geneva; Pierre Imbert, former Director of Human Rights at the Council of Europe, Strasbourg; Jean-Bernard Marie, CNRS, University R. Schuman, Strasbourg; Patrice Meyer-Bisch University of Fribourg; Abdoulaye Sow, Université de Nouakchott; Victor Topanou, UNESCO Chair, University of Abomey Calavi, Cotonou.

sposobów jej kulturowego, religijnego i mentalnego ucieleśnienia[304]. Patriotyzm, widziany w znacznej części jako waloryzacja, ale nie partykularyzacja dziedzictwa kulturowego konkretnej grupy, która przekracza ograniczenia poziomu automatyzmów funkcjonalnych i negatywnych form dezintegracji, jest w tym ujęciu nie tylko prawem jednostki, ale i prawem wspólnoty. Poprzez postawy swoich członków buduje ona warunki swego trwania i rozwoju[305]. Deklaracja z Fryburga nie jest jednak zwykłym powtórzeniem wielu innych dokumentów, w których kategoria praw kulturowych, tożsamości i godności człowieka została wyraźnie wyartykułowana[306]. W tym sensie Deklaracja stanowi wykład bardzo szeroko pojętej koncepcji kultury, relacji międzykulturowych, ponadpartykularnych funkcji tożsamości kulturowej, społeczeństwa i edukacji, w jasny sposób przedstawiając także znaczenie dziedzictwa kulturowego w zróżnicowanym kulturowo świecie współczesnym. Jej motywy wyraża w Deklaracji aż osiem przesłanek, które są jednocześnie wskazaniem na jej teoretyczne odwołania[307]. Po pierwsze jest to więc odwołanie do omawianej już Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka roku 1948, jak również wspomnianych deklaracji późniejszych. Autorzy Deklaracji stwierdzają, iż osią centralną rozumienia praw człowieka i wynikających z nich praw kulturowych jest zasadnicza kategoria godności ludzkiej, przy założeniu bardzo różnorodnych form jej egzemplifikacji o dużej skali ich kulturowego zróżnicowania. Jej naruszenie, podobnie jak warunkowanych nią praw kulturowych, jest przyczyną konfliktów, napięć, a nawet wojen. Interesującą przesłanką jest założenie, iż prawa kulturowe odnoszą się nie tylko do mniejszości oraz ludności tubylczej, ale mają charakter znacznie bardziej uniwersalny, niż zwykło się uważać w dużej mierze z powodu ich zbyt partykularnego rozumienia. Respektowanie wynikających z nich zasad jest z kolei najlepszą formą prewencji przed wzajemną przemocą zarówno w relacjach międzyosobowych, jak i międzygrupowych.

---

[304] *Kulturelle Rechte. Freiburger Erklärung*, [on-line:] [https://www.unifr.ch/iiedh/assets/files/Declarations/Erklaerung-dt4.pdf] – 20 IX 2017.

[305] A. Porębski, *Jagiellonian Values in the Freiburg Declaration of Cultural Rights*, [w:] *Jagiellonian Ideas Towards Challenges...*, s. 53.

[306] Por. *Ibidem*, s. 57, są to: UNESCO Declaration on Cultural Diversity (2001), UNESCO Convention on the Protection of Intangible Cultural Heritage (2003), UNESCO Convention on the Protection and Promotion of Diversity in the Forms of Expression of Culture (2005), UN Declaration on the Rights of Indigenous People (2007)13. Por. także: M. Kania, *Prawa człowieka i prawa kulturowe. Zarys problematyki*, [w:] *Prawa człowieka w Ameryce Łacińskiej. Teoria i praktyka*, red. K. Derwich, M. Kania, Wolters Kluwer, Kraków 2014.

[307] *Cultural Rights. Fribourg Declaration*, s. 3, [on-line:] [declaration-en.doc (umn.edu)].

Z wielu względów interesująca jest sama struktura Deklaracji, która po zdefiniowaniu podstawowych pojęć przedstawia jednocześnie zasadnicze i rzadko kiedy systematycznie klasyfikowane obszary praw kulturowych. Mogą one stanowić bardzo zwartą propozycję obszarów komunikowania dziedzictwa kulturowego, jeśli potraktujemy je nie tyle przedmiotowo, ile interakcyjnie, tak jak proponuje niniejsza praca. Są to więc obszary:

1) tożsamości i dziedzictwa kulturowego (*identity and cultural heritage*),
2) odwołań do wspólnot kulturowych (*reference to cultural communities*),
3) dostępu i uczestnictwa w życiu kulturowym (*participation in cultural life*),
4) edukacji i szkoleń (*education and training*),
5) informacji i komunikacji (*information and communication*),
6) współpracy kulturowej (*cultural cooperation*),
7) zasad demokratycznego i społecznie odpowiedzialnego zarządzania (*principles of democratic governance*),
8) włączania w działania o charakterze gospodarczym (*integration into the economy*),
9) odpowiedzialności podmiotów w sferze działań publicznych (*responsibility of actors in the public sector*),
10) odpowiedzialności działań organizacji międzynarodowych (*responsibility of international organizations*).

Proponowana klasyfikacja nie ma jedynie charakteru opisowego. Jednoznacznie wskazuje na etyczne wymiary implementacji praw kulturowych poprzez wskazanie na element odpowiedzialności, jaki istnieje praktycznie w każdym z obszarów. Odwołanie się do wymiaru etycznego pozwala dostrzec nierozpoznawane często konsekwencje faktycznej „kondycji" praw kulturowych w pozornie odległych, choć powiązanych ze sobą obszarach, integrując je poprzez realizowane w nich wartości. Warto na nie wskazywać ze względu na częsty fakt ich ukrywania w codziennym porządku działań, często rutynowych i pozornie niemających wiele wspólnego z interakcyjną dynamiką komunikowania dziedzictwa kulturowego. Po raz kolejny ujawnia swą heurystyczną wartość przywołana wcześniej aksjologia komunikowania ze wskazaniem na prorozwojowe poziomy interakcji oraz dziedzictwa kulturowego. Co istotne, ujęcie to wyraża wartości bardzo bliskie stanowisku prezentowanemu przez Pawła Włodkowica. Jest ono, jak widać, rewitalizowane na początku naszego wieku w tym samym obszarze dbałości o fundamenty relacji między ludźmi, kulturami i społeczeństwami, które dokonują się zarówno „w", jak i „poprzez" kulturę, i które ma wspierać ludzkie prawo do komunikowania się.

W „Artykule drugim" Deklaracji, stwierdza się, że: „Termin «kultura» odnosi się do wartości, wierzeń, przekonań, języków, wiedzy i sztuki, tradycji, instytucji i sposobów życia, poprzez które osoba albo grupa wyraża swoje człowieczeństwo

i znaczenie, jakie nadaje swojej egzystencji oraz jej rozwojowi”[308]. Oznacza to, że prawo do kultury, a tym samym prawa kulturowe są w istocie prawem do człowieczeństwa, podobnie jak poprzez atrybuty człowieczeństwa należy rozumieć dziedzictwo kulturowe, którego komunikowanie jest sztuką jego rozpoznawania i doświadczania.

Z przedstawionym powyżej sposobem rozumienia kultury wiąże się konsekwentnie pojmowanie tożsamości kulturowej, która definiowana jest jako: „(...) suma wszystkich kulturowych odniesień, poprzez które osoba, indywidualnie albo w grupie wspólnie z jej uczestnikami, określa albo stanowi samą siebie, komunikuje się i chciałaby być rozpoznawana w jej godności”[309].

Niezwykle istotne z punktu widzenia omawianych wcześniej redukcjonizmów aksjologicznych jest wyraźne odejście od rozumienia tożsamości poprzez reprodukowane wzory zachowań, schematy poznawcze albo nawet identyfikacje z konkretnymi społecznościami. Tożsamość kulturowa jest więc rozumiana w Deklaracji jako coś znacznie więcej niż zautomatyzowany niemal proces funkcjonalnego etykietowania, który „przykleja” człowiekowi określoną „łatkę” osobniczego lub grupowego wizerunku. Nie taka jest funkcja tożsamości kulturowej w określaniu oraz stanowieniu siebie i o sobie. Ma ona wyrażać to, co osoba ludzka chce źródłowo ukonstytuować poprzez nieredukowalne poczucie swojej godności, a tożsamość kulturowa ma ją jedynie w tym wspomagać, ale nie determinować. Tożsamość kulturowa nie służy więc klasyfikowaniu i swoistemu naznaczaniu człowieka, działając jako zewnętrzny artefakt przynależności do grupy. Jest to w istocie niemal przewrócenie wielu socjologicznych koncepcji tożsamości kulturowej, a przynajmniej najczęściej spotykanych w socjologii jej przesocjalizowanych wersji, podobnie jak funkcji procesów komunikowania, które dalekie są od zwykłego przekazu.

Jeśli tożsamość kulturową w jej dynamicznym ujęciu uznać za część niematerialnego dziedzictwa – jako rezultat procesów kulturotwórczych – to w zaprezentowanym powyżej ujęciu rzutuje ona na rozumienie zarówno samego dziedzictwa, jak i dynamiki jego komunikowania. To pierwsze nie jest tylko sumą nagromadzonych faktów o materialnym i niematerialnym charakterze, ale w równej mierze uporządkowaną sekwencją przeżyć, odczuć i refleksji związanych z procesem

---

[308] „The term «culture» covers those values, beliefs, convictions, languages, knowledge and the arts, traditions, institutions and ways of life through which a person or a group expresses their humanity and the meaning they give to their existence and to their development”.

[309] „The expression «cultural identity» is understood as the sum of all cultural references through which a person, alone or in community with others, defines or constitutes oneself, communicates and wishes to be recognized in one’s dignity”.

ich doświadczania i dramatycznego często „stawania się", z udziałem czynnika podmiotowego. Dynamika tego procesu daleka jest od reprodukcji, a każde z tych doświadczeń nasycone jest poczuciem ich znaczenia w całokształcie egzystencji konkretnych osób i grup. Doświadczenia te nader często postrzegane są w perspektywie wartości wskazywanych przez twórców humanizmu krakowskiego, co ukazuje aksjologiczny wymiar dziedzictwa kulturowego oraz przenoszenie i równoległe aktywizowanie tych samych jego atrybutów w procesie komunikowania. Warto zauważyć, że brak rozwoju tego typu wewnętrznych potencjałów tożsamości i ich dynamicznego, przetwarzającego funkcjonowania może generować istotną barierę ograniczającą prawa do jego eksploracji, wykorzystania, ale także barierę praw do jego komunikowania.

5. Bariery i dysfunkcje komunikowania

Przyjmując założenie, że komunikowanie – w tym komunikowanie dziedzictwa kulturowego – jest częścią praw człowieka i praw kulturowych istotnych w kluczowych dla współczesnych społeczeństw staraniach o elementarny poziom spójności społecznej, umiejętność dzielenia się dorobkiem poszczególnych wspólnot i ich koegzystencji, fundamentalny staje się problem rozpoznania istniejących w tej mierze barier, dysfunkcji i pułapek. Świadomość pojawiających się tu zagrożeń jest w takim samym stopniu istotna jak świadomość rozwojowych funkcji dziedzictwa kulturowego. W intensywnej dynamice interakcji ludzi i kultur, jaka charakteryzuje czasy współczesne i z pewnością nasili się w przyszłości, umiejętność eliminowania i zapobiegania destrukcyjnym konsekwencjom barier komunikacyjnych będzie stanowić warunek społecznej odpowiedzialności zrównoważonych modeli rozwoju cywilizacyjnego na wszystkich możliwych poziomach. Nieumiejętność komunikowania dziedzictwa kulturowego i istniejące w tym obszarze bariery stanowić będą szczególnie dolegliwe hamulce w działaniach dla współczesnego świata absolutnie koniecznych. Są to animacje rozwoju kompetencji międzykulturowych, „budowanie mostów" ponad mnożącymi się różnicami o charakterze aksjologicznym oraz przedsięwzięcia integrujące na bazie szerzej pojmowanych wspólnot przy zachowaniu, a nie eliminacji, świadomie postrzeganych tożsamości i wartości każdej z nich. Dlatego warto powtórzyć jeszcze raz tezę wyrażoną w początkowej części książki, iż umiejętności i działania związane z komunikowaniem dziedzictwa na wszystkich jego szczeblach – zarówno w perspektywie wewnątrzkulturowej, jak i międzykulturowej – będą stanowić jeden z podstawowych czynników warunkujących potencjały rozwojowe współczesnego świata.

Skuteczne procesy komunikowania, we właściwym rozumieniu pojęcia, mogą decydować o dopełnianiu się wymiaru globalnego, regionalnego, narodowego, ale i lokalnego. W procesie tym konieczny jest rozwój kompetencji komunikacyjnych i międzykulturowych na szczeblu osobowości kulturowej ich przedstawicieli, jak również unikanie budowania wzorców działań społecznych na szczeblu grupowym i instytucjonalnym, które prowadzą do sytuacji blokowania interakcji kulturowych poprzez tworzenie negatywnego obrazu uczestniczących w nich wspólnot, w tym narodowych. Dyskredytacja ich rzeczywistych i potencjalnych funkcji poprzez eksponowanie negatywnego obrazu doświadczeń nie pozwala na uświadomienie i zwalczanie barier komunikacyjnych. Jednocześnie korporacyjna kultura instytucji ponadnarodowych wcześniej czy później musi zmienić swoje strategie asymilacyjne i unifikacyjne, biorąc przykład z polityki integracyjnej i międzykulturowej w obrębie organizacji i państw wielokulturowych, adaptujący się do wymogów koegzystencji odmiennych wobec siebie kultur.

Z drugiej strony, a więc patrząc na problem z perspektywy konkretnych wspólnot kulturowych, wiele wskazuje, iż kluczem do uruchomienia i skutecznej realizacji ich potencjałów będzie zdecydowane otwarcie i przebudowa zamkniętych konwencji mentalnych tożsamości lokalnych, grupowych czy organizacyjnych, nie mówiąc już o skłonnościach etnocentrycznych. Z tych powodów rozumienie podstawowego pojęcia komunikowania i komunikacji, jakie przyjęto w projekcie Jagiellońskich studiów kulturowych, wychodzi z sześciu założeń, których celem jest nie tylko uniknięcie konceptualnych barier w postrzeganiu potencjałów relacji pomiędzy kulturami, ale także wskazanie kierunków względnie owocnego ich rozpoznawania[310]. Każde ze sformułowanych poniżej założeń określa zarówno pozytywne, jak i negatywne możliwości zawarte w procesach komunikacyjnych, a ich interpretacja wskazuje na ewentualny rodzaj zagrożeń i barier, jakie mogą się pojawić w działaniach interakcyjnych, a więc także w komunikowaniu dziedzictwa.

- Założenie pierwsze: *Różnorodność jako wartość światowego dziedzictwa kultury*.

Wszystkie kultury są częścią wspólnego dziedzictwa o charakterze globalnym, które obrazuje wielość dróg jego rozwoju.

Niewątpliwą barierą, która może pojawić się już na początku działań komunikacyjnych, jest silnie, często nieświadomie zakorzenione przekonanie o wyjątkowości własnego dziedzictwa i postawa, którą nazwaliśmy „przedkopernikańską". Lokalizuje ona wszystko, co wydaje się ważne w doświadczeniu zarówno

[310] L. Korporowicz, *Jagiellonian Cultural Studies. Preface*, „Politeja" 2012, nr 1(20), s. 7–24; idem, *Jagiellońskie Studia Kulturowe jako projekt kulturoznawczy*, „Relacje Międzykulturowe" 2018, nr 1(3), s. 103–127.

osobowym, jak i zespołowym, w samym centrum jedynie własnej przestrzeni kulturowej. Jest to jednak coś więcej niż etnocentryczna „grawitacja" rzeczywistości kulturowej ku temu, co wydaje się dobre i znane, jest to zaciemnianie obrazu świata zewnętrznego, który nie tylko jest „gorszy", ale istnieje jedynie jako tło dla kultury własnej i nie może być z tej racji partnerem w liczącej się wymianie, w dzieleniu się istotnymi wartościami kultury. Zamyka to możliwość tak istotnego w koncepcji Włodkowica łączenia wymiaru partykularnego i uniwersalnego w postrzeganiu możliwości rozwojowych zarówno kultury własnej, jak i jej relacji z innymi. Moderowanie tych dwóch wymiarów stwarza bowiem szansę na ubogacenie i odkrywanie rzeczywistości kulturowej o wartości leżące poza horyzontem każdej realnie istniejącej wspólnoty, która jest tylko jedną z wielu wariantów, jaki został „wybrany" z wachlarza nieograniczonych praktycznie możliwości.

- Założenie drugie: *Osobowe doświadczenie kultury własnej źródłem empatii kulturowej w stosunku do kultur obcych*.

Dzielenie się dziedzictwem kulturowym musi być poprzedzone rozpoznaniem treści dziedzictwa kultur rodzimych, lokalnych i „własnych". Respekt do innych kultur jest niemożliwy bez szacunku do kultury własnej oraz jej wartości rdzennych jako źródła zdolności do kulturowej empatii i uczenia się.

Nie istnieje skuteczna forma komunikacji, jeśli nie opiera się o niezbędny poziom motywacji, woli pokonywania trudności i przełamywania barier. Motywacja wyrasta wszak na głęboko uwewnętrznionym przeświadczeniu, iż to, co może być przedmiotem interakcyjnej wymiany, jest wartością, o którą warto zabiegać, która stanowi ważny element życia indywidualnego i zespołowego, i która może być ważnym wsparciem w jego rozwoju. Aby przekonanie to mogło odegrać istotną rolę w działaniach interakcyjnych, musi być zbudowane na autentycznych, osobistych i bardzo własnych doświadczeniach. Tylko wówczas może ono stać się podstawą do wyobrażenia doświadczeń analogicznych w życiu innych ludzi. Brak takiego odniesienia może stanowić poważną barierę komunikacyjną, gdyż nie może odwołać się do wyobrażeń, przeżyć, ale także emocji i uczuć, w tym wrażliwości związanych z odbiorem elementów dziedzictwa kulturowego tak własnej, jak i innych grup. Nie mają one bazy egzystencjalnej, a więc są całkowicie fikcyjne, niezrozumiałe i nieobecne w przestrzeni aksjologicznej prób komunikacyjnych w procesie wzajemnego postrzegania, a następnie rozumienia i oceny ich uczestników. Brak własnego „kapitału" symbolicznego, szczególnie w połączeniu z brakiem umiejętności jego odczytania, może się okazać empatyczną pustką, a więc brakiem płaszczyzny odniesienia w „ruchu" ku doświadczeniom innych ludzi i kultur.

- Założenie trzecie: *Rosnące znaczenie i potrzeba kompetencji międzykulturowej*.

Kultury współczesne wchodzą w dynamiczną sieć powiązań wymagającą kompetencji między-kulturowych i wyobraźni kulturowej, dzięki której ludzie i kultury stanowią wartość, a nie zasób i obiekt.

Nie bez powodu już na początku niniejszej pracy istota procesu komunikowania zdefiniowana została przez sześć jej atrybutów określających komponenty pojęcia interakcji: wzajemność, wymianę, współzależność, podmiotowość, intencjonalność i sprawczość. Umiejętność podejmowania działań komunikacyjnych wkomponowana została w znacznie szerzej pojętą zdolność rozpoznawania, uczestniczenia i tworzenia kultury, a nawet jeszcze szerzej w umiejętność twórczej obecności w relacjach pomiędzy kulturami. Kompetencja komunikacyjna jako element kompetencji kulturowej i międzykulturowej nie jest jednak wyuczonym schematem przekazu i odbioru treści. Komunikowanie dziedzictwa kulturowego nie może bowiem opierać się na pozbawionych podmiotowości, a więc i godności, bezrefleksyjnych procedurach wyłącznie powielania i transmisji jego elementów pomiędzy generacjami, wspólnotami lub organizacjami. Barierą w aktywizowaniu procesów o charakterze interaktywnym, które są ukierunkowane na konkretne cele i respektują zarówno prawa człowieka, jak i prawa kulturowe jest niedojrzała forma kompetencji międzykulturowych jego uczestników, również instytucjonalnych[311]. Jej niedojrzałość może wynikać z braku elementów transgresyjnych i twórczych. Są oni uwikłani w coraz bardziej technologicznie, rynkowo i ideologicznie warunkowane systemy sterowania społecznego. To one generują wspomniane wcześniej redukcje aksjologiczne, sprawiając, iż samo dziedzictwo traci swój autoteliczny, a zyskuje eklektyczny – często chaotyczny, a nawet instrumentalny – charakter, pozbawiając ich uczestników nie tylko sprawstwa, ale i godności.

- Założenie czwarte: *Kultura jako „sumienie" cywilizacji*.

Różnorodność kulturowa generuje potrzebę widzenia godności i unikalności każdej z kultur w poczuciu „bezpieczeństwa ontologicznego" (A. Giddens) dotyczącego sposobu i treści ich istnienia, szczególnie w dobie rozwoju cywilizacji technicznej oraz jej wielorakich redukcji.

Dziedzictwo kulturowe klasyfikowane jest na wiele różnych sposobów. Przy całym uproszczeniu najbardziej popularne pozostaje odróżnienie dziedzictwa

---

311 J. Nikitorowicz, *Edukacja międzykulturowa w kontekście dylematów integracji imigrantów w warunkach wielokulturowości*, [w:] *Edukacja międzykulturowa w Polsce wobec nowych wyzwań*, red. A. Paszko, Stowarzyszenie Willa Decjusza, Kraków 2011, s. 11–31; M. Banaszkiewicz, *Dialog międzykulturowy w turystyce. Przypadek polsko-rosyjski*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.

materialnego i niematerialnego, choć swoistym mostem łączącym sposoby ich istnienia jest pojęcie kultury symbolicznej. Wskazuje ono materialne nośniki znaczeń, a więc na synergię tych dwóch typów kulturowego dorobku człowieka. Gdyby jednak pójść za wskazówkami Alfreda Webera, Stanisława Ossowskiego i Antoniny Kłoskowskiej w kierunku zawężającego rozumienia kultury jako sfery znaczeń i wartości o charakterze nieinstrumentalnym, i odróżnić je od instrumentalnego typu działań w sferze cywilizacji, niematerialne dziedzictwo kulturowe mogłoby być widziane jako obszar dokonań i wartości angażujących moralną ocenę sposobu ich istnienia. Doświadczanie normatywnego aspektu ich realizacji można uznać za rodzaj kulturowego „sumienia", typowo ludzkiego poczucia potrzeby respektowania ich wartości autotelicznych na drodze do wszechstronnego rozwoju wspólnot. Argumentację taką znajdujemy w jednym z zapomnianych, ale najwybitniejszych i ponadczasowych dzieł socjologii polskiej, jakim jest pełen kunsztu intelektualnego esej napisany przez Ossowskiego w połowie ubiegłego wieku i zatytułowany *Ku nowej kulturze*. Pisze w nim:

> Jeden z socjologów niemieckich – a przywołuje tu Alfreda Webera[312] – zastanawiając się nad pojęciem kultury i pojęciem cywilizacji, zaproponował jako kryterium rozróżnienia tych dwóch dziedzin właśnie sprawę podlegania lub niepodlegania postępowi. Cywilizacja objęłaby to wszystko, co postępowi podlega; kultura – te dziedziny życia społecznego, które – według autora – postępowi nie podlegają. W zakresie cywilizacji znalazłaby się technika i nauka, w zakresie kultury – moralność. Niektóre dziedziny trzeba by zapewne rozdwoić[313].

Nieco wcześniej Ossowski buduje w sposób całkowicie własny znacznie bardziej przekonujące argumenty, które ukazują względność, nieadekwatność, a nawet swoistą obłudę kategorii „postępu", szczególnie gdy dotyczą sfery kultury:

> Zaczęto się orientować, że zagadnienie postępu jest znacznie bardziej skomplikowane, że obserwacje dotyczące procesów w jednej dziedzinie życia zbiorowego, np. w dziedzinie techniki produkcji, nie dają się uogólniać na inne dziedziny. (...) np. w dziedzinie moralności – a skale te nie mają żadnej wspólnej miary (...) nie mamy powodów twierdzić, że postępowi podległa moralność społeczna pomiędzy epoką Peryklesa a okresem ostatniej wojny europejskiej, czy też między moralnością społeczeństw średniowiecznych i moralnością czasów pani Dulskiej. A jeśli potrafimy się uwolnić od przesądów swego środowiska, jeżeli potrafimy oddzielić

[312] A. Weber, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, Leiden 1935.

[313] S. Ossowski, *Ku nowej kulturze*, *Dzieła*, t. III, *Z zagadnień psychologii społecznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967, s. 175.

> konwencjonalną formę czynów od ich istotnych funkcji społecznych, to nie będzie nas stać na odwagę głoszenia wyższości moralnej naszego społeczeństwa w stosunku do tej czy innej społeczności Indian czerwonoskórych, Eskimosów, Malajów czy Melanezyjczyków. I to nawet z punktu widzenia najogólniejszych zasad chrześcijańskiej europejskiej moralności. (...) Dzisiejszy Europejczyk zdaje sobie sprawę, że (...) nie daje gwarancji doskonalenia się ludzkich osobowości i kultury współżycia[314].

W podobny sposób stanowisko Webera opisuje Antonina Kłoskowska w ostatnim wydaniu jednej ze swoich najbardziej systematycznych i syntetycznych prac *Socjologia kultury*. Warto przytoczyć stosowny cytat w odniesieniu do poglądów Webera:

> Alfred Weber, który ujmował kulturę we właściwym sensie jako bliską światu idei Platońskich, pisał wręcz: „Nasze kulturalne czucie i działanie nie ma w sobie nic z relatywizmu, pragnie bowiem tego, co wieczne. Ale wzniosłość, piękno, dobro i wszystko inne, co chcielibyśmy uczynić przy tym prawdą, nie jest niczym materialnym, raz na zawsze danym (...) jest diademem (...), którego zdobycie wypada w różnych epokach. Postępu tutaj z pewnością nie ma”[315]. Istnienie postępu uznaje Weber tylko w dziedzinie cywilizacji pełniącej funkcje instrumentalne i przez to w jego mniemaniu niższej od kultury[316].

Autoteliczny wymiar dziedzictwa doświadczany przez uczestników konkretnej kultury ma więc coś więcej niż komponent „postępu” i zasługuje na analizę w kategoriach bardziej uniwersalnych. Komponent ten jest na tyle swoisty, nieinstrumentalny, iż niezdolny jest do zamiany na jakiekolwiek doświadczenie innego typu, tworząc wartości rdzenne tożsamości kulturowej, trudne do zastąpienia, trudne do „parametryzacji” lub wymiany na wartości zastępcze, tak jak niezamienne są doświadczenia godności, wolności i honoru. Barierą w komunikowaniu tego typu dziedzictwa ponownie – jak w przypadku założenia poprzedniego – jest ich nieprzekładalność „gatunkowa” na doświadczenie ich pustki w przypadku osobowości kulturowej i kultur zdominowanych przez utylitarne i funkcjonalne potrzeby doraźnej adaptacji, przez wartości charakterystyczne dla społeczeństwa konceptualnego, rynkowego, o kosmopolitycznym profilu mentalności. Choć Ossowski pisał te słowa po doświadczeniu tragedii II wojny światowej, z pewnością możemy je odnieść do wielu całkiem współczesnych wojen

---

[314] *Ibidem*, s. 174–176.
[315] A. Weber, *Ideen zur Staats – und Kultursoziologie*, Braun, Karlsruhe 1927, s. 44–45.
[316] A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, s. 283.

i równie dramatycznej zagłady całych plemion, wspólnot Afryki, Azji i – niestety w znacznej mierze – także Europy, o czym z pewnością długo będą pamiętać narody doświadczające współczesnego ludobójstwa jak była Jugosławia, a obecnie Ukraina.

Powstaje oczywiście pytanie, czy kultura w rozumieniu nieinstrumentalnym, w której obszarze trudno mówić o „postępie", nie podlega żadnej formie rozwoju[317]. Odpowiedź nie musi być negatywna, wszystko bowiem zależy od rodzaju kryteriów, jakie wyznaczają charakter tego rozwoju. Kłoskowska w jednym z rozdziałów *Socjologii kultury* zatytułowanym *Kryteria rozwoju kultury symbolicznej* podejmuje szeroką analizę problemu, która współgra z opisanym wcześniej stanowiskiem Kazimierza Dąbrowskiego bazującym na jakościowych, w tym także empirycznie uchwytnych artefaktach poziomów rozwoju osobowego i osobowości człowieka, a więc znacznie bardziej analitycznie ujętym problemie. Kłoskowska poprzestaje wszak na bardziej abstrakcyjnie zdefiniowanym zagadnieniu:

> (...) należy podjąć próbę sformułowania ogólnego, syntetycznego kryterium rozwoju kultury. Można stwierdzić, ze rozwój kultury zachodzi, gdy w dostatecznie długich, następujących po sobie odcinkach czasu poszerza się zakres i wzrasta intensyfikacja aktywności kulturalnej, gdy wzrasta złożoność, zróżnicowanie treści kultury, zarazem zaś, gdy wśród faktycznie realizowanych treści wzrasta proporcja elementów, które zgodnie z oceną społecznie akceptowanych znawców reprezentują wyższy poziom kultury (...)[318].

Ów wyższy poziom kultury to działalność nacechowania wysokim symbolizmem i obecnością wartości autotelicznych. Z pewnością warto zwrócić uwagę na kryterium wzrostu intensyfikacji aktywności kulturalnej, złożoności i zróżnicowania treści kultury, które mają charakter wybitnie jakościowy i dają się wpisać w wyróżnione na bazie koncepcji Dąbrowskiego „poziomy". Kłoskowska sama zresztą używa tego pojęcia, nie dookreślając wszak ich charakterystyki. Pewną wskazówką jest interesująca z punktu widzenia problematyki komunikowania dziedzictwa kulturowego idea wzbogacania uniwersalizujących cech jego dorobku na przykładzie „nieparametrycznego" obszaru kultury, jakim jest sztuka. Kłoskowska pisze:

> Poszukując właściwego kryterium rozwoju w odniesieniu do sztuki, można stwierdzić, że rozwój w dziedzinie artystycznej nie polega na tym, iż kształtujące

[317] *Researching Society and Culture*, ed. C. Seale, Sage Publications, London 1999.
[318] A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, s. 300.

> się kolejno w ciągu dziejów wzory czy też „paradygmaty" estetyczne są coraz doskonalsze pod każdym względem, lecz na tym, że nie przemijają wraz z epoką swego powstania, ale sumują się w zasobie dostępnym potencjalnemu ludzkiemu doświadczeniu i aktom estetycznego odtworzenia, stanowiąc o stałym wzbogacaniu dziedzictwa narodowego, o dorobku ludzkości [podkr. – L.K.][319].

Elementy tak pojętego rozwoju możemy obserwować także poza obszarem sztuki, np. w zakresie zmian postrzegania, ale i respektowania fundamentalnych praw człowieka oraz ich komponentu w postaci praw kulturowych, odwołujących się – jak w pismach Pawła Włodkowica – do uniwersalistycznie pojmowanego prawa naturalnego, ale także wymienionych przez niego wartości prawa narodów i leżącej u ich podstaw fundamentalnej antropologii człowieczeństwa. Zmiany te warto bowiem dostrzegać, diagnozować, a nawet czynić przedmiotem świadomej polityki i edukacji. Z pewnością są one przywilejem tylko niektórych wspólnot, a prognozy są w tej mierze wysoce nieokreślone. Powstaje także pytanie, w jakim stopniu wartości autoteliczne będą respektowane w świecie hybrydalnym, który jest poddawany technicznym koniecznościom łączenia rzeczywistości realnej i wirtualnej. Pytanie to należy także odnieść do coraz bardziej widocznej agresywnej i być może nieuniknionej rzeczywistości posthumanistycznej. Już dzisiaj jednak widać, że refleksje Webera, Ossowskiego i Kłoskowskiej oraz dorobek humanizmu krakowskiego nie tracą na aktualności.

- Założenie piąte: *Rewitalizacja małych ojczyzn*.

Rosnące znaczenie komunikacji jako interakcji prowadzi do rewitalizacji kultur lokalnych z respektem dla ich godności, unikalności i znaczenia w tworzeniu ludzkich osobowości.

Procesy globalizacyjne, o czym obszerniej traktował rozdział pierwszy o globalnych czynnikach komunikowania, doprowadziły nie tylko do unifikacji, ale także dywersyfikacji kulturowej analizowanych w całej pracy interakcyjnych konsekwencjach wzmożonej relacji kultur. Jedną z takich konsekwencji jest rewitalizacja świadomości różnic kulturowych, ale jednocześnie ich podmiotów. Są nimi mniej lub bardziej mobilne wspólnoty oraz ich środowiska, często zapomniane, ale ciągle ważne społeczności lokalne, a więc małe ojczyzny. Niejednokrotnie stanowią one bardzo bogate zasoby dziedzictwa kulturowego. W dobie poszerzającej się przestrzeni komunikowania mogą wchodzić w relacje nie tylko z najbliższymi sąsiadami. Mogą, co wcale nie znaczy, że tak właśnie czynią. Powodów może być wiele. Po pierwsze, barierą mogą być zadawnione i tradycyjne animozje, długa tradycja walk, a nawet wzajemnych represji. Po drugie,

[319] *Ibidem*, s. 299.

w tworzonej centralistycznie mentalności globalnych struktur zarządzania mogą nie doceniać swych walorów, tożsamości i szans rozwojowych, jakie odsłaniają relacje poziome, uważnie kontrolowane przez organizacje działające w makroskali. Po trzecie, istniejące współcześnie wzory komunikowania dziedzictwa dalekie są od wspomnianego wcześniej łączenia tożsamości w mniejszej i większej skali, bez naruszania poczucia podmiotowości, co może się sprowadzać do ich alternatywnego, a nawet wykluczającego ujęcia.

- Założenie szóste: *Potrzeba edukacji międzykulturowej*.

Uczestnictwo w procesie komunikacji prowadzi do rosnącej potrzeby edukacji międzykulturowej, świadomej swojej misji i zasobów.

Komunikowanie dziedzictwa było i jest faktem, który istniał, istnieje i będzie istniał na przestrzeni wieków niezależnie od stopnia jego uświadomienia, konceptualizacji czy też intencjonalnie tworzonych umiejętności. Nie ulega jednak wątpliwości, że komunikowanie to może być przedmiotem pogłębionej refleksji, systematycznych przygotowań, a nawet wyspecjalizowanych kompetencji kształtowanych w wyspecjalizowanych ośrodkach akademickich i szkoleniowych. W sytuacji masowego nasilenia interakcji kultur zapotrzebowanie na umiejętności komunikacji międzykulturowej stanowiącej o realnych możliwościach komunikowania dziedzictwa kulturowego konkretnych podmiotów w codziennych sytuacjach życiowych, pracowniczych czy edukacyjnych, jest nieporównywalnie większe. Komunikacja ta, podobnie jak minimalny poziom wzajemnego rozumienia, nie jest możliwy bez odpowiedniego i metodycznego przygotowania do postrzegania, interpretacji, a czasem także empatii w zakresie sposobu przeżywania wartości rdzennych przez przedstawicieli odmiennego typu kultur. Rozwiązaniem musi być systemowo przygotowana edukacja międzykulturowa, która pozwoli z jednej strony umiejętnie rozpoznać i rozumieć tożsamość własną, z drugiej strony odczytywać znaczenia dziedzictwa innych kultur, szczególnie tych, które mogą być przedmiotem twórczego zainteresowania, a nawet inkorporacji. Ważną barierą komunikacji i edukacji międzykulturowej jest postrzeganie jej jako swoistej formy rozmywania tożsamości kulturowej poszczególnych grup i *de facto* działania na ich niekorzyść. W istocie wszystko zależy od tego, jak rozumie się komunikację, edukację i międzykulturowość. Zagrożenie powstaje wówczas, gdy edukacja nie jest formą odkrywania i rozwoju, a międzykulturowość pomostem umożliwiającym zrównoważone formy interakcji, lepszego poznawania wartości i praw każdej z kultur w ich historii, unikalności i wachlarzu stojących przez nimi wyzwań.

Wymienione wyżej założenia obrazują, jak szerokie jest pole zagrożeń pojawiających się współcześnie w procesach komunikowania dziedzictwa kulturowego w społeczeństwach coraz bardziej intensywnych relacji. Istnienie i sposób pojawiania się barier interakcyjnych był w istocie przedmiotem analizy w wielu

wcześniejszych partiach książki. Dlatego obszary ich systematyki wymienione poprzez odwołanie się do aksjomatycznych założeń Jagiellońskich studiów kulturowych mogą być poszerzone przez wykorzystanie omawianej wcześniej problematyki co najmniej trzech obszarów: zintegrowanej przestrzeni komunikowania, odmienności szczebla relacji międzykulturowych w ujęciu McQuaila oraz rozróżnienia i specyfikacji poziomów rozwoju psychokulturowego według Dąbrowskiego. Każdy z wymienionych obszarów w swoisty sposób dopowiada i wskazuje na nowe, potencjalne i realne redukcje wymienionych aksjomatów i powstające w wyniku tego bariery.

W pierwszym z wymienionych obszarów, a więc w zintegrowanej przestrzeni komunikowania, nowe bariery wynikają z obiektywnych, ale i subiektywnych komponentów nowej przestrzeni medialnej. Poprzez procesy wirtualizacji przestrzeń ta stworzyła silne napięcia w sferze bezpieczeństwa ontologicznego, traktując jej komponenty tak ważne jak np. terytorium, jak miejsca jedynie symboliczne, poza ich parametrami topograficznymi, poza kontekstem środowiskowym, „odcieleśniając" je w stopniu do tej pory nieznanym. Przestrzeń wirtualna, przenikając i wiążąc się z przestrzenią realną, tworzy z kolei przestrzeń hybrydalną. Stwarza ona wbrew pozorom nowe bariery kompetencyjne w swobodnym przemieszczaniu się z przestrzeni do przestrzeni.

Trzy z wymieniowych powyżej aksjomatycznych założeń procesów komunikowania dziedzictwa kulturowego nabierają w warunkach nowej przestrzeni kluczowego znaczenia także ze względu na zagrożenia: Są nimi: 1) potrzeba kształtowania kompetencji międzykulturowych, traktującego każdy z rodzajów przestrzeni jako swoistą kulturę i uwzględniającego odmienności mentalne uczestnictwa w ich zasobach, 2) powiązana z aksjomatem poprzednim potrzeba edukacji międzykulturowej obejmująca gotowość wykorzystania kompetencji międzykulturowych w sferze uczenia się postaw przekraczających znane standardy habitusu kulturowego, percepcji i sposobu ich wartościowania, 3) umiejętność rozpoznawania i rewitalizacji dziedzictwa kulturowego konkretnych społeczności lokalnych o specyficznym kontekście i historii, które znajdują swoje reprezentacje medialne. We wszystkich tych przypadkach siła mediów dysponuje ogromnym instrumentarium modelowania, a nawet swoistej przemocy zarówno w umacnianiu, dekompozycji, jak i transformacji wizerunku konkretnych kultur. Zważywszy na fakt wirtualizacji przestrzeni kulturowej, to medialnie programowany obraz konkretnych treści dziedzictwa będzie w coraz większym stopniu przejmował władzę nad rzeczywistym sposobem oraz efektem jego komunikowania. Jest to sytuacja bardzo poważnego zagrożenia praw do niesterowanego i podmiotowego zarządzania nie tylko semiotycznym, ale także aksjologicznym zasobem komunikowania w jego sześciu fundamentalnych atrybutach.

Zważywszy na fakt, iż rzeczywistość interakcyjna – w tym medialna – ma charakter wzorcotwórczy, preferowane wizerunki mogą się stać normatywnym odniesieniem kształtującym postawy oraz kompetencje komunikacyjne przedstawicieli poszczególnych kultur. Są one modelowane przez praktyki społeczne funkcjonalne wobec ukrytych często stosunków władzy i trudno weryfikowalne w zapośredniczonych kontaktach z dziedzictwem kulturowym tak własnej, jak i odmiennych grup społecznych. Jeśli poszerzenie przestrzeni komunikowania jest jednocześnie zabiegiem jej konstruowania, powstaje wiele pytań o to, kto jest realnym podmiotem tych działań. Jak funkcjonują dynamizmy formowania tożsamości? Jaki jest zakres umiejętności rozpoznawania, rozumienia i wartościowania konkretnych elementów dziedzictwa? W jakim stopniu uczestnicy tych procesów zdają sobie sprawę z nieświadomego wpływu, jakiemu ulegają wkomponowani w procedury i wymuszenia „architektury" nowej przestrzeni, określającej kanały i reguły poruszania się oraz korzystania z jej dobrodziejstw?

Postawione wyżej pytania w odmienny sposób odnoszą się do różnych szczebli procesów komunikowania. Te, które bazują na potencjałach o charakterze osobowym, a więc szczebel o charakterze intra- i interpersonalny, najbardziej eksponują aksjomat o kulturze jako „sumieniu" cywilizacji, a więc problem aksjologicznych redukcji wrażliwości i wyobraźni kulturowej człowieka cywilizacji współczesnej, szczególnie informacyjnej i konceptualnej. Ważnym „sprawcą" pojawiających się barier komunikacyjnych jest wysoki stopień uwewnętrzniania tego, co jest medialnym wizerunkiem świata. Bardzo konsekwentnie kształtuje on swoistą „bańkę mentalną", w jakiej funkcjonują uczestnicy kultury informacyjnej społeczeństwa sieci. Problem pogłębia się jednak ze względu na bardzo odmienne treści i odmienne wzory, jakie tworzą zawartość owych baniek w różnych konstelacjach, strukturach i fragmentach rzeczywistości społecznej, a w konsekwencji w społeczności odmiennych grup. Zderzające się „bańki" stanowią artefakt wojen informacyjnych, sprawiając, iż potencjał doświadczenia osobowego zostaje zamknięty we wnętrzu coraz szczelniejszych „klatek" sumienia, nie mając szans na okazanie swoich możliwości i dokonanie koniecznych transgresji. Zawartość owych „baniek" określa jednocześnie instrukcje definiowania dziedzictwa kulturowego, wartościując jego konkretne elementy jako pozytywne lub negatywne, jako zdolne lub niezdolne do wymiany i budowania własnej podmiotowości.

Szczebel grupowy, zawierający także relacje międzygrupowe, w sposób szczególny zwraca uwagę na wagę umiejętności postrzegania podmiotowości, a więc godności i sprawczości nie tylko osób, ale i grup. Są to małe, ale i duże ojczyzny stanowiące nie tyle obiekty, ile wartości wspólnego dziedzictwa kultur. Praktykowanie tej umiejętności napotyka jednak rozmaite bariery skutkujące brakiem symetrii ważnych kryteriów wzajemności, faktyczną dominacją

i marginalizowaniem wartości dziedzictwa kulturowego grup podporządkowanych. Nie zawsze są one uświadamiane, a odległe konsekwencje postaw etnocentrycznych i postkolonialnych stanowią ciągłą przyczynę reprodukcji kulturowego dystansu, a nawet wykluczenia. Przenosi się ono na kolejne dwa szczeble komunikowania o charakterze instytucjonalnym i globalnym, mnożąc systemowe bariery rozpoznawania i dzielenia się dziedzictwem kulturowym przywołanym w pierwszym z wymienionych założeń aksjomatycznych, mówiącym o wspólnotowej, a zarazem unikalnej wartości każdej z kultur. Jest ona jednak poważnie ograniczana w wyniku strukturalnych podziałów stosunków władzy w wymiarze globalnym i regionalnym. Z pewnością jeszcze długo będą one powodować swoiste „pozycjonowanie" kultur, sprawiając, iż uznanie ich wkładu oraz znaczenia w dziedzictwie ogólnoludzkim dalekie będzie od „zrównoważonego", uwzględniającego – jak określał to Ossowski – odmienne skale wartości, ale także obiektywną prawdę historyczną.

Uznanie wspólnotowego charakteru arsenału wartości ludzkich stanowiących globalne dziedzictwo kultur nie oznacza rezygnacji z rozwojowej i różnicującej perspektywy analizy procesów komunikacyjnych, motywacji i celów leżących u ich podstaw. Przywołana z tego względu teoria dezintegracji pozytywnej ilustruje zasadność wszystkich przywołanych aksjomatów, które poszukują twórczych, transgresyjnych inspiracji działań komunikacyjnych odróżniających je od mechanizmów społecznej reprodukcji. Różnice te należy widzieć niezależnie od rodzaju przestrzeni komunikowania, choć warto analizować kierunki zarówno przemieszczania, jak i koncentracji procesów „konstruowania", które stają się aktywne w rzeczywistości interakcyjnej na każdym z wyróżnionych przez McQuaila szczebli, a przez Dąbrowskiego – poziomów komunikowania, osobowości i rzeczywistości.

Już na szczeblu intrapersonalnym procesy redukujące jaźń osobową i osobowość człowieka do prostych mechanizmów powielania ich dotychczasowych standardów narażają go na rozwojową pułapkę limitów, a często i barier dotychczasowych uwarunkowań. Integracja pierwotna wszelkiego typu kompetencji jest koniecznym, ale rozwojowo zamykającym etapem umiejętności interakcyjnych, nawet jeśli jest to interakcja wewnętrzna. Ludzka jaźń rozpoznaje tylko znane „cegiełki" ważnych dla tożsamości osobowej doświadczeń, jakie wynosi z zamkniętego kręgu praktyk osobistych, ale także doświadczeń społecznych zdobywanych w jej środowisku, wspólnocie lokalnej czy narodowej. Jedynie dynamizmy dezintegrujące, a więc transgresyjne, pozwolą dojrzałej osobowości skorzystać z dynamizmów rozwojowych, które umożliwiają krążenie w rzeczywistości kulturowej po to, aby mógł on powracać do punktu wyjścia, odpowiadając sobie na przywołane już pytania, „czym?", ale przede wszystkim „kim?" jest dla siebie i dla innych, posiadając przy tym zdolność do komunikowania, a więc

dzielenia się tą ważną dla niego prawdą. Z tych to powodów osobowa tożsamość człowieka nie stoi w konflikcie z prorozwojowym rodzajem tożsamości społecznej, o ile tylko nie jest on przytłoczony i „wcielony" w mechanizmy automatyzmów funkcjonalnych, których źródłem może być on sam albo otaczające go środowisko.

Wolny od wewnętrznych redukcji, intrapersonalny szczebel komunikowania jest najlepszą podstawą rozwoju relacji na szczeblu interpersonalnym, który – podobnie jak wszystkie inne – charakteryzuje się opisaną już wielopoziomowością. Jej istotne możliwości zarysowują aksjomaty dotyczące komunikacji i edukacji międzykulturowej. Wymagają one zdecydowanego porzucenia funkcjonalnych automatyzmów i stereotypowych matryc interakcyjnych, które posługują się barierami wynikającymi z odmienności kulturowych uczestników. Zagrożenia te stają się także istotne w nowej wirtualnej przestrzeni komunikowania. Z jednej strony poszerza ona drogi dostępu do wartości nieznanych i umożliwia budowanie relacji wspierających fizyczne oddalenie osób, ale z drugiej stwarza nieznane do tej pory możliwości przekłamań, deformacji, atomizacji i zwyczajnej manipulacji nie tylko przywoływanym dziedzictwem, ale także wzajemnym wizerunkiem. Co więcej, procesy wirtualizacji nie są wolne od oddziaływania na wzorce interakcji. Dzieje się to poprzez zamianę poczucia realności, ale także odpowiedzialności zarówno za formę, jak i za treści komunikowania.

Wirtualne „mapowanie" świata w każdej z możliwych dziedzin i obszarów aktywności człowieka może tak dalece oderwać się od swego pierwowzoru, że traci on rację bytu, ponieważ jego reprezentacja zaczyna żyć własnym życiem, wchodzi we własne relacje, tworzy odrealnione „chmury" o własnej logice i regułach dostępu. Tworzą się w ten sposób konfiguracje obrazów o własnej ontologii, jakiej dzisiaj nie jesteśmy w stanie zrozumieć. Z pewnością jest to rzeczywistość, do której coraz trudniej przyłożyć zasady analizy humanistycznej, konsekwentnie ewoluując w kierunku trudno definiowalnej i dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości o charakterze post-humanistycznym, o znaczącym udziale sztucznej inteligencji[320]. Relacje pomiędzy uczestnikami komunikacji stają się mniej między-osobowe. Powstaje pytanie, czy procesy te zasługują na określenie ich komunikacją. Nie znajdujemy w niej bowiem wszystkich omawianych wcześniej i koniecznych atrybutów, które definiują to, co jest ważnym atrybutem *communicare* i obecnym w nim człowieczeństwie. W konsekwencji powstają także pytania: czym jest w takiej sytuacji osobowo dostępne i podzielane dziedzictwo kulturowe? Kogo i w jaki sposób inspiruje? Jakie niesie ze sobą wartości?

[320] L. Korporowicz, *Redukcyjne pułapki socjologii „myślących maszyn"*, „Ethos" 2023, nr 143, s. 235–252.

Wielopoziomowa analiza rzeczywistości kulturowej pokazuje, jak wiele barier w komunikowaniu dziedzictwa może tkwić w relacjach międzygrupowych. W znacznej części zostały one opisane w rozdziale o modelach relacji międzykulturowych poddanych automatyzmom funkcjonalnym czy też rozlicznym procesom dezintegracji. W obu przypadkach, choć może wydawać się to paradoksem, barierą fundamentalną jest w istocie niedostrzeganie dziedzictwa i z tego powodu brak motywacji do jego komunikowania, a więc wdrażania go do interaktywnego obiegu świadomej wymiany jego elementów, a przynajmniej rozumiejącej interpretacji jego znaczeń. Niedostrzeganie wynika nie tylko z braku realnej wiedzy, ale także z założenia jego oczywistości, banalności i rytualizacji, która eliminuje refleksyjny odbiór zawartych w nim treści. Poddawane cyklicznej reprodukcji i przyjmowane jako elementy zamkniętych systemów przekazy stają się komponentami powielanych rytuałów, utrwalonych, choć nie zawsze akceptowanych reakcji i usankcjonowanego swoją powtarzalnością i przewidywalnością teatru dnia codziennego. Podobny brak postrzegania, ale i wykorzystania dziedzictwa charakteryzuje stan kulturowej destabilizacji i ucieczki od dziedzictwa w procesie zanikania i dyskredytowania tożsamości grupy. Jest to proces eliminowania obu tych wartości jako elementu jej zbiorowej kondycji, stymulatora kapitału społecznego, animowania rozwoju i moderowania przyszłości. W istocie żadne z aksjomatycznych założeń komunikowania dziedzictwa kulturowego nie jest w stanie ożywić tak ukształtowanej interakcji. Ze wszystkich tych dysfunkcji komunikowanie dziedzictwa wyzwala się dopiero poprzez dynamizmy poziomu prorozwojowego, a więc odkrycie i rewitalizację kulturowego sensu dziedzictwa, otwartego typu tożsamości i czynienia z nich użytku w relacjach z innymi ludźmi oraz ich wspólnotami.

Niemal te same przyczyny powstawania i funkcjonowania barier w komunikowaniu dziedzictwa odnoszą się do szczebla organizacyjno-instytucjonalnego, który dodatkowo uwikłany jest w bardzo instrumentalnie ukierunkowane mechanizmy sterowania. Choć organizacje i instytucje częstokroć elastycznie reagują na potrzeby środowiskowe, tworząc otwarte systemy zarządzania, wykazują one ogromną siłę petryfikacji wzorców komunikacyjnych i usztywniają reguły interpretacji kluczowych wartości dziedzictwa kulturowego. Z tych powodów interakcja pomiędzy tak funkcjonującymi bytami jest wręcz niemożliwa albo ograniczona do bardzo wybiórczych i pozbawionych podmiotowości *quasi*-działań. Teza ta wydaje się szczególnie uprawniona, jeśli konsekwentnie spojrzymy na nie poprzez atrybuty właściwie rozumianego komunikowania odróżnianego już wielokrotnie od przekazu, oddziaływania i wpływu. Dotyczy to organizacji zarówno lokalnych, narodowych, jak i międzynarodowych, obejmując szczebel globalny procesów komunikowania. W całej rozciągłości problem ten ilustrują wymienione typy redukcji aksjologicznej współczesnego świata i wskazują na

pilną potrzebę animowania krytycznej refleksji w obszarze komunikowania dziedzictwa kulturowego. Technokratyczne standardy kulturowej agresji współczesnych organizacji w każdy aspekt ludzkiego życia czynią procesy petryfikacji dziedzictwa jednym z fundamentalnych zagrożeń w erze post-humanizmu.

Potrzeba redefinicji charakteru i treści relacji międzykulturowych i procesów komunikacyjnych współczesnego świata ujawnia się w momentach konfliktu interesów „głównych graczy" polityki komunikacyjnej lub też mniej lub bardziej udanego buntu podmiotów zmarginalizowanych. Widzimy to w akcjach protestacyjnych organizacji pozarządowych, w pracach ponadnarodowych parlamentów konkretnych regionów świata, jak np. Afryki, Azji czy także Europy, w których dochodzi do otwartych sporów i daleko idących kontrowersji. Ubocznym efektem tych konfliktów jest stawianie pytań o zasady współpracy, ale także o przejawy dominacji, co częstokroć rodzi krytyczną refleksję nad reprodukowanymi przez nie stosunkami władzy. Przenosi się ona na procesy rozpoznawania nie tylko interesów o charakterze ekonomicznym i politycznym, ale także aksjologicznych podstaw dyskursu, które leżą w obszarze fundamentów dziedzictwa kulturowego zaangażowanych stron i w potrzebie jego komunikowania. Niestety bardzo często procesy te generują daleko posunięte sprzeczności pomiędzy potrzebami istniejących jeszcze wspólnot a tendencjami do ich kontrolowania, wspomnianym już myleniem postaw patriotycznych z nacjonalistycznymi i swoistą schizoidalnością pomiędzy formalnie głoszonym liberalizmem a jednoczesną parametryzacją wielu aspektów życia zbiorowego, wspieraną często nieukrywanym kontekstem ideologicznym. Dzieje się tak w większości krajów europejskich, co podważa wiarygodność zasady równorzędności wzajemnych relacji, budowanie wspólnych kodów komunikacyjnych oraz integrację wokół przedsięwzięć leżących w interesie wszystkich uczestników.

6. Interakcyjne aspekty praw międzykulturowych

Konieczność przełamywania barier komunikacyjnych w relacjach międzykulturowych, w tym barier w komunikowaniu dziedzictwa kulturowego, w bezpośredni sposób stawia problem praw międzykulturowych, które powinny stanowić czynnik wsparcia, ochrony, a nawet rozwoju prawa do komunikowania wynikający z wielu jego aksjomatów. Samo zagadnienie praw międzykulturowych jest w istocie bezpośrednią implikacją praw człowieka i praw kulturowych, choć w przeciwieństwie do nich oraz prawa międzynarodowego nie jest przedmiotem aksjomatycznych deklaracji i nie jest poddawane porównywalnej promocji. Być może fakt ten wynika z przekonania, iż jest ono wpisane w sformułowania tych pierwszych, częstokroć bezpośrednio ukazując w nich swe oblicze.

Aksjomatyczne źródła praw międzykulturowych określających normy relacji wspólnot ludzkich można odnaleźć w opisywanej już koncepcji krakowskiej szkoły prawa międzynarodowego. Wynikają one zresztą z szerzej ujętej myśli społecznej i politycznej humanizmu krakowskiego początku Akademii Krakowskiej, której przedstawicielami są Stanisław ze Skarbimierza i Paweł Włodkowic. Podkreślana przez nich aksjologia relacji wspólnot jest w pełnym tego słowa znaczeniu teorią relacji kultur i najzupełniej niesłusznie została na wiele sposobów zapomniana, co wyeliminowało cenne źródła inspiracji. Jest to zrozumiałe w przypadku badaczy zachodnich, których wiedza o dziedzictwie polskiej myśli społecznej, szczególnie okresu średniowiecza, jest więcej niż ograniczona, ale mniej zrozumiałe w przypadku badaczy polskich. Sytuacja taka to niewątpliwie konsekwencja długiego okresu zaborów, kiedy wszystko, co stanowiło o polskim dziedzictwie kulturowym i podmiotowości polskiej wspólnoty narodowej, było przedmiotem represji i marginalizacji. Po stosunkowo krótkim okresie rewitalizacji w okresie II Rzeczpospolitej, humanizm krakowski w PRL-u znalazł się ponownie pod ideologicznym pręgierzem cenzury i stał się przedmiotem polityki niepamięci. Z tych powodów nie tylko zagraniczne, ale także polskie ośrodki podejmujące problematykę relacji, komunikacji, edukacji czy psychologii międzykulturowej nie korzystały i nie korzystają z tego typu inspiracji, przyczyniając się *de facto* do wspierania konstruowanej i intencjonalnej niepamięci. W efekcie wiele z tych współczesnych koncepcji popada w daleko idące płycizny wynikające z opisywanych wcześniej redukcji, marginalizacji aspektów o charakterze antropologicznym, aksjologicznym i kulturotwórczym. Fakt ten sam w sobie świadczy o zachwianej komunikacji dziedzictwa kulturowego, które staje się przedmiotem wybiórczych degradacji i traci swój rozwojowy potencjał. Tymczasem heurystyczna wartość jagiellońskiej koncepcji prawa narodów, której immanentną częścią są normy określające ich relacje, wykazuje bardzo twórcze możliwości w kształtowaniu współczesnego rozumienia praw międzykulturowych, nie redukując aksjologicznego statusu każdego z ich podmiotów. Nakreślając ich cele i obszary, warto powiązać je z wymienionymi wcześniej założeniami Jagiellońskich studiów kulturowych.

Po pierwsze, uznanie znaczenia i wartości każdej z kultur w globalnym dziedzictwie współczesnego świata wymaga, by relacje między nimi odzwierciedlały nie tylko przyznanie im prawa do istnienia, ale także czegoś więcej – prawa do korzystania z potencjału rozwojowego, jaki może wynikać z dzielenia się dorobkiem i odkrywania zawartych w nim dóbr, odmiennych wizji świata, sposobu życia i kompetencji kulturowych człowieka w globalnym arsenale kultury. Tak rozumiany aksjomat praw międzykulturowych w istotny sposób otwiera się na ich walory interakcyjne. Wynikają wszak one z prawa, a właściwie powinności,

do respektowania nieredukowalnej godności każdej z kultur we wszystkich obszarach ich relacji.

Po drugie, z prawa, ale i nieredukowalnego atrybutu godności podmiotów kulturowych wynika prawo i powinność respektowania w relacjach międzykulturowych wiedzy o korzeniach i tożsamości kultury własnej. Prawo to nie jest nawoływaniem do etnocentryzmu, ale potwierdzeniem znanej tezy, iż nie można zrozumieć wartości innych ludzi, jeśli nie rozumie się swoich własnych wartości – jako czegoś więcej niż zestawu automatyzmów funkcjonalnych i bezrefleksyjnych nawyków w sferze myśli, wrażliwości i działań. W praktyce prowadzi to do prawa zachowania tożsamości w relacjach z innymi kulturami. Jest to uwewnętrzniony aspekt dyspozycji budujący osobową bazę spotkania z innym człowiekiem oraz inną kulturą, a w relacjach międzygrupowych bazę tożsamości dojrzałej, która pozbawiona jest potrzeby anektowania, zaboru i manipulacji na tożsamości innych grup. Drugi aksjomat praw międzykulturowych możemy więc określić jako prawo do refleksyjnego i pozbawionego potrzeby zawłaszczania, możliwie pełnego rozpoznania i doświadczania tożsamości własnej w poczuciu jej kulturowego bezpieczeństwa, szczególnie w środowiskach wielokulturowych.

Po trzecie, wynikający z dwóch pierwszych, trzeci aksjomat odnosi się do potrzeby rozumiejącego postrzegania, uczestniczenia i kształtowania relacji na wszystkich możliwych szczeblach, a więc do prawa rozwoju kompetencji i umiejętności działań międzykulturowych. Respektowane w tej mierze prawo prowadzi do unikania, a przynajmniej redukowania pola i form możliwych dysfunkcji i konfliktów. Poza tym rozwój kompetencji międzykulturowych pozwala wykorzystać zasady zarządzania różnicami kulturowymi w sposób możliwie optymalny, traktując je nie tylko jako przyczynę sytuacji problemowych, ale także jako możliwość odnalezienia i wykorzystania elementów pozytywnych, poszerzających pola wyobraźni i wiedzy o odmiennym sposobie życia, pracy i organizacji ludzkiej rzeczywistości. Trzeci aksjomat praw międzykulturowych mówi o powinności modelowania relacji międzykulturowych nie poprzez instrumentalne techniki wpływu, ale wykorzystanie potencjału ludzkiej wiedzy, możliwości kształtowania postaw i nabywania umiejętności komunikacyjnych.

Po czwarte, mające wiele implikacji rozróżnienie pojęcia kultury i cywilizacji znakomicie uwydatnia znaczenie, ale i niezbywalne prawo uczestników relacji międzykulturowych do respektowania ich wartości autotelicznych, obecnych praktycznie w każdej sferze życia każdego człowieka z osobna, jak i grup, a nawet instytucji. Prawo do uwzględnienia ich realności w sferze doświadczeń kulturowych w różnym stopniu przenosi się na sytuacje interakcyjne, które same w sobie mogą stanowić autoteliczną wartość społeczną. Dlatego czwarty aksjomat praw międzykulturowych, głęboko osadzony w trzech pierwszych, mówi o konieczności respektowania w spotkaniu odmiennych kultur wartości stanowiących

ponadfunkcjonalny, częstokroć nieinstrumentalny, niezamienialny, aczkolwiek fundamentalny, a więc rdzenny komponent ich tożsamości.

Po piąte, jedno z zasadniczych założeń aksjologii komunikowania sięgające do wyobraźni i wrażliwości humanizmu Akademii Krakowskiej, jakim jest powinność rozumienia i respektowania ambicji kulturowych środowisk pierwotnej socjalizacji, o których mówimy jako o małych ojczyznach świata globalnego. Współcześnie zwraca on uwagę na negatywne konsekwencje dominacji kulturowych uczestników technokratycznego dyskursu dzisiejszych organizacji oraz postkolonialnych stosunków władzy wszędzie, gdzie odnajdujemy ich działanie. Aksjomat ten rewitalizuje wartości zmarginalizowane i przyczynia się do ożywienia zagubionych wspólnot, ojczyzn i społeczności wypchniętych na peryferia, stanowiąc swoistą repulsję nie tylko w stosunku do imperializmu kulturowego dużych struktur administracyjno-politycznych, ale także uprzedmiotowionego modelu kultury masowej i algorytmów świata cyfrowych form kontroli. Piąty aksjomat praw międzykulturowych domaga się otwartego spojrzenia na reguły partycypacji w oparciu o zasadę podmiotowości zarówno osób, jak i wspólnot przytłoczonych relacjami panowania na wszystkich analizowanych w tej pracy szczeblach.

Po szóste, promowana w koncepcji Jagiellońskich studiów kulturowych potrzeba edukacji międzykulturowej współokreśla kolejny aksjomat praw międzykulturowych odwołujący się do prymatu relacji budowanych na wiedzy, rozumiejącej percepcji, wzajemnym poznawaniu i kształtowaniu trwałych postaw akceptujących nie siłowe, a negocjacyjne, a nawet dialogiczne strategie interakcji i ładu międzykulturowego. Wszystko to sprawia, iż szósty aksjomat praw międzykulturowych otwiera na świadomość, iż ważnym elementem ich realnego respektowania są nie tyle zapisy i formuły formalne, ile kompetencje i ukształtowane w procesie systematycznej edukacji dyspozycje.

Wskazanie na wymienione powyżej aksjomaty musi się łączyć z odniesieniem do realnych obszarów życia społecznego, w którym prawa międzykulturowe mają swoje zastosowanie. Bardzo pomocna jest w tej mierze znana i bardzo systematycznie wypracowana klasyfikacja dziedzin praw kulturowych zaproponowana przez przywołaną wcześniej Deklarację z Fryburga (por. str. 212). Chociaż problematyka komunikowania wymieniona jest wśród dziesięciu obszarów tylko w obszarze piątym, określonym jako „informacja i komunikacja", jest ona w istocie obecna we wszystkich, choć w różnym stopniu eksponuje swoją rolę. Kierunkiem ich dalszej eksploracji mogą być właśnie prawa międzykulturowe oraz ich interakcyjne implikacje z prawami do komunikowania dziedzictwa kulturowego we współczesnej przestrzeni kultury.

W obszarze „tożsamości i dziedzictwa" bardzo ważnym aksjomatem Deklaracji jest uznanie praw każdej z kultur do posiadania, ale także respektowania

własnych wartości autotelicznych (aksjomat czwarty), których uznanie powinno stanowić podstawowy kanon relacji międzykulturowych. W znaczący sposób chroniłoby to przed ignorowaniem prawa narodów i wspólnot kulturowych do samodzielnego definiowania swojej tożsamości oraz etnocentryzmem nacjonalizmów. W obszarze tym z pewnością ważna jest także edukacja międzykulturowa (aksjomat szósty), która bezpośrednio wprowadza w przestrzeń dziedzictwa kulturowego oraz umiejętności jego komunikowania. Obszar ten ukazuje jednocześnie, jak niewystarczająca dla zapewnienia praw międzykulturowych jest reguła jednostronnej ochrony i rozwoju praw kulturowych jedynie wspólnot wybranych, stanowiących główny nurt współczesnej cywilizacji, bez kulturowej empatii i wzajemności (aksjomat drugi).

W obszarze aksjologicznych odwołań do problematyki wspólnot i praw kulturowych ważna jest gotowość uznania nie tylko każdej z osobna, ale często ukrytej logiki „rodziny wspólnot" (aksjomat pierwszy). Tworzy ona wartość wyrastającą ponad każdą z nich z osobna, stwarza szansę na dopełnienia i wymianę poza konfliktem partykularnych interesów oraz walki o pogranicze. Obszar ten wskazuje jednocześnie, jak istotne w pojmowaniu praw międzykulturowych jest rozumienie problematyki komunikowania i komunikacji, eksponując analizowane wcześniej atrybuty oraz ich zbieżność z fundamentalną kwestią podmiotowości osób i wspólnot realizujących nieredukowalny wymiar ich godności. Nie jest on jedynie fenomenem sytuacji interakcyjnej, tak jak sytuacja ta nie jest możliwa bez tego kardynalnego i niemal definiującego ją rdzenia. Trudno przecenić w tej mierze wkład humanizmu krakowskiego, który czynił z rozumienia tego atrybutu zasadniczą wykładnię wszelkiego ładu, praw, bezpieczeństwa kulturowego i relacji.

Kolejny obszar wymienionych w Deklaracji praw dotyczy dostępu i uczestnictwa w życiu kulturalnym, odwołuje się do prawa posiadania niezbędnych w tej mierze kompetencji, a więc umiejętności rozpoznawania reguł interakcji i interpretacji treści zarówno własnej, jak i odmiennych kultur (aksjomat drugi). To ważny komponent prawa do uczestnictwa w relacjach, a więc także w wymianie oraz animowaniu wszystkich potencjałów rozwojowych każdej z osób i wspólnot, co można określić także prawem do korzystania z rozwojowych potencjałów interakcji. Obejmuje ona prawo do uczestnictwa w wymianie dóbr kulturowych zarówno o charakterze materialnym, jak i symbolicznym tworzonych przez nie wartości oraz prawo do autonomicznego kształtowania zakresu tej wymiany wraz z uczestniczeniem w procesie projektowym, decyzyjnym i dystrybucyjnym.

W zakresie edukacji i szkoleń adekwatnym w tym przypadku aksjomatem praw międzykulturowych nie jest tylko edukacja międzykulturowa (aksjomat szósty) oraz rozwój umiejętności uczestnictwa (aksjomat drugi). W równym stopniu jest to prawo do rozumiejącej empatii (aksjomat drugi) jako konsekwencji

nie tylko poznawczego, ale także emocjonalnego odczytywania form i treści ważnych w relacjach międzykulturowych stanowiących ich cenny komponent. Istotne przy tym jest rozpoznanie nie tylko prawa do negocjacji międzykulturowych odnośnie do treści w programach edukacyjnych i szkoleniowych, ale także form i sposobu ich realizacji, które wymagają często zupełnie odmiennej metodyki i stosownej inkulturacji. Do tego rodzaju praw międzykulturowych odwołują się nauczyciele środowisk migracyjnych, szkół międzynarodowych oraz wielu projektów edukacyjnych w środowiskach wielokulturowych.

Obszar „informacji i komunikacji" angażuje niemal wszystkie aksjomaty praw międzykulturowych ze względu na konieczność uznania realności i prawa do istnienia kultur i wspólnot interakcji oraz otwarcia na wszystkie atrybuty komunikowania, łączące się dodatkowo z uznaniem reguł budowania tożsamości, empatią i rozwojem kompetencji międzykulturowych. Co ważne, sfera informacji i komunikowania w nowej przestrzeni medialnej stawia zupełnie nowe wyzwania respektowania praw do prawdziwego, kontrolowanego i spełniającego normy odpowiedzialności obrazu kultur w interakcji. Jest to szczególny aspekt problematyki praw międzykulturowych z punktu widzenia komunikowania dziedzictwa. Zagrożenie dzielenia się wizerunkiem oraz wybiórczą wersją dziedzictwa kulturowego poddaną wielorakiej manipulacji jest wręcz ogromne. Międzykulturowe i korporacyjne mechanizmy wirtualnego obrazowania dziedzictwa kulturowego stwarzają wiele możliwości, ale i zagrożeń destrukcją, zanieczyszczając niejako treści oraz informacyjną metodykę relacji, wytwarzając masowo treści najzupełniej fikcyjne o znacznym stopniu aksjologicznej redukcji. Była o tym mowa we wcześniejszych partiach pracy. Nie dają one pola do rzetelnego i prawdziwego dialogu, który może nie wytrzymać praktyk awataryzacji i ustawicznego manipulowania leżącymi u jego podstaw motywami. Respektowanie aksjomatów praw międzykulturowych może uchronić dziedzictwo kulturowe i procesy jego komunikowania od ich medialnej dekonstrukcji.

Wymieniony w Deklaracji z Fryburga obszar „współpracy kulturowej" bezpośrednio stawia problem interakcji jako ważną przestrzeń praw kulturowych, które po raz kolejny oznaczają po prostu prawa międzykulturowe. Warto jednak odnotować, że nie są to wszystkie, a więc także negatywne czy nawet destrukcyjne rodzaje interakcji, ale te, które określone zostały „współpracą". W szczególny sposób odwołuje się ona do aksjomatów partnerstwa (aksjomat pierwszy), przekraczania dotychczasowych wzorów i granic (aksjomat drugi) oraz wspólnej partycypacji w wymianie cennych elementów dziedzictwa kulturowego (aksjomat piąty). Przywoływane w ten sposób prawa jednoznacznie podkreślają atrybut autonomii wspólnot oraz odniesienie do dziedzictwa przekraczającego partykularny dorobek każdej wspólnoty z osobna. Mają więc one charakter transgresyjny, ale ukierunkowany na wspólne dobro.

Obszar „demokratycznego i społecznie odpowiedzialnego zarządzania" jest w szczególny sposób wrażliwy na umiejętność rzeczywistego zarządzania międzykulturowego. W szczególny sposób eksponuje on aksjomat powinności widzenia realności różnic kulturowych wobec prawa do podmiotowości uczestników zarządzanych społeczności (aksjomat pierwszy) oraz uznania zasady partycypacji w strukturach decyzyjnych i wykonawczych konkretnych organizacji (aksjomat piąty). Postulat odpowiedzialnego społecznie zarządzania jest w wyjątkowy sposób otwarty na relacje nie tylko wewnątrz wspólnot kulturowych, ale także z ich środowiskiem zewnętrznym. Istotnym komponentem tego typu interakcji jest uwzględnianie ważnych wartości ich dziedzictwa kulturowego, stanowiących bardzo praktyczny aspekt realizacji bądź naruszania praw międzykulturowych.

Działania o charakterze gospodarczym obejmują swym zasięgiem znacznie szersze pole niż tylko praktyki zarządzania. Są manifestacją złożonych relacji społecznych, w których aspekty kulturowe wyprzedzają częstokroć twarde elementy finansowe, prawne czy polityczne, stanowiąc potwierdzenie i wzmocnienie albo też kontestację stosunków władzy, jakie systemy gospodarcze generują, zmieniają lub planują. Gospodarka, polityka i kultura od dawna budują sobie właściwe prawa, które pomimo ścisłego związku zachowują sporą dozę autonomii. Nie od dzisiaj jednak zauważono ogromny potencjał, jaki może zasilać gospodarkę, jeśli dokonuje ona swoistej inkulturacji dziedzictwa, respektując nie tylko sam fakt istnienia, ale także etyczne konsekwencje odmienności kulturowych grup pracowniczych i związane z nimi reguły komunikowania (aksjomat szósty). Praktyczna znajomość i aplikacja praw międzykulturowych może budować pozytywne perspektywy rozwoju gospodarczego w każdej niemal skali.

Przedostatni obszar wskazany w Deklaracji to odpowiedzialność podmiotów w sferze działań publicznych. Współcześnie trudno sobie wyobrazić struktury sfery publicznej w jakimkolwiek państwie świata, które nie są umiędzynarodowione. Choć stopień i skala obecności w nich organizacji międzynarodowych może być różna, zawsze będzie ona generowała fakt uczestnictwa bardzo różnych grup kulturowych zajmujących mniej lub bardziej widoczne miejsce w dyskursie publicznym, w strukturze personelu działających w sektorze organizacji, które same w sobie reprezentują odmienne kultury organizacyjne. Sektor ten obejmuje więc działania komunikacyjne na wszystkich szczeblach, pozwalając pytać o respektowanie w nich znanych już atrybutów komunikowania w relacjach podmiotów kulturowych sfery publicznej wraz z ich dziedzictwem, które zostało w tę sferę wniesione. Relacje te mają charakter zarówno formalny, jak i nieformalny, spontaniczny i zorganizowany, angażujący lub wykluczający i mogą się rozkładać pomiędzy znaczącym respektowaniem a całkowitą destrukcją praw do obecności w przestrzeni publicznej zgodnie z zasadą wzajemności, wymiany, współzależności, podmiotowości, sprawczości i intencjonalności.

Nowością jest odniesienie wymienionych kryteriów do poszerzonej przestrzeni interakcji zachodzącej w sektorze publicznym, która w coraz większym stopniu jest już przestrzenią wirtualną.

Ostatni z obszarów praw międzykulturowych wskazany pośrednio przez Deklarację Praw Kulturowych to odpowiedzialność organizacji międzynarodowych. Z powodzeniem stwierdzić można, że trudno o bardziej skonceptualizowane i bliskie prawom międzykulturowym dokumenty, ogłaszane na przykład przez różne struktury ONZ, popularyzowane następnie zarówno przez krajowe, regionalne, jak i światowe organizacje każdego z możliwych sektorów w odniesieniu do wszystkich szczebli ich funkcjonowania. Z drugiej strony należy zauważyć, że nie ma bardziej ignorowanych i łamanych praw człowieka niż kulturowe oraz implikowane wyraźnie prawa międzykulturowe, których destrukcja nie byłaby dziełem bardzo licznych organizacji międzynarodowych o charakterze korporacyjnym, a często wręcz militarnym, jawnie animujących konflikty zbrojne czy – jak w wielu krajach współczesnego świata – ludobójcze.

Respektowanie praw międzykulturowych jest więc obszarem wielkiej polaryzacji, sprzeczności i tyluż sukcesów, co porażek. Nie jest to jednak argumentem przeciwko staraniom, jakie mają uświadomić ich znaczenie i realizować się tam, gdzie istnieją szanse na ich wdrażanie, a nawet rozwój. To one wspierają bezpośrednio możliwości komunikowania dziedzictwa tak, aby aktywizować prorozwojowe poziomy pamięci kulturowej i budować twórcze rodzaje tożsamości osób i wspólnot przyszłości.

VIII. EWALUACJA DZIAŁAŃ KOMUNIKACYJNYCH

Komunikowanie dziedzictwa kulturowego jako elementu celowo projektowanej polityki spójności społecznej – szczególnie w środowiskach o narastającym poziomie zróżnicowania etnicznego, migracji oraz zaawansowanych metod zarządzania międzykulturowego – stało się wyspecjalizowanym sektorem życia publicznego, edukacji i strategii informacyjnych. Podejmowane w ten sposób działania stanowią o ważnych cechach procesu komunikowania, aczkolwiek należy je z niego wydzielić z racji ich szczególnie zaplanowanego, celowego, w znacznej mierze regulowanego, refleksyjnego, monitorowanego i wartościowanego charakteru. Nie wszystkie warianty procesu, nawet wtedy, gdy rozpatrujemy go poprzez wymienione wcześniej sześć jego atrybutów, podlegają tak daleko posuniętemu ukierunkowaniu. Procesy komunikacyjne ze względu na swoją spontaniczność, a nawet żywiołowość cechują się często zmiennością, a nawet nieprzewidywalnością rezultatów. Z tych powodów wyodrębnienie z szerokiego zakresu zjawisk dokonujących się w procesie komunikacyjnym ich specjalnej kategorii w postaci znanej w socjologii humanistycznej kategorii „czynności" lub „działań" o wysokim poziomie intencjonalności – często świadomie konstruowanej metodyce i skierowaniu ku wyznaczonym celom – wydaje się celowe.

Działania to wszak nie to samo, co zjawiska, przeobrażenia i transformacje[321]. Działania komunikacyjne ze względu na powiązane z nimi oczekiwania warto poddawać analitycznej obserwacji nie tylko po to, aby poddać je mniej lub bardziej rozumiejącemu opisowi, ale też metodycznemu *wartościowaniu* z punktu widzenia przyjętych w tym celu kryteriów. Taką lub zbliżoną praktykę badawczą podejmuje wiele podmiotów publicznych, społecznych, akademickich, ale także ośrodków komercyjnych, instytucji lub programów animowanych praktycznie we wszystkich krajach świata. Potrzeba ta wynika z intensywnego rozwoju

---

[321] J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, tłum. A.M. Kaniowski, *Biblioteka Współczesnych Filozofów*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.

polityki integracyjnej większości krajów wielokulturowych systematycznie wypierającej polityki asymilacyjne, które od lat dziewięćdziesiątych stały się przedmiotem rosnącej krytyki. Działania te nie zawsze przynoszą jednak oczekiwane rezultaty, co wynika z braku rozpoznania ich konceptualnych, społecznych czy kulturowych uwarunkowań. We wszystkich wymienionych wyżej obszarach aktywności zainteresowanie dziedzictwem kulturowym staje się jednak niemal standardem, wokół którego narasta mnożąca się liczba systematycznie realizowanych programów. Równolegle rośnie potrzeba analitycznego oglądu ich celowości, trafności i efektywności ze względu na nieograniczoną niemal skalę kontekstualnych czynników adekwatności. Tak podejmowane strategie i metodyka stosowanych badań społecznych i humanistycznych określana jest ewaluacją. W stosunku do działań z zakresu komunikowania dziedzictwa staje się ich bardzo istotnym wsparciem, o ile tylko jest umiejętnie zaprojektowana, wykazuje społeczną odpowiedzialność i animuje rozwojowe elementy opisywanych wcześniej modeli, szczebli i poziomów relacji międzykulturowych. Z tego punktu widzenia ważnym rodzajem refleksji wokół tego rodzaju praktyk jest antropologia procesów ewaluacyjnych ukazująca ją nie jako neutralny aksjologicznie, czysto technokratyczny instrument pomiaru, a pośrednio także kontroli efektów realizowanych projektów, ale kulturowo wymodelowany rodzaj działań społecznych, sam w sobie wymagający analitycznej refleksji antropologa[322].

Znaczenie ewaluacji komunikowania dziedzictwa kulturowego wynika z wagi jej zasadniczego przedmiotu, a więc zarówno procesu i działań komunikacyjnych, jak i samego dziedzictwa. Jeśli bowiem przez ewaluację rozumieć refleksyjne rozpoznawanie wartości konkretnych działań oraz ich rezultatów w oparciu o przyjętą metodę i kryteria, w wyniku uspołecznionego procesu, którego celem jest ich lepsze poznanie, zrozumienie i rozwój, to realizowany dla osiągnięcia tych zamiarów proces badawczy może mieć istotne znaczenie praktyczne. Jak bowiem zakłada powyższa definicja, może on się przyczynić do istotnej korekty procesu komunikowania w trzech jego zakresach:

– rozumienia: poprzez wnikliwe poznanie dynamiki, czynników oraz społecznego kontekstu realizacji działań, ale także identyfikację sposobu ich postrzegania, kluczowych wyzwań, barier, dysfunkcji lub też alternatywnych dróg realizacji;

– implikacji praktycznych: formułując rekomendacje o charakterze menedżerskim, a więc poszukując dróg na doskonalenie działań;

---

[322] M. Schratz, R. Walker, *Research as Social Change. New opportunities for qualitative research*, Routledge, London–New York 1995.

– rozpoznając, a więc w równej mierze animując zasoby i potencjały rozwojowe, które mogą się przyczynić do skutecznej realizacji zakładanych celów bądź też wskazując występujące w tej mierze braki.

Ewaluacja działań, których celem jest komunikowanie dziedzictwa, podlega tym samym procesom, a więc i redukcjom jak wszystkie inne nauki społeczne i humanistyczne, które były omawiane w pierwszej części pracy. Być może dlatego, badając cele i wartości procesów komunikacyjnych, staje się coraz bardziej technokratyczna. Dlatego też krytyczna analiza kondycji oraz misji społecznej współczesnej ewaluacji ukazuje istotne i nie tylko aksjologiczne dylematy. W znacznej mierze wyrażają one współczesne sprzeczności, przed jakimi stoją wszystkie nauki, w tym także nauki stosowane, szczególnie narażone na presję instrumentalnego traktowania przez aparat zarządczy wielu instytucji i tworzonych przez nie programów[323]. Nauki te muszą się opierać zastępowaniem kategorii działań komunikacyjnych, kultury symbolicznej i wartości społecznych odcieleśnionym kulturowo rodzajem oprogramowania, mitologizacją jednowymiarowo pojętych wartości efektywności, skuteczności i optymalizacji zarządzania. Sprzeczności, jakie dziedziczy humanistycznie zorientowana ewaluacja w swoich zainteresowaniach obszarem kultury, można ująć między innymi w następujące typy dychotomii:

– wiedza jako narzędzie vs. wiedza jako *wartość, mądrość i emancypacja*,
– formalna instytucjonalizacja vs. *personalizacja systemów wiedzy*,
– kontrolowana dystrybucja vs. *zdecentralizowana sieć powszechnego dostępu*,
– de-kulturalizacja vs. *in-kulturalizacja*.

Ponad sto lat rozwoju badań ewaluacyjnych, które rozpoczęły się już w latach dwudziestych ubiegłego wieku w rozdartej potrzebami społecznymi i technologicznymi cywilizacji przemysłowej Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej, jasno ukazuje ciążenie wszystkich badań społecznych w kierunku lewej strony powyższego zestawienia. Każda z zaproponowanych dychotomii jest w istocie odrębnym zagadnieniem, zasługującym na odrębny typ analizy. Wszystkie one jednak przenikają się i dopełniają, co nie znaczy, że nie ulegają ewolucji i nie są kontestowane. Rodzą się one w sferze szerzej pojętych wyzwań społecznych zaawansowanych społeczeństw przemysłowych oraz technologicznej presji instrumentarium strategii zarządzania, które w znaczący sposób dehumanizują standardy kultury intelektualnej współczesnych społeczeństw. Procesy te wymagają często daleko idącej krytyki funkcjonalnych w stosunku do nich trendów w obszarze kultury ewaluacyjnej, która jest zagrożona analogicznymi

[323] L. Korporowicz, *Źródła i typy redukcjonizmów we współczesnych analizach kultury*, „Roczniki Kulturoznawcze" (KUL) 2016, nr 7, s. 5–30.

uproszczeniami filozofii i konceptualizacji badań ewaluacyjnych ze względu na potrzebę uwzględnienia obecnego w niej komponentu wartości autotelicznych. Skłaniają one do myślenia o pełniejszej antropologii badań ewaluacyjnych, która nie daje się pomieścić w opisanych redukcjach i która wymusza liczne odwołania do prawej strony zestawienia.

Przedstawione dychotomie nie mają charakteru przypadkowego. Są efektem sprzeczności i inwazyjnego wdzierania się w sferę kultury przeobrażeń cywilizacyjnych co najmniej od wielkich rewolucji przemysłowych Europy, a z pewnością od końca wieku XIX i masowej industrializacji początków wieku XX. To wówczas rodzi się nie tylko pojęcie, ale systematyka i próba wygenerowania racjonalności badań ewaluacyjnych. Coraz bardziej utylitarna wizja nauki oraz jej zastosowań dotyka zresztą nie tylko badań ewaluacyjnych, ale wszystkich nauk społecznych i humanistycznych. Status teoretyczny oraz nacisk na praktyczną stronę zastosowań badań ewaluacyjnych obrazuje kierunek tego typu ewolucji. Nigel Norris, teoretyk i analityk z jednego z najbardziej zaawansowanych ośrodków studiów nad badaniami ewaluacyjnymi w kontekście współczesnych przemian społecznej roli nauki oraz systemów edukacji (Centre for Applied Research in Education w brytyjskim University of East Anglia), dokonał analizy zmiany wymogów i rozumienia pojęcia „badań naukowych" w relacji do rozumienia ewaluacji. Zmiany te dobrze opisują charakter zmian. Dotyczą one:

1) *motywacji badacza* – naukowiec kieruje się zasadniczo potrzebą poznawczą, ewaluator – potrzebą rozwiązania konkretnego problemu;
2) *celów badania* – nauka poszukuje prawidłowości, ewaluacja wsparcia procesu decyzyjnego;
3) *charakteru uogólnień* – nauka poszukuje ogólnych praw i jest zorientowana nomotetycznie, ewaluacja koncentruje się na konkretnym przypadku i jest zorientowana idiograficznie;
4) *roli procedur wyjaśniających* – ewaluacja w mniejszym stopniu zainteresowana jest przyczynami zjawisk oraz stanem efektów konkretnych działań, nauka sięga do ich korzeni;
5) *autonomii badań* – naukowiec jest znacznie bardziej niezależny;
6) *społecznych właściwości badanych zjawisk i działań* – ewaluacja diagnozuje ich efekty bezpośrednie, nauka w równym stopniu pośrednie;
7) *stopnia powszechności odkrywanych ustaleń* – ewaluacja dotyczy działań często partykularnych, wyjątkowych i niepowtarzalnych;
8) *wagi pytań wartościujących* – w badaniach ewaluacyjnych mają one charakter centralny, w nauce stanowiska wartościujące są często eliminowane;
9) *technik badawczych* – z odmiennymi standardami stosowalności i wiarygodności pomimo licznych podobieństw;

10) *kryteriów uprawomocnienia* – w przypadku ewaluacji są one znacznie bardziej podporządkowane wymiernej użyteczności;
11) *standardów respektowania dyscypliny* – ewaluacja ma charakter znacznie bardziej interdyscyplinarny[324].

Zaprezentowanych przez Norrisa dychotomii nie należy traktować w sposób bezwyjątkowy i są one pewnym uproszczeniem rzeczywistego stanu różnic w odmiennych modelach badań ewaluacyjnych. Od roku 1990 nastąpił znaczny rozwój kulturotwórczo zorientowanych ewaluacji o własnym etosie refleksyjnie animowanych zmian społecznych. Zaprezentowane różnice wynikają także z zaplanowanych i intencjonalnych odmienności funkcjonalnych. Z tych to powodów nie jest uprawniony wniosek o zasadniczej przewadze badań naukowych nad badaniami ewaluacyjnymi z racji odmiennej misji i sposobów społecznego zaangażowania obu form działalności badawczej. Niestety uproszczenia, jakie dotykają strategie ewaluacyjne podporządkowane zarządzaniu, a właściwie sterowaniu strukturami makrospołecznymi, praktykowane także przez międzynarodowe organizacje życia gospodarczego i publicznego, idą zdecydowanie zbyt daleko. Nie ma powodów, aby wśród kryteriów ewaluacyjnych służących wartościowaniu konkretnych działań zbyt wąsko, jednowymiarowo rozumieć ich użyteczność i eliminować elementy, takie jak uspołecznienie, działanie na rzecz kreatywności, podmiotowości, rozwoju kompetencji kulturowych i międzykulturowych, animowania potencjałów interakcyjnych, twórczego odczytywania dziedzictwa kulturowego, tolerancji czy kooperatywności w warunkach zmiany i różnorodności społecznej[325]. O tym, że ewaluacja ma takie możliwości, przekonuje wiele bardzo twórczych realizacji uspołecznionych i wspierających konkretne działania badań, również samej ewaluacji. Działania te są często przejawem poszukiwania nowych form życia społecznego w różnych jego wymiarach i różnych formach aktywności[326].

1. Ewaluacja w procesach kulturowej dehumanizacji

Redukcje aksjologiczne i metodologiczne praktyk ewaluacyjnych – podporządkowanych nie tyle rozwojowi, ile reprodukcji stosunków władzy – wkomponowują

[324] N. Norris, *Understanding Educational Evaluation*, Kogan Page, London 1990, s. 98–99.
[325] S. Jaskuła, *Ewaluacja społeczna w edukacji*, Oficyna Wydawnicza „Impuls", Kraków 2018.
[326] T. Paleczny, *Nowe ruchy społeczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.

się w coraz bardziej technokratyczne reguły ładu społecznego. Jednocześnie, częściowo nawet z tych samych przyczyn, potrzeba odwołania się do pełnego zakresu wartości społecznych obecnych w arsenałach dziedzictwa kulturowego ustawicznie powraca, niesiona konsekwencjami procesów globalizacji w dobie społeczeństw informacyjnych i wszechstronnego nasilenia współczesnych interakcji społecznych[327]. Pełna rewitalizacja kulturotwórczych potencjałów dziedzictwa kulturowego możliwa do zastosowania w obszarach ewaluacji – nawet wówczas gdyby miała dotyczyć czynności jego skutecznego komunikowania – napotyka na silne tendencje dehumanizujące. Przyczyny tej sytuacji są wielorakie, ale warto zwrócić uwagę na kilka zasadniczych.

– *Głębokie uwikłanie w genezę i funkcje społeczeństwa przemysłowego*, które automatyzując sposoby produkcji, dokonało automatyzacji powiązanych z nimi zachowań, sposobów zarządzania i sterowania wieloma strefami społeczeństwa i kultury masowej, dla których kultura symboliczna musiała zostać uproszczona, zinstrumentalizowana i poddana doraźnym wymogom przystosowania. Komunikacja dziedzictwa kulturowego i jego wartościowanie poddane zostają presji sytuacji ekonomicznej oraz eliminacji znaczeń i wartości wymagających zaawansowanych kompetencji odbiorczych.

Zasady symplifikacji i utylitarnego stosunku do oceny i zagospodarowania wymiaru kulturowego transformacji społecznych coraz częściej spotykają się jednak z krytyką, a nawet próbami przełamania, szczególnie w sytuacjach konfliktów migracyjnych i narastającej wielokulturowości społeczeństw. Wymagają one bardziej wnikliwego rozpoznania poza regułami powszechnie obowiązującej redukcji. Można wnioskować, iż ten swoisty krąg, jaki zataczają badania ewaluacyjne – począwszy od postawienia pytania o wartości w życiu publicznym oraz cywilizacji technicznej, poprzez późniejsze próby podporządkowania ich automatyzmowi i parametryzacji opisu – powracają już od lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku, z uwzględnieniem opóźnień w krajach równie opóźnionej modernizacji. Usiłowaniom tym nie sprzyja jednak tak istotny czynnik, jak *silny komponent techniczny i technologiczny*. Rozwinął się on na skutek ogromnego postępu nauk ścisłych i inżynieryjnych ubiegłego wieku i wymusił na postrzeganiu funkcji nauk społecznych i humanistycznych analogiczne oczekiwania rozwoju i zastosowań. Ewaluacja stać się więc miała technologicznym elementem inżynierii społecznej w technokratycznym sposobie możliwie wymiernego orzekania o działaniach realizujących instrumentalne cele systemów zarządczych

[327] *Globalizacja i współzależność*, red. A. Malewska, M. Filary-Szczepanik, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2022; J. Nikitorowicz, *Grupy etniczne w wielokulturowym świecie*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2010.

bądź też konkretnych przedsięwzięć gospodarczych, handlowych i usługowych, z edukacją włącznie. Współcześnie tendencje te wspierane są przez powszechne zastosowanie informatycznych i ekonometrycznych instrumentów analizy i przetwarzania danych, a koncentrują się na ich metodyce, pomijając przy tym pytania o społeczne źródła ich legitymizacji oraz kulturowy kontekst kryteriów i pytań badawczych.

Podobnie jak w przypadku nauk o kulturze pojawia się analogiczna do humanistyki cyfrowej koncepcja „ewaluacji cyfrowej", co będzie oznaczać zastąpienie celu badań jego narzędziowym instrumentarium. Zważywszy na fakt nadprodukcji i multiplikacji danych dostępnych w elektronicznych systemach informacji, proces ich pozyskiwania możliwy jest bez organizowania tradycyjnych „prac terenowych", co z jednej strony bardzo ułatwi i obniży koszty procedur ich zbierania, z drugiej strony spowoduje dalsze zaawansowanie wszelkiego rodzaju dekontekstualizacji i depersonalizacji samego projektowania, realizacji i interpretacji wyników. Zastosowanie sztucznej inteligencji w badaniach ewaluacyjnych przeniesie jej funkcje w długim procesie interakcyjnym uczestników ewaluacji jedynie na zadania zbierania, analizy i znacznej części interpretacji danych. Wszelkie funkcje komunikacyjne tak okrojonego procesu zostają zlokalizowane w świecie wirtualnym, a mówiąc precyzyjnie – w obcowaniu z komputerem. Co ważne, techniki informatyczne i stwarzany przez nie język nie są obojętne w konceptualizacji celu i funkcji badań, zawężając właściwe sobie „okna" o charakterze semiotycznym i aksjologicznym. Kompresja komunikacyjnych funkcji ewaluacji cyfrowej sprawia, że mamy:

- więcej nośników ale mniej treści,
- więcej narzędzi ale mniej celów,
- większy zasięg ale krótsze uczestnictwo,
- więcej informacji ale mniej wiedzy,
- analizę identyfikacji ale pomijanie tożsamości,
- analizę potrzeb ale pomijanie pragnień.

Rewitalizacja znaczenia problematyki różnic oraz interakcji kulturowych będzie wszak stanowić analogiczną rewitalizację zainteresowania ich źródłami, które leżą w sferze dziedzictwa kulturowego i wymagają dobudowania wielu pozamykanych już okien istotnych dla wartościowania procesów komunikowania. Otwieranie nowych okien to nie tylko więcej światła, ale szansa na poszerzenie horyzontów i otwieranie na spotkania nowych ludzi oraz ich życia. To jedyna szansa na pohamowanie dehumanizacji, a w konsekwencji alienacji ewaluacji cyfrowej.

– *Tendencja do instrumentalizacji i komercjalizacji wiedzy*. Proces ten nie mógł ominąć ewaluacji, jako że efektem procesu wartościowania, niezależnie od animacyjnych funkcji jego przebiegu, jest konkretna wiedza. Pozwala ona lepiej

poznać i rozumieć, ale także – jak ujmuje to zaproponowana definicja – praktycznie zastosować jej ustalenia. Od samego początku rozwoju badań ewaluacyjnych idea ta przyświecała kolejnym fazom jej ewolucji, choć w szczególny sposób stała się niemal dominantą, gdy jej zalety odkrył świat biznesu i komercji lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku. Niestety stało się to w równej mierze źródłem daleko idących zawężeń, partykularyzmów, w końcu i korupcji technokratycznych wizji wartości stanowiących podstawę strategii analitycznych oraz polityki decyzyjnej wielu organizacji i instytucji. Tak pojęta ewaluacja stała się instrumentem mniej lub bardziej ukrytej strategii reprodukcji władzy, reprezentowanej często przez korporacyjne struktury świata gospodarki i jej środowiska.

Jeśli przyjąć, że kryteria wartościowania konkretnych działań odzwierciedlają standardy kulturowe reprezentowane lub narzucane przez badacza i jego zleceniodawcę, to zasadniczą cechą tego etapu ewolucji badań ewaluacyjnych, określanego często „trzecią generacją", jest ścisłe podporządkowanie wymogom kultury korporacyjnej. Były one i w znaczącej mierze są ustalane w sposób autokratyczny przez konieczności funkcjonalne dyktowane praktykami technologicznymi i zarządczymi konkretnej instytucji lub organizacji, czasami o charakterze ponadnarodowym. Stopień uspołecznienia tak projektowanych procedur jest znikomy. Cele badawcze, kryteria i sposoby ewaluacji działań ustalane są centralnie, a badanym pozostaje jedynie bierne uczestniczenie w zaprojektowanych rolach. Rzeczywistość komunikacyjna tak praktykowanego procesu ma charakter jednokierunkowy i daleka jest od analizowanych atrybutów interakcyjne pojmowanego komunikowania. Paradoksalnie jednak to ponadnarodowy charakter badań ewaluacyjnych ujawnił istotne różnice w kulturze organizacyjnej poszczególnych regionów, korporacji i organizacji w powiązaniu z ich dziedzictwem kulturowym, które okazało się trwale obecne w systemie wartości rdzennych, często pod powierzchnią wymuszanych zachowań. Wartościowanie działań komunikacyjnych zarówno wewnątrz, jak i pomiędzy różnymi typami kultur organizacyjnych wymaga nie tyle standaryzacji, ile uwzględnienia właściwego sposobu dobierania kryteriów ewaluacyjnych[328]. Sposoby te muszą wynikać z rozpoznania aktywnego ciągle dziedzictwa, które sprawia, iż efekty procesu ewaluacyjnego będą rozumiane i akceptowane, a ich komunikowanie zachowa skuteczność całego przedsięwzięcia.

– *Wiedza jako narzędzie technik optymalizacji, podnoszenia efektywności i skuteczności działań*. Wszystkie etapy ewolucji cywilizacji i społeczeństwa przemysłowego jednoznacznie wskazują na rosnącą rolę wiedzy w planowaniu

[328] M. Sahlins, *Jak myślą „tubylcy". O kapitanie Cooku, na przykład*, tłum. W. Usakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.

sterowanych zmian w sferze technologii, organizacji życia, a także sfery wartości i relacji społecznych. Ta instrumentalna funkcja wiedzy, która pomniejsza obecne w niej wartości autoteliczne, ukierunkowana jest na funkcjonalny, urastający niemal do mitycznego, wymóg ustawicznego optymalizowania dokonywanych wyborów we wszystkich sferach życia, kierując się względnym, ale nieustannie redefiniowanym kanonem ich efektywności i skuteczności[329]. Wartości te zdominowały aksjologiczny horyzont badań ewaluacyjnych do tego stopnia, iż współcześnie mówi się o koniecznej ich „resocjalizacji", która ma przywrócić wrażliwość, wyobraźnię, ale i społeczną odpowiedzialność ewaluacji. W swoich współczesnych wariantach inkulturacji ewaluacja odkrywa różnorodność świata wartości w coraz lepiej poznawanym arsenale ludzkich kultur oraz ich interakcji. Paradoksalnie okazuje się, iż badanie adekwatności i skuteczności działań nie może ignorować antropologicznego sensu tych pojęć, bo nie ujednolicanie i przymus kulturowej asymilacji, ale odnalezienie wielowariantowości i różnorodności kulturowej jest kluczem do osiągania celów motywowanych wielowiekowym rodzajem mentalnego zakodowania. Odrzucenie zaanektowanego technokratycznie i posuniętego do granic technologicznej arbitralności zakresu znaczeniowego pojęcia adekwatności i optymalizacji, a w konsekwencji racjonalności, może być jedynym sposobem realizacji przemyślanych środowiskowo działań, w tym strategii i sposobów komunikowania.

Resocjalizacja ewaluacji oznacza jednocześnie rewitalizację dziedzictwa kulturowego, które jest zapleczem aksjologicznym procesu uspołecznienia badań ewaluacyjnych. Uspołecznienie jest jednocześnie przywróceniem komunikacji pomiędzy podmiotem zamawiającym badanie, osobami zaangażowanymi w roli badanych, ale także środowiskiem ich działań, które określa ważny kontekst ich wartościowania. Środowisko to nie kształtuje się w sposób przypadkowy, ma swoją historię oraz „kapitał kulturowy", który może być czynnikiem ułatwiającym bądź utrudniającym sam proces ewaluacyjny, jeśli jego projekt ignoruje obecne w środowisku kanony zachowań, dominujących znaczeń oraz reguły ich stanowienia[330]. Rozumienie takich pojęć jak adekwatność, skuteczność czy efektywność działań ujawnia centralny problem komunikacyjny, jakim jest treść tego, co jest lub nie jest obszarem przywołań w procesie interakcji i co nadaje lub bardzo redukuje ich doświadczany społecznie sens. Dlatego badania ewaluacyjne, które pozwalają narzucić sobie lub które są w sposób autorytarny do tego zmuszone, korporacyjne i bardzo techniczne znaczenie omawianych pojęć, są

[329] E. Skrzypek, *Jakość i efektywność*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2000.

[330] A. Giddens, *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, Wydawnictwo Zysk i s-ka, Poznań 2003.

wskaźnikiem pokazującym alienację i oderwanie od kulturowej bazy projektu wartościowania. Ponadto obrazują brak społecznego uprawomocnienia swoich praktyk, lub też – w wariancie alternatywnym – są działaniem na rzecz ich animacji. Taki jest cel odwołania do znanego w socjologii humanistycznej postulatu badawczego określanego jako „współczynnik humanistyczny", którego wielkim promotorem był Florian Znaniecki, jeden z prekursorów humanistycznie zorientowanych badań ewaluacyjnych w Stanach Zjednoczonych. Choć reprezentowane przez niego podejście nie mogło w latach trzydziestych XX wieku przebić się przez dominujące podejścia behawioralne i pomiarowe, stanowi ono bardzo inspirujący i poparty poważnymi studiami obszar inspiracji. Znaniecki wyprzedził swoją epokę, zwracając uwagę na wszystkie czynniki wzajemnego powiązania kultury, zmian społecznych, kulturotwórczego znaczenia różnorodnych sposobów przewodzenia, różnorodność kulturową kompetencji społecznych „osoby społecznej", jak również potrzebę refleksyjnego wartościowania procesów komunikowania jako niezbędnego w rozwoju społecznym obszaru interakcji społecznych[331]. Hałas dzięki drobiazgowym pracom analitycznym dotarła w listopadzie 1992 roku do zapomnianego raportu znajdującego się w materiałach Teachers College Columbia University z kierowanych przez niego w roku 1932 badań „nad problemami wychowania w warunkach szybkich zmian społecznych"[332]. Według Teodora Abla nosił on tytuł *Social Change and Education*. Po dokonanych przez Elżbietę Hałas pracach redakcyjnych ukazał się w wersji angielskiej w roku 1998 nakładem niemieckiego wydawnictwa Peter Lang pod zmienionym nieco tytułem *Education and Social Change*[333], a w wyborze fragmentów także w języku polskim w roczniku naukowym „Zoon Politikon" w 2014 roku[334]. Znaniecki przywiązywał w raporcie ogromną wagę do diagnozy, ale w równym stopniu usiłował określić stan, wartość i perspektywy amerykańskich działań, projektów i koncepcji edukacyjnych, formułując bardzo praktyczne zalecenia budowniczym systemu społecznego i jego instytucjom:

---

[331] F. Znaniecki, *Education and Self-Education in Modern Societies*, „The American Journal of Sociology" 1930, vol. 36, no. 3, s. 371–386; idem, *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

[332] E. Hałas, *Wychowanie i kultura demokratyczna. Zarys poglądów Floriana Znanieckiego*, „Zoon Politikon. Rocznik Naukowy" (Centrum Badań i Społeczności Lokalnych, Collegium Civitas, Warszawa) 2014, nr 5, s. 123.

[333] F. Znaniecki, *Education and Social Change*, ed. and introduced E. Hałas, P. Lang, Frankfurt am Main 1998.

[334] Idem, *Wychowanie dla demokracji*, tłum. A. Hałas, „Zoon Politikon. Rocznik Naukowy" (Centrum Badań i Społeczności Lokalnych, Collegium Civitas, Warszawa) 2014, nr 5, s. 131–233.

> Żadna grupa, do której jednostka należy, nie jest samowystarczalna, nie może też w pełni rozwinąć swojego potencjału bez szerszych kontaktów kulturowych oraz współdziałania z innymi grupami. Tak więc dla dobra samej grupy, jednostka musi starać się ją prześcignąć w swoim rozwoju osobistym, tak aby stać się czynnikiem sprawczym jej uczestnictwa w życiu kulturowym szerszego społeczeństwa. Oczywiście te ideały implikują w każdej dziedzinie życia kulturowego swobodną i dobrowolną syntezę indywidualizmu i kolektywizmu: indywidualizm w działaniu, gdyż nagromadzona kultura oraz kooperatywna struktura społeczeństwa są kluczowe i ważne o tyle, o ile dopomagają każdej jednostce wyrażać i rozwijać w pełni swoją osobowość w swobodnej twórczości, a kolektywizm we wspólnym korzystaniu z wytworów działalności (...)[335].

Współczynnik humanistyczny analizowany poprzez badanie uczestnictwa w „nagromadzonej kulturze" i „kooperatywnej strukturze społeczeństwa", co jednoznacznie świadczy o komunikacyjnym i interaktywnym spojrzeniu Znanieckiego, zachęca bowiem do uwzględnienia obrazu świata, jaki mają badani, a nie badacze, zadając sobie trud rekonstrukcji wszystkich elementów tego obrazu, w tym tych, które są efektem kumulacji o charakterze kulturowym, głęboko osadzonym w procesie doświadczania dziedzictwa.

– *Transkulturowy charakter globalnych i kontrolnych systemów wiedzy*. Nastawienie na upowszechnienie, komercjalizację, mobilność i globalizację procesów technologicznych stworzyło konieczność oderwania od lokalnego kontekstu tworzenia, adekwatności, ale i zastosowania coraz bardziej instrumentalnie traktowanej wiedzy[336]. Potrzeby te niemal natychmiast odbiły się na procedurach wartościowania działań i projektów, tym bardziej że stopniowo zyskiwały ponadnarodowy charakter, zarządzane przez międzynarodowe systemy wielkich korporacji oraz transnarodowych instytucji świata otwartych przestrzeni gospodarowania, handlu, nauki i edukacji. Podobnie jak w przypadku standaryzacji kryteriów adekwatności ustandardowieniu uległ sam proces przebiegu badań. Dokonało się to i dokonuje poprzez transmisję i jednokierunkowy przekaz wzorów projektowania, realizacji i zastosowania badań ewaluacyjnych. Ukształtowały one na swoje potrzeby światowe, regionalne i krajowe centra konceptualizacji oraz praktyk ewaluacyjnych, wykorzystując dominującą często pozycję, szczególnie w stosunku do krajów i organizacji, dla których badania ewaluacyjne były i będą jeszcze czymś nowym, obarczonym dużym marginesem niewiedzy, braku kadr, własnych doświadczeń i umiejętności wykonawczych. Sytuacja ta nie pozwala

---

[335] *Ibidem*, s. 217–218.

[336] Por. Z. Melosik, *Uniwersytet i społeczeństwo. Dyskursy wolności, wiedzy i władzy*, Wolumin, Poznań 2002.

mówić o właściwie pojętej komunikacji pomiędzy badaczami i badanymi, decydentami oraz ich środowiskiem. Trudno wówczas o dzielenie się doświadczeniami i kontekstualizację procesu ewaluacyjnego, sięgania po wartości własnego dziedzictwa kulturowego oraz różnicowanie sposobu jego zastosowań zgodnie z kanonami aksjologicznymi i prakseologicznymi konkretnych kultur i środowisk. Umiejętności tych nie posiadają także inne organizacje o charakterze biurokratycznym, coraz częściej przejawiające wyjątkowo dysfunkcjonalną formę eurokracji. W praktyce oznacza to podporządkowanie całego procesu projektowania ewaluacji centralnym i kulturowo zunifikowanym wymogom ośrodków zarządczych, redukując dialogiczne, komunikacyjne, ale także animacyjne i kulturotwórcze funkcje procesu. Co więcej, konsekwencją tego typu praktyk jest ich transformacja w działania o charakterze parakontrolnym. Poglądowym przykładem tego typu procesów w skali krajowej było wkomponowanie ewaluacji w systemie oświaty polskiej w obszar nadzoru pedagogicznego.

O ile wiedza typu przyrodniczego i technicznego zachowuje swoją adekwatność w różnych kontekstach społecznych, o tyle wszelkie formy wiedzy, szczególnie naukowej, w zakresie nauk społecznych i nauk o kulturze dotyczą typowo ludzkich doświadczeń, głęboko uwikłanych w znaczenia i wartości środowiskowe. Mają one swoje historyczne uwarunkowania, które należy bezpośrednio uwzględnić w społecznie i kulturowo wrażliwej ewaluacji działań komunikacyjnych. Wiedza taka – w tym ewaluacyjna – nie zawsze nadaje się do transkulturowego przenoszenia ze względu na fakt, iż odnosi się do elementów bardzo różnego dziedzictwa. Jest ono komunikowane w sposób daleki od jednolitego standardu.

2. Ewaluacja komunikowania jako komunikowanie

Zaangażowanie procedur ewaluacyjnych do wartościowania procesów komunikowania dziedzictwa kulturowego to odwołanie się nie tylko do finalnych efektów zrealizowanych w tym celu badań, ale do wielu funkcji w długim i wieloetapowym procesie ewaluacyjnym, któremu warto nadawać uspołeczniony, interaktywny i dialogiczny charakter. To właśnie interaktywność nadaje mu cechy komunikacyjne zgodnie z rozumieniem tego typu działań, jakie opisane zostały w początkowej części książki. Cechy te mogą wszak być wykorzystane lub zmarginalizowane, rozwijane lub redukowane, zamykając proces i zadania ewaluacyjne w doraźnym wymiarze kontroli lub eksponując ich twórczy,

animacyjny i przede wszystkim refleksyjny charakter[337]. Elementy dające szansę na wykorzystanie procesu ewaluacyjnego jako stymulatora wzajemności, animacji wymiany informacyjnej, ale także eksponującego sprawczość i uczestnictwo zaangażowanych w nim podmiotów znajdują się w każdym etapie jego realizacji.

Etap pierwszy, to *diagnozowanie i konceptualizacja* wyjściowych potrzeb zarówno strony zamawiającej i uzasadniającej podejmowanie procesu ewaluacyjnego, jak i – co jest często pomijane w przedmiotowych i biurokratycznych jej formach – wszystkich innych uczestników procesu. Etap ten powinien określić wynikające z tej diagnozy cele, funkcje, zakres oraz typ oczekiwanych zmian, do jakich badanie ma doprowadzić lub tylko przyczynić się, rozpocząć lub motywować. Demokratyzacja i uspołecznienie etapu konceptualizacji pozwalają uniknąć autorytarnego, w praktyce biurokratyczno-formalnego rozpoczęcia procesu, który w istocie zamyka kolejne etapy już na początku, poprzez arbitralne ustalenie służących im procedur planowania, realizacji oraz sposobu ich zarządzania. Odwołując się do klasyfikacji poziomów funkcjonowania organizacji inspirowanych Teorią Dezintegracji Pozytywnej, jest to poziom automatyzmów funkcjonalnych. W praktyce nie istnieje tu żadna sytuacja komunikacyjna, ponieważ nikt niczego z nikim nie negocjuje, nie dokonuje się rozpoznanie możliwych stanowisk, preferencji, a nawet rzeczywistych potrzeb uczestników ewaluacji. Nie jest diagnozowany system wartości, jaki może się stać podstawą wartościowania, ponieważ wybór ten dokonany jest poprzez zewnętrzne ośrodki decyzyjne. Jest to w znacznej, a czasami kompletnej mierze sytuacja wykluczenia społecznego wielu uczestników procesu, a co najwyżej przekazu podjętych już ustaleń badawczych i zobligowania do ich wykonania.

Charakteryzowany etap konceptualizacji i diagnozowania może jednak mieć zupełnie inny charakter, wykorzystując, a nawet stymulując rozliczne sytuacje i funkcje komunikacyjne. Kryje on w sobie możliwość prawdziwej interakcji na wielu szczeblach z licznymi podmiotami procesu, uczenia się kultury demokratycznych praktyk w sferze społecznej odpowiedzialności ewaluacji. Obejmuje ona elementy zarządzania oraz otwierania na alternatywne drogi rozwoju z pełnym poczuciem szacunku, godności, praw i bezpieczeństwa kulturowego uczestników ewaluacji, respektując zasady „zrównoważonego rozwoju" w środowisku poddanym tego typu badaniom. Coraz częściej jest to sytuacja o charakterze międzykulturowym, wymagająca odwołania się do referowanych wcześniej praw międzykulturowych, wychodząc ku rozwijającej się współcześnie ewaluacji

[337] L. Korporowicz, *Ewaluacja jako komunikacja*, „Kwartalnik Pedagogiczny" 2015, nr 4(238), s. 39–55.

międzykulturowej[338]. Na etapie diagnozowania i konceptualizacji decyduje się faktyczny cel, ale i kulturowy potencjał działań komunikacyjnych ewaluacji. Wybór kierunku realizacji badań to tworzenie fundamentów przestrzeni interakcyjnej, która zlokalizuje swoje praktyki pomiędzy konkurującymi celami:

- *biurokratyzacji lub uspołecznienia ewaluacji*
  z czym wiąże się stopień wykorzystania ewaluacji dla celów kontrolnych lub też jako stymulatora demokratycznie inspirowanych zmian społecznych uwzględniających dialogiczne procesy „zarządzania wiedzą", sposobu kategoryzowania i wyboru zasadniczych wartości stanowiących podstawę wnioskowania;
- *centralizacji lub regionalizacji standardów*
  co w bezpośredni sposób określa zakres różnorodności kulturowej uwzględnianej w przestrzeni komunikowania, negocjowania oraz rozumiejącej percepcji w odniesieniu zarówno do rzeczywistości współczesnej, jak i dziedzictwa kulturowego poszczególnych uczestników procesu ewaluacyjnego;
- *instrumentalizacji lub upodmiotowienia uczestników*
  poprzez traktowanie zaangażowanych w proces badawczy osób, grup lub instytucji jedynie jako obiektu zewnętrznie sterowanego pomiaru lub jako dysponujących prawami kulturowymi, świadomymi i współuczestniczącymi partnerami, którzy w sposób intencjonalny poddają refleksji motywy, sposób i efekty swoich działań zgodnie z preferowanym przez nich systemem wartości oraz ich źródłem;
- *de-kontekstualizacji lub re-kontekstualizacji kryteriów*
  czyniąc je elementem zdezintegrowanej i nieistotnej lub świadomej i rozpoznawalnej tożsamości kulturowej podmiotów procesu ewaluacyjnego, wkomponowanej w cele i procedury wartościowania i komunikowania jego efektów;
- *technokratycznej specjalizacji lub społecznej partycypacji podmiotów*
  zakładając różny stopień ich zaangażowania, uzależnienia, wtajemniczenia i doświadczenia w realizacji badań oraz powiązanych z nim kompetencji komunikacyjnych;
- *wyizolowaniu lub integracji obszarów i wymiarów analizy*
  jako względnie odrębnych albo też powiązanych ze sobą i stanowiących synergetyczną całość działań badawczych wraz z relacjami przywoływanych wartości;

[338] Idem, *O potrzebie ewaluacji międzykulturowej*, „Zoon Politicon. Rocznik Naukowy" (Centrum Badań i Społeczności Lokalnych, Collegium Civitas, Warszawa) 2014, nr 5, s. 73–84.

- *de-personalizacji lub re-personalizacji wartościowanych działań*
  co nie jest możliwe bez integralnego spojrzenia na wartościowane działania w kontekście ich relacji do procesów kulturalizacji, a więc osobowego „wrastania" w obszar kulturowo krystalizowanych, uwewnętrznianych i postrzeganych wartości stanowiących fragment konkretnego dziedzictwa.

Jak wynika z przedstawionego zestawu, proces ewaluacyjny zawiera w sobie bardzo rozległe możliwości interakcyjne pod warunkiem wszak, że zbliży się do prawej strony powyższej charakterystyki, określanej jako strategia ewaluacji dialogicznej, rozwojowej, partycypacyjnej[339] lub po prostu społecznej. Komunikowanie dziedzictwa kulturowego może być w tak potraktowanym procesie poddawane bardzo uspołecznionej refleksji, uwzględniać różne stanowiska i znacznie szerzej definiować zarówno działania komunikacyjne, jak i samo dziedzictwo.

Etap drugi, to *planowanie* konkretnych działań na podstawie określonych wcześniej potrzeb, celów i zakresu, jaki ma przybrać proces ewaluacyjny. Aby dokonać tego wyboru, ewaluacja musi jednak być działaniem animacyjnym, angażować, ale i dawać prawo wyrażania swego stanowiska, sposobu postrzegania i wartościowania, jaki mogą mieć wszyscy uczestnicy procesu, o różnym stopniu zaangażowania. Etap drugi musi też przynieść ważną decyzję co do wybranego modelu ewaluacji[340], uwzględniając takie kryteria jak:

a) czas jej przeprowadzania względem ewaluowanych działań, a więc: ewaluację samej ich koncepcji jako ewaluację *ex-ante*, ewaluację w czasie ich realizacji jako ewaluację formatywną, ewaluację po zakończeniu, a więc ewaluację *ex-post*;
b) sposób formalnej zależności zespołu ewaluacyjnego od decydentów i sposobu realizacji ewaluowanych działań, a więc ewaluację wewnętrzną, zewnętrzną lub autoewaluację;
c) charakter preferowanej metodologii, co wiąże się z wyborem dominacji elementów badań ilościowych, jakościowych, zintegrowanych, o różnym stopniu odniesienia do użycia technik pracy terenowej, wirtualnej, metodologii doboru prób badawczych, ale także rodzaju wymaganych kompetencji samych ewaluatorów i ich współpracowników;

---

339 J.P. Spradleu, *Participant Observation*, Harcourt, Brace, Jovanovich Publishers, New York 1980.

340 W literaturze i praktyce ewaluacyjnej wyodrębnia się zasadniczo pięć podstawowych modeli ewaluacji, które mogą być ze sobą łączone i adaptowane do potrzeb konkretnego przedsięwzięcia, a przede wszystkim celu ewaluacji. Por. K. Ornacka, *Ewaluacja. Między naukami społecznymi i pracą socjalną*, Instytut Socjologii Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2003. Autorka opisuje kolejno: model ewaluacji proaktywnej, wyjaśniającej, interakcyjnej, monitorującej, typu „Impact", s. 130–156.

d) sposób upowszechniania i wdrażania wyników określający zasięg oddziaływania, metodykę wkomponowania w kulturę organizacyjną przedsięwzięcia lub instytucji zlecającej, język, medialne techniki komunikowania oraz dalszej pracy z rezultatami procesu ewaluacyjnego[341].

Istnieje wiele społecznych konsekwencji uznania komunikacyjnych aspektów procesu ewaluacyjnego oraz odniesienia do społecznego kontekstu konkretnych badań. Było to przyczyną świadomego zastosowania praktyk ewaluacyjnych jako sposobu dokonywania zmian i stymulowania demokratyzacji życia publicznego w Polsce lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku[342]. Przyczyny te są w dalszym ciągu najzupełniej aktualne, a w odniesieniu do eurobiurokratycznych praktyk instytucji centralnych nasilają się w stopniu budzącym coraz więcej niepokoju. Motywy wdrażania uspołecznionych badań ewaluacyjnych wynikają z intencji wpływu na:

- *demokratyzację kultury organizacyjnej* polskich instytucji, szkół i życia publicznego;
- *otwieranie dyskursu* społecznego i działanie na rzecz różnorodnych form partycypacji;
- *animację potencjałów* społecznych środowisk lokalnych i wspólnot pracowniczych;
- *kooperację i wymianę międzynarodową* organizacji uczących się i zorientowanych na rozwój;
- *wspieranie myślenia* i wzorców „refleksyjności instytucjonalnej"[343] zorientowanej na dialog, rozwój świadomości aksjologicznej i umiejętności komunikowania uczestników procesu.

Walory ostatniego z motywów, który w działaniach komunikacyjnych może być wspierany przez refleksyjnie pojętą ewaluację, wnikliwie analizuje Henryk Mizerek – animator dialogicznie pojętej ewaluacji.

---

[341] *Managing Evaluation in Education. A developmental approach*, ed. K. Aspinwall, T. Simkins, M.J. McAuley, Routledge, London 1992.

[342] L. Korporowicz, *Zmienne losy polskiej ewaluacji. Pomiędzy nadzieją, animacją i konfuzją*, [w:] *Ewaluacja w edukacji: koncepcje, metody, perspektywy*, red. B. Niemierko, M.K. Szmigiel, Polskie Towarzystwo Diagnostyki Edukacyjnej, Kraków 2011.

[343] Istnieje kilka rodzajów refleksyjności instytucjonalnej, która może wspierać kompetencje komunikacyjne poddawane procesom ewaluacyjnym: refleksyjność celu, sposobu i kontekstu działań; refleksyjność jako postawa krytyczna; refleksyjność jako potrzeba projektu działań; refleksyjność jako konstruowanie zrównoważonej różnorodności uczestników; refleksyjność jako metoda korekty działań; refleksyjność jako przedsiębiorczość. L. Korporowicz, *Rozwojowa misja ewaluacji*, „Animacje Życia Publicznego" 2013, nr 10.

W jakościowych modelach badań ewaluacyjnych podstawowe znaczenie ma refleksyjność (*reflexivity*), traktowana jako niezbędna kompetencja metodologiczna ewaluatorów projektujących i realizujących badanie. Zapewnia ona zachowanie naukowego statusu wiarygodności oraz użyteczności wiedzy generowanej przez badania, ponieważ:

- pozwala na uświadomienie sobie wpływu cech ewaluatora na sposób projektowania, prowadzenia i komunikowania wyników badania ewaluacyjnego;
- promuje pogłębiony namysł nad charakterem i dynamiką relacji interpersonalnych w trakcie procesu badawczego;
- ujawnia nieświadome motywy i ukryte założenia realizowanych projektów badawczych;
- dostarcza argumentów na rzecz upełnomocnienia i upodmiotowienia uczestników badania;
- otwiera pole do namysłu nad poprawnością metodologiczną procesu badawczego i statusem jego wyników;
- nakazuje badaczom pracować „przy otwartej kurtynie";
- promuje szczerość w ujawnianiu dylematów metodologicznych i etycznych, które pojawiły się w procesie badania[344].

Planowanie procesu ewaluacyjnego jest w istocie planowaniem praktyk komunikacyjnych, gdyż bez nich byłby on niemożliwy do jakiejkolwiek realizacji. Warto zwrócić uwagę na argumenty brane pod uwagę w uspołecznianiu procesu oraz uwzględnieniu kulturowego i międzykulturowego kontekstu badań:

- *redukcja obaw i ryzyka* związanego z procedurami ewaluacyjnymi i udostępnieniem danych, szczególnie w sytuacji utrwalenia doświadczenia autorytarnych praktyk kontrolnych jako negatywnego dziedzictwa minionych lat wynikającego z ustroju politycznego krajów socjalistycznych;
- *unikanie marginalizacji* konkretnych grup i punktów widzenia w procesie pozyskiwania i zarządzania danymi jako praktyki odtwarzania represyjnych stosunków władzy w procedurach badawczych;
- *zwiększanie możliwości* użycia i komunikowania rezultatów ewaluacji poprzez różne podmioty procesu ewaluacyjnego;
- *wymiana doświadczeń* aktorów sceny ewaluacyjnej;
- *ujawnianie potencjałów, ale i konfliktów* komunikacyjnych konkretnych osób, grup oraz struktur organizacyjnych w przestrzeni realizowanych badań;

[344] H. Mizerek, *Edukacja ewaluacyjna. Interdyscyplinarne dialogi i konfrontacje*, Oficyna Wydawnicza „Impuls", Kraków 2017, s. 121–122.

- *redukcja arbitralności* w procesie planowania i projektowania celów, pytań i kryteriów ewaluacji;
- *uwzględnienie oczekiwań* oraz *potrzeb rozwojowych* uczestników, a także podmiotów zainteresowanych wynikami ewaluacji;
- *stymulowanie uczenia się*, refleksyjności i dialogu uczestników procesu;
- *przełamanie* rutynowych form komunikacji;
- *ujawnienie potrzeb* informacyjnych i kompetencyjnych uczestników;
- *działanie na rzecz rozwoju* i zmiany istniejących form kultury organizacyjnej.

Wszystkie wymienione wyżej argumenty eksponują nie tylko metawartości ewaluacji jako procesu badawczego, ale także ewaluacji jako samego procesu komunikowania. W kilku przypadkach odnoszą się szczególnie do komunikowania dziedzictwa kulturowego. Dzieje się tak w odniesieniu do efektów marginalizacji grup wraz z ich nagromadzonym w czasie dorobkiem, do zawartych w dziedzictwie różnych kultur arsenału możliwości wartościowania, do możliwości wyłaniających się z przełamywania utartych wzorów komunikowania, tkwiących w nich barier, ale także umiejętności wykorzystania zasobów aksjologicznych dla celów rozwojowych. Analogie pomiędzy ewaluacją jako komunikowaniem a komunikowaniem dziedzictwa kulturowego są znacznie większe niż wydaje się to ewaluacyjnym ekspertom, zbyt często nastawionym na doraźne korzyści ewaluacji mylonej jeszcze częściej z akredytacją, audytem, mierzeniem jakości, zwykłą ekspertyzą, a nawet monitoringiem[345].

Etap trzeci: *projektowanie* procesu ewaluacyjnego. To jeden z najbardziej interaktywnych okresów całego procesu ze względu na konieczność wynegocjowania i ustalenia jego integralnych elementów, a więc: dokładnego określenia zasadniczego *przedmiotu ewaluacji*, wydzielenia szczególnie istotnych jego *obszarów*, sformułowania podporządkowanych im *pytań kluczowych*, przyjęcia akceptowalnych społecznie *kryteriów* analizy i – na koniec – typu wskaźników będących podstawą wnioskowania, *składu zespołu* ewaluacyjnego wraz z typem kompetencji niezbędnych do przeprowadzenia wszystkich kolejnych etapów procesu, *harmonogramu* i potrzebnych do realizacji *środków* o charakterze określonym specyfiką badania. Etap projektowania może wnieść w całe przedsięwzięcie wartości, które stanowią niemal autonomiczny walor całego procesu, budzą bowiem potrzebę refleksji zarówno nad tym, „co jest", jak i nad tym, „co może być", i co stanowi o motywacyjnej, prospektywnej sile ewaluowanych działań także wtedy, gdy są to działania programowo, a więc celowo nakierowane na komunikowanie dziedzictwa kulturowego w jego dowolnym obszarze i funkcjach. Jeśli są to

[345] *Assessment versus Evaluation*, ed. C. Cullingford, Cassell, London 1997.

programy edukacyjne, promocyjne lub stanowią element polityki integracyjnej, polityki spójności czy zarządzania międzykulturowego, mogą pobudzić świadomość aksjologiczną, stanowić czynnik motywujący, ale także ujawniać i moderować sprzeczności, konflikty i dysfunkcje.

Etap projektowania jest jednocześnie największym zagrożeniem społecznej odpowiedzialności i kulturowej adekwatności ewaluacji. W przypadku centralistycznego i autokratycznego działania jednostek kontrolnych wielu instytucji, które mogą się ukrywać pod bardzo dialogicznie i rozwojowo brzmiącymi nazwami, projekt stanowi zamknięte i skonstruowane na użytek partykularnych celów narzędzie. Tak powstały projekt nie tylko nie ma charakteru dialogicznego, ale nie mieści się w żadnej praktyce szerzej rozumianej interakcji. Nie może być tym samym brany pod uwagę w żadnych strategiach wspierania działań komunikacyjnych, a tym bardziej ewaluacji międzykulturowej.

Bardzo wrażliwym społecznie elementem projektu jest procedura ustalania pytań badawczych, a szczególnie kryteriów i wskaźników wartościowania. Procedura ta może stanowić o powodzeniu lub porażce ewaluacji w sytuacjach różnorodności kulturowej oraz braku atrybutów komunikacyjnych, o których była mowa wcześniej, charakteryzujących właściwe procesy *communicare*. W szczególny sposób sytuacja ta dotyczyć może komunikowania dziedzictwa. Zawsze bowiem powstają pytania: czyjego dziedzictwa?, w kontekście jak zróżnicowanego środowiska?, w jak określonym typie relacji międzykulturowych?, na jakim szczeblu i poziomie współistnienia i współdziałania? Wszystkie one odnoszą się do stopnia upodmiotowienia uczestników komunikacji. Etap projektowania dopełnia więc ogólną strategię i społeczną misję procesu ewaluacyjnego, jaką określił jej etap pierwszy. Helen Simons w swojej wieloletniej praktyce ewaluacyjnej podejmowanej w wymiarze międzynarodowym wielokrotnie wskazywała na dwoistość realizowanej w tej mierze koncepcji oraz celów, które badania ewaluacyjne mogą wspierać i które nastawiają się na wartości technokratyczne lub rozwojowe[346]. Zaproponowana przez nią dychotomia przedstawiona w tabeli 5 dobrze opisuje istniejące w tej mierze alternatywy.

[346] H. Simons, *Getting to know schools in a democracy. The politics and process of evaluation*, Routledge, London 1987.

Ewaluacja technokratyczna *nastawienie na:*	**Ewaluacja rozwojowa**
uprawomocnienie	zmianę
krytykę	procesy uczenia się
opis	rozumienie
dyscyplinowanie	wspieranie
kontrolę	autorefleksję

Tab. 5. Dwa modele strategii ewaluacyjnych według Helen Simons

Komunikacyjne atrybuty projektowania ewaluacji w odniesieniu do procesów komunikowania dziedzictwa nie mogą być jednak realizowane w oderwaniu od treści samego dziedzictwa. Humanistycznie, dialogicznie i rozwojowo zorientowany proces ewaluacyjny – w tym obecne w nim potencjały komunikacyjne – napotkają na ostrą barierę dziedzictwa kultur zamkniętych, autorytarnych, o odmiennym typie wartości rdzennych oraz tradycyjnych sposobach budowania więzi, hierarchii i autorytetów społecznych, i przede wszystkim o odmiennych wzorcach tworzenia i dystrybucji wiedzy. Metodologia projektowania ewaluacji, a więc i procesów interakcyjnych, musi w szczególny sposób uwzględnić to, co Stanisław Ossowski nazywał „niewspółmiernymi skalami wartości" konkretnych kultur. Analizowane wcześniej modele relacji międzykulturowych muszą stanowić kontekstualne odniesienie w projektowaniu kryteriów wartościowania działań komunikacyjnych.

W przypadku *relacji o charakterze peryferyjnym*, a więc gdy podstawowym wyzwaniem stają się dyfuzje kulturowe w wydzielonych obszarach relacji, kryteria ewaluacyjne procesów komunikowania muszą dotyczyć przede wszystkim sposobu inkulturacji dziedzictwa kulturowego w kanony znaczeń i wartości o odmiennej charakterystyce, co wymaga poszukiwania dla nich miejsca, dróg translacji i porównań, znajdowania nowych proporcji i zasad współistnienia.

Model spotkań kulturowych wyznacza kryteria, które weryfikują zdolności do odkrywania, wyznaczania nowych, zadaniowo zorientowanych strategii komunikacyjnych przy zachowaniu własnego centrum integracji i konsolidacji wartości. Są to pytania o gotowość do podejmowania zmian, ale i lepszego poznawania oraz rozumienia własnej tożsamości kulturowej.

Transgresyjny model relacji w procesie wartościowania kryteriów, które odnoszą się do dynamiki przemian w strukturze wartości, w tym także rdzennych, musi więc pozwalać na wartościowanie sposobu przekształcania dziedzictwa, pytając o to, czy ma ono charakter przypadkowy czy modelowany, jednostronny czy wzajemny, zaborczy czy negocjowany, wymuszany czy dobrowolny, nieświadomy czy refleksyjny. Ewaluacja komunikowania dziedzictwa kulturowego jest w tym przypadku zobligowana do projektowania i negocjowania szczególnie

szerokiego spektrum kryteriów wkomponowanych w równie szczególny kontekst, cele i uwarunkowania badanych działań, tym bardziej że transgresje kulturowe mogą mieć tyleż pozytywny, co negatywny charakter. Przykładem takiej chwiejności jest dezintegracja tożsamości kulturowej współczesnej Europy, która coraz trudniej odnajduje drogi komunikowania swojego dziedzictwa, unikając refleksyjnych sposobów jego wartościowania.

Model synergetyczny relacji międzykulturowych otwiera się z kolei na bardzo szerokie spektrum kryteriów, których zadaniem jest wartościowanie dokonujących się dopełnień, połączeń, nowych konfiguracji. Nie muszą one być bardziej lub mniej twórcze od tych, które zastępują, wypierają bądź po prostu marginalizują.

Uzupełnieniem kontekstualnej charakterystyki projektowania ewaluacji w odmiennych modelach relacji kulturowych jest przypomnienie heurystycznych walorów analizy wielopoziomowej etapu projektowania. Poziom automatyzmów funkcjonalnych eliminuje w istocie jego interakcyjny charakter, a tym samym pytanie o aksjologiczne podstawy całego procesu wartościowania. W przypadku ewaluacji komunikowania dziedzictwa kulturowego prowadzi to do „zamrożenia" potencjałów procesu ewaluacyjnego, a w konsekwencji do zaniku refleksyjnego rozpoznawania wartości samego dziedzictwa[347]. Na wspomnianym poziomie automatyzmów funkcjonalnych jest to replikowanie standardów środowiskowych, instytucjonalnych lub kulturowych dotyczących zarówno wzorów komunikowania, jak i treści przyjmowanych rozwiązań, a więc powielanych i często narzucanych elementów projektu. Szczególnym przejawem funkcjonowania tego poziomu w projektowaniu ewaluacji redukującym jej potencjały rozwojowe jest swoiste matrycowanie projektów ewaluacyjnych konstruowanych według schematów i parametrów kontrolnych przyjmowanych – jak było już wspomniane – w polityce zarządczej i technologii produkcji konkretnych wytworów i usług. Konsekwencją takiego matrycowania jest ignorowanie kontekstualnych uwarunkowań ewaluowanych przedsięwzięć, które mogą wpływać na zmienność kulturowej racjonalności przyjmowanych kryteriów i wymagać uwzględnienia ich unikalności. Wspomniana redukcja eliminuje odmienności w systemach wartości, powiązane z nimi sposoby komunikowania, ale także ważne elementy dziedzictwa kulturowego na wszystkich omawianych wcześniej szczeblach. Realizowana w ten sposób ewaluacja sama w sobie tworzy artefakty komunikacyjne zawierające działania dyskryminacyjne, traktujące

[347] L. Korporowicz, *Przemiany kultury narodowej...*, s. 191–208.

kulturę symboliczną w sposób anektujący i *de facto* jest rodzajem mniej lub bardziej ukrytej przemocy, choć może być poddawana taktyce oswajania poprzez instytucjonalną rytualizację i tworzenie pragmatyki działań pozornych.

Na poziomie dezintegracji załamuje się spójność czynności komunikacyjnych. Projekt nie staje się elementem wspierającym adekwatność stawianych pytań, zasadność przyjmowanych kryteriów i interpretacji danych. Nie wiadomo, w czyim interesie realizowany jest cały projekt i jakim służy celom. Faza dezintegracji jest często efektem zamiany i braku rozpoznania specyfiki ewaluacji oraz innych form diagnozy społecznej, co przejawia się nie tylko w terminologii, ale i w chaosie faktycznych celów badania, rozpiętych pomiędzy monitoringiem, akredytacją, audytem czy zwykłą kontrolą konkretnych działań, doprowadzając do atrofii komunikacyjnych elementów procesu ewaluacyjnego, ale także samego jej przedmiotu. Jeśli są nim projekty obliczone na komunikowanie dziedzictwa, z pola widzenia znika zarówno interakcyjny charakter samego komunikowania – mieszany z jednokierunkowymi formami przekazu – jak i rozumienie samego dziedzictwa, które traci swoją spójność na rzecz niczym niepowiązanych fragmentów. Jakikolwiek proces badawczy, w tym także ewaluacja, która na skutek swoich procedur dekomponuje ich obraz oraz spełniane przez nie funkcje, nie jest w stanie wartościować realnego procesu komunikowania, a tym samym wspierać jego możliwości.

Etap czwarty, *generowanie danych, doświadczeń i artefaktów badawczych* zgodnie z przyjętą w tym celu metodologią. W istocie dopiero po zakończeniu czynności projektowania procesu ewaluacyjnego można przystąpić do systematycznego generowania danych, działań analitycznych i wdrożeniowych. Komunikacyjne ujęcie procesu wprowadza w klasyczny sposób rozumienia etapu generowania danych istotną korektę polegającą na identyfikowaniu „danych" nie tylko jako artefaktów konkretnych technik badawczych, ale jako kumulowaniu doświadczeń komunikacyjnych, animowanych już na pierwszym, drugim i trzecim etapie procesu, które wraz z „materią interakcyjną" pozostałych etapów warto uczynić przedmiotem refleksji, gdyż:

– ukazują wybierane lub konstruowane wartości *kultury ewaluacyjnej* istotnie rzutujące na charakter całego procesu, a więc także rodzaj pozyskiwanych danych oraz sposób ich interpretacji;

– „generowanie danych" nie jest możliwe bez konkretnych sposobów komunikowania się badaczy zarówno między sobą, z badanymi, z grupami i organizacjami, jak i wszystkich tych grup między sobą, a więc jest tworzeniem metadanych, które decydują o powstawaniu wszystkich innych poprzez swoją warstwę merytoryczną i dynamikę interakcji jako siły sprawczej procesu generowania;

– przestrzeń komunikacyjna procesu ewaluacyjnego może w istotny sposób ograniczać lub też poszerzać rodzaj generowanych danych, szczególnie w modelach ewaluacji demokratycznej i dialogicznej stanowiącej anty-model ewaluacji technokratycznej, poszerzając to, co w ogóle możliwe jest do wygenerowania;

– uwzględnienie komunikacyjnego wymiaru generowania danych umożliwia uchwycenie komponentu etycznego interakcji i procedur właściwych dla etapu gromadzenia, przekazywania, selekcji, kodyfikacji i selekcji artefaktów stosowanych metod oraz przestrzeni interakcyjnej ewaluacji jako procesu społecznego.

Diagnozowanie potrzeb, planowanie, a następnie projektowanie i generowanie danych stanowi klasyczny proces komunikacji ze wszystkimi opisanymi wcześniej atrybutami, co ujawnia się bezpośrednio w modelach jej czwartej generacji. Już od lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku skutecznie przełamała technokratyczne modele ewaluacji, wykorzystując wszystkie walory interakcji jej uczestników, a więc podmiotu zamawiającego, ewaluatorów, ewaluowanych oraz osobowych lub instytucjonalnych przedstawicieli środowiska społecznego. Można postawić tezę, że ignorowanie w procesie ewaluacyjnym któregoś z elementów tego „czworoboku" jest redukcją możliwości rozwojowych całego procesu jako metodycznego wartościowania. Jeśli ich przedmiotem są działania komunikacyjne, np. w sferze edukacji, nauki lub kultury, a w tym mieści się komunikowanie dziedzictwa, wykorzystanie przestrzeni interakcyjnej pomiędzy komponentami „czworoboku" jest szczególnie istotne. Aktywowanie kapitału i potencjału społecznego, jakie wyzwala proces ewaluacyjny, jest proporcjonalne do tego, w jakim stopniu sam staje się komunikowaniem w definiowanym w tej pracy sensie. Wyrasta on, jak ujmował to Znaniecki, z możliwości korzystania z nagromadzonego dorobku kulturowego jego uczestników, który aktualizuje się w warunkach spotkania ze światem współczesnym.

Z wymienionych powyżej powodów niemal destrukcyjny charakter ma przenoszenie standardów ewaluacyjnych – w tym sposobu budowania projektu, a następnie generowania danych – z obszaru działań instrumentalnych, jaki stanowi aktywność w sferze produkcyjnej, finansowej, infrastrukturalnej oraz znacznej części zarządzania, do obszaru działań, w których istotną rolę odgrywają praktyki kultury symbolicznej, szczególnie z elementami wartości autotelicznych. Czasochłonne i wypracowane w procesie negocjacji pytania, kryteria, wskaźniki i sposoby interpretacji danych ewaluacyjnych nie są do osiągnięcia w dyrektywnych i sterowanych z góry praktykach o charakterze nakazowym. Przyjmują one szablonowe rozstrzygnięcia, które być może są wyrazem potrzeb i interesów podmiotu zamawiającego o dominującej pozycji w systemie władzy,

w tym przedsięwzięcia ewaluacyjnego, ale dalekie są od rozwojowych możliwości procesów komunikowania o interakcyjnym charakterze[348].

Przełamanie schematyzmów i autorytaryzmu właściwego dla zbiurokratyzowanych form ewaluacji oraz pokonanie chaotyczności jej form eklektycznych poziomu ambiwalencji pozwala na zespolenie jej możliwości rozwojowych z analogicznym poziomem działań komunikacyjnych. Co istotne, właściwe dla tego poziomu i opisywane wcześniej dynamizmy rozwojowe procesów komunikowania zespalają się z dialogicznymi, uspołecznionymi modelami ewaluacji, które odkrywają i eksponują ich interakcyjny i poszukujący charakter. W ten sposób rozwojowo zorientowany projekt ewaluacji nie zamyka, a otwiera na komunikowanie dziedzictwa kulturowego.

Etap piąty: *analiza i interpretacja danych*. Wbrew pozorom przedmiotem analizy i interpretacji „danych" nie są jedynie informacje wygenerowane poprzez bezpośrednie zastosowanie metod i technik badawczych, ale wszystkie elementy, a to oznacza także zdarzenia, interakcje i „produkty" procesu ewaluacyjnego w całym jego dotychczasowym przebiegu. Oznacza to, że wnioskowanie, a więc i wartościowanie ewaluowanych działań dokonuje się poprzez wszystkie artefakty procesu komunikacyjnego, jaki sam w sobie wytwarza rozwinięta forma ewaluacji, na etapie diagnozowania, spotkań konsultacyjnych w okresie jej planowania oraz właściwego etapu generowania danych. Świadomość konieczności analizy poszerzonego zespołu faktów, danych i zdarzeń, które prowadzą do wykorzystania kontekstowych metod ich interpretacji jest szczególnie ważna współcześnie ze względu na postępujące próby zastosowania sztucznej inteligencji w badaniach ewaluacyjnych. Koncentrują się one na metodyce oceny danych projektowych znajdujących się w postaci statycznie dostępnych, zarchiwizowanych i utrwalonych dokumentów, ale nie interpretują faktów o charakterze interakcyjnym, które w równej mierze niosą wiele znaczeń i ujawniają ważne systemy wartości[349]. Analiz tych są w stanie dokonać obserwujący je lub nawet uczestniczący w tych procesach ewaluatorzy, wyspecjalizowani eksperci lub sami ewaluowani[350]. Bardzo wątpliwe, czy mogą one być zastąpione przez najbardziej nawet złożone, ale formalne procedury i schematy analizy treści.

---

[348] S. Jaskuła, *Ewaluacja rozwojowa jako wyzwanie współczesnego systemu ewaluacji*, [w:] *Zarządzanie Publiczne*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2012, s. 251–260.

[349] M.Q. Patton, *Utilization-Focused Evaluation. The New Century Text*, Sage Publications, London 1997.

[350] Idem, *Qualitative Evaluation and Research Methods*, Second Edition, Sage Publications, Newbury Park–London–New Delhi 1990.

Zastosowanie sztucznej inteligencji może więc z jednej strony poszerzać, ułatwiać i przyśpieszać szczegółowe badanie ogromnej przestrzeni danych, na co nie mogłoby pozwolić sobie nawet rozbudowane grono ewaluatorów, z drugiej strony poza obszarem jakiejkolwiek obserwacji znajdzie się cała seria przywołanych we wcześniejszych partiach pracy, logotwórczych dynamizmów kultury, obecna w żywej dynamice interakcji procesu ewaluacyjnego, który – jak stwierdza Michael Scriven – może być formą ewaluacji mediacyjnej (*mediated evaluation*)[351]. Jej dynamika daleka jest od jakiegokolwiek algorytmu i nie ogranicza się do obserwacji relacji pomiędzy „danymi wejścia" i „danymi wyjścia". Co więcej, Scriven podkreśla, że równie ważnym celem ewaluacji jest uwzględnianie w całości procesu ewaluacyjnego takich wartości jak prawomocność (*legality*), przyjazna akceptowalność (*enjoyability*), a nawet moralność (*morality*) i prawdziwość przyjmowanych w nim twierdzeń (*the truth of any claims involved in it*)[352]. Co interesujące, w pełni odzwierciedla to dialogiczne paradygmaty czwartej generacji ewaluacji, które w perspektywie wycinkowego – z punktu widzenia całości procesu ewaluacyjnego – zastosowania procedur sztucznej inteligencji oznaczałyby znaczący regres i wielokrotnie już omawianą redukcję aksjologicznych i społecznych potencjałów ewaluacji[353]. Na ich znaczenie wobec kulturowych wyzwań współczesności wskazuje Dariusz Wadowski, dokonując przeglądu praktyk ewaluacyjnych ostatnich dziesięcioleci w Polsce i na świecie z kontekście konkurujących ze sobą paradygmatów:

> Wewnętrzne zróżnicowanie wciąż dojrzewających studiów ewaluacyjnych jest z jednej strony przejawem intensywnych poszukiwań własnej tożsamości, a z drugiej ujawnia ich zdolności adaptacyjne (...) Można tu mówić przynajmniej o trzech głównych nurtach (...) Pierwsza z tych orientacji wyraża się w koncentracji głównie na technicznych i organizacyjnych aspektach prowadzenia badań ewaluacyjnych (...) W obrębie drugiej (...) uwaga skoncentrowana jest przede wszystkim na zastosowaniach ewaluacji (...) W obu tych przypadkach ewaluacja postrzegana jest jako „narzędzie" (...) Trzecia z kolei, zdecydowanie zyskująca na znaczeniu stara się analizować szersze uwarunkowania i konteksty ewaluacji pozostającej w różnorodnych i wielostronnych relacjach względem działań społecznych i zmian kulturowych. Zwraca się tu uwagę (...) na trudniej dostrzegalne aspekty ewaluacji,

---

[351] M. Scriven, *Evaluation Thesaurus. Forth Edition*, Sage Publications, Newbury Park–London–New Delhi 1991, s. 278.

[352] *Ibidem*, s. 278; por. *Ibidem*, hasło: „Process evaluation", s. 277.

[353] Por. D. Wadowski, *Studia i badania ewaluacyjne*, [w:] *Studia kulturowe*, s. 387–408; *Strategies of Qualitative Inquiry*, ed. N.K. Denzin, Y.S. Lincoln, Sage Publications, London 1998.

> jej aktywizujące potencjały i zdolność generowania zmian, na zróżnicowane społeczne, organizacyjne, polityczne i kulturowe konsekwencje upowszechnienia się badań ewaluacyjnych, na skomplikowaną naturę procesu generowania i komunikowania wiedzy powstającej w trakcie badań, na jej źródła i uprawomocnienie[354].

Uwagi te są szczególnie istotne, gdy przedmiotem badania ewaluacyjnego, niezależnie od jego wewnętrznej dramaturgii rozwoju, są inne działania komunikacyjne. Te, które wiążą się z komunikowaniem dziedzictwa, napotykają w procesie ewaluacyjnym na jedną z kluczowych „faz filtrujących" właśnie poprzez procedury analizy i interpretacji. Dokonuje się to zasadniczo poprzez trzy zabiegi koncepcyjne.

Po pierwsze, poprzez samo rozumienie i sposób analitycznego potraktowania działania komunikacyjnego. W niniejszej pracy zaproponowane jest odejście od transmisyjnej wizji problemu, a co za tym idzie przyjęcie sześciu analizowanych wcześniej atrybutów procesu. To one wyznaczają zogniskowanie analiz i interpretacji danych, stanowiąc jednocześnie kryteria wartościowania tego typu działań. Podejście takie pozwoliłoby na pełniejszą ewaluację komunikowania dziedzictwa kulturowego w programach edukacyjnych, w działalności wielu projektów realizowanych przez ośrodki kultury instytucji regionalnych, krajowych i międzynarodowych, ale także przez politykę etniczną wielu resortów i stowarzyszeń, które niestety nader często nie mogą pozbyć się owej transmisyjnej koncepcji działań[355].

Po drugie, poprzez zdefiniowanie przedmiotu dziedzictwa kulturowego. Istnieje obecnie pilna potrzeba rozpoznawania treści i wartości dziedzictwa we wszystkich obszarach przestrzeni komunikowania, a więc tych, które stanowią o jego obiektach, relacjach i zakresie swego istnienia w wymiarze fizycznym, semiotycznym i wirtualnym, tworząc współcześnie komponenty rzeczywistości hybrydalnej. Co istotne, należy przy tym uwzględnić nie tylko dziedzictwo praktykowane, które stało się elementem tradycji, ale także dziedzictwo ukryte, którego pozycja ma charakter zmarginalizowany lub poddawany marginalizacji przez współczesne ideologie, trendy, a często jawne manipulacje medialne.

Po trzecie, etap analizy i interpretacji danych – w tym także relacji i powiązań kontekstualnych działań komunikacyjnych – mieścić się może na charakteryzowanych wcześniej poziomach rzeczywistości kulturowej, a więc także kultury intelektualnej, silnie kształtującej wzory kultury ewaluacyjnej. Na poziomie automatyzmów funkcjonalnych wielkim zagrożeniem jest podporządkowanie

---

354 D. Wadowski, *op. cit.*, s. 390–391.

355 J.M. Owen, P.J. Rogers, *Program Evaluation. Forms and Approaches*, Sage Publications, London 1999.

kanonów analizy partykularnym i zamkniętym interpretacyjnie wymogom technokratycznie definiowanych celów organizacji lub ewaluowanego programu. Standardy analizy mogą wówczas powielać gotowe, powtarzalne i podporządkowane biurokratycznym celom zarządzania schematy o wyjątkowo niskim poziomie refleksyjności, dialogiczności i interaktywności sposobu ich przygotowania. Rozbicie i otworzenie tak działających schematów jest wyzwaniem rozwojowym zarówno samej ewaluacji, jak i wyzwalanej przez nią dynamiki rozumienia oraz wsparcia działań komunikacyjnych. Nie oznacza to bynajmniej postulatu dezintegracji etapu interpretacyjnego procesu ewaluacyjnego na trwałe i promowania kolejnej formy kulturowej i społecznej alienacji tego typu przedsięwzięcia oraz stojących przed nim szans. Zabieg ten ma prowadzić do prorozwojowych poziomów czynności analitycznych wykazujących się otwarciem na wartości resocjalizujące wyobraźnię i wrażliwość społeczną, czyli także interakcyjną tego ważnego etapu i całego procesu ewaluacji. Wielkim wsparciem może tu być uwzględnienie atrybutów, a tym samym wartości komunikowania, które spotykają się z ogólną racjonalnością i aksjologią ewaluacji zarówno w perspektywie, która pozostaje na gruncie konkretnej, referencyjnie zdefiniowanej kultury, jak i w perspektywie międzykulturowej.

Etap szósty: *komunikowanie rezultatów*. Rezultaty całościowo pojętego procesu ewaluacyjnego nie wyczerpują się w oficjalnym raporcie, ale materializują się na etapach poprzedzających formalną analizę danych i w realnym wykorzystaniu ustaleń następującym po ich doraźnym etapie zakomunikowania. W znaczącej mierze są to efekty procesów interakcyjnych, spotkań, dyskusji, czasami polemik i mają charakter zarówno formalny, jak i nieformalny. Jest to między innymi powód, dla którego jeden z najwybitniejszych twórców, przedstawicieli i animatorów współczesnej ewaluacji, Michael Q. Patton, podkreśla praktyczne znaczenie wszystkich wydarzeń procesu ewaluacyjnego[356]. Opisanie ich w kategoriach komunikacyjnych jest o tyle zasadne, że przy umiejętnej realizacji rozwojowych funkcji ewaluacji są one rzeczywistym spotkaniem uczestników procesu, spełniając postulat wymiany, wzajemności, współzależności, a w znaczącym stopniu także podmiotowości zaangażowanych osób i grup. Znane są także przykłady działań ewaluacyjnych, które z różnych powodów nie dobiegły do końca, przynosząc bardzo interesujące rezultaty, w tym istotne zmiany postaw na skutek wzajemnego poznania stanowisk, które stały się artefaktami komunikacyjnymi procesu.

[356] M.Q. Patton, *Discovering Process Use*, „Evaluation" 1998, nr 4, s. 225–233.

Sama prezentacja formalnych ustaleń analizy także może realizować zarówno wszystkie, jak i niestety tylko niektóre atrybuty komunikowania, w najgorszych przypadkach stanowiąc jednak ich zaprzeczenie. Język, forma, organizacja, czas i miejsce komunikowania mogą mieć różny poziom interaktywności, przybierając zarówno formę wnikliwych debat, jak i jednostronnej przesyłki. We wszystkich przypadkach komunikowanie rezultatów może się lokalizować na poziomie automatyzmów, przybierając formę mało znaczącego rytuału, chaotycznej fragmentaryzacji spotkań oraz materiałów bez wyraźnych wniosków i konkluzji lub refleksyjnej dyskusji, przygotowanych starannie komentarzy, propozycji reinterpretacyjnych i ponownego zaproszenia do kolejnych działań ewaluacyjnych. Wszystkie te sytuacje odnoszą się także do ewaluacji działań, których celem jest komunikowanie dziedzictwa kulturowego. Tylko niektóre mogą jednak wkomponować się w żywy proces refleksyjnego rozpoznawania i rzeczywistego dzielenia się jego treścią, i to w sposób daleki od rytualnego powielania zamkniętych ikon o wygaszającej wartości. Funkcji tej nie spełnia ewaluacja, która sama w sobie przestaje być komunikacyjna.

Etap siódmy: *wdrażanie wyników*. Samo komunikowanie, choć może przynieść wiele rozwojowych artefaktów, nie zastąpi metodycznego przełożenia i wdrożenia ustaleń ewaluacyjnych w systemy będące przedmiotem badania. Jedną z funkcji tego zabiegu jest animowanie ukierunkowanych zmian w realizacji powziętych przedsięwzięć, co ponownie pozwala mówić o relacjach pomiędzy tym, co jest konsekwencją samego badania a wdrożonymi ustaleniami, rekomendacjami czy tylko zaleceniami. W znacznej mierze zależy to od sposobu przygotowania operacyjnych wskazań ewaluacji i stopnia gotowości systemu, który ma je zaaplikować. Jeśli mówimy o działaniach komunikujących dziedzictwo kulturowe, to wysoce nieobojętna będzie relacja treści tego, co ma być zaaplikowane, i treści samego dziedzictwa. Z tego właśnie powodu ewaluacja tego typu działań różni się od ewaluacji innych obiektów i czynności, głównie z powodu nacechowania dziedzictwa kulturowego intensywnie obecną i w różny sposób doświadczaną sferą wartości.

Rozbieżności te są często przyczyną nieadekwatności, a nawet odrzucenia rezultatów badań ewaluacyjnych, które chcą funkcjonować niejako ponad lub pomimo tego faktu. Jest to ważny argument na rzecz wrażliwości aksjologicznej ewaluacji, które nie może mieć strategii ustalanych w centrach administracyjnych obszarów kulturowo zróżnicowanych, narażając się na kulturowe wyalienowanie. Jeśli komunikowanie to ma charakter międzykulturowy, analogiczny model muszą przyjąć działania ewaluacyjne. Te ostatnie, poprzez budowaną w swoim własnym systemie kulturę ewaluacyjną, spotykają się z dziedzictwem konkretnej kultury etnicznej, analogicznie jak było to zaproponowane w opisie

modeli relacji międzykulturowych we wcześniejszych partiach pracy. Z tym że nie może być skutecznej aplikacji zaleceń ewaluacyjnych, jeśli modele te będą w stosunku do siebie peryferyjne lub ich wartości rdzenne wykażą się reakcją konfliktową[357].

Zastosowanie badań ewaluacyjnych może jednak być działaniem w pełni racjonalnym, a we współczesnej kulturze dominacji świata organizacji, mediów, sztucznej inteligencji i refleksyjnego podejścia do działań programowanych, okazać się może wielkim wsparciem, a nawet czynnikiem o charakterze rozwojowym[358]. Wymaga to jednak wypracowania bardziej uspołecznionych i wrażliwych kulturowo form ewaluacji, które – podobnie jak w stosunku do dziedzictwa kulturowego – zachowają zasadę aksjologicznego bezpieczeństwa, to znaczy nie tylko zaniechania ukrytych form aneksji i sterowania, ale też otwartości na dynamizmy autonomicznego rozwoju.

[357] D.M. Mertens, *Inclusive evaluation. Implication of transformative theory for evaluation*, „American Journal of Evaluation" 1999, no. 20(1), s. 1–14.

[358] H. Simons, *Utilizing evaluation evidence to enhance professional practice*, „Evaluation" 2004, no. 10(4), s. 410–429.

ZAKOŃCZENIE

Wbrew rozlicznym zapowiedziom „końca historii" coraz więcej wydarzeń współczesnego świata mówi o dramatycznym często otwieraniu na doświadczenie nowych epok. Z różnych względów dopisują one nowe karty historii, o których „nie śniło się filozofom", futurystom oraz uczestnikom cywilizacji ustawicznych przeobrażeń. Zwolennicy spiralnych koncepcji procesów historycznych, którzy wskazują na cykliczne powroty dramatu rozwojowego ludzkości ubranego jedynie w nowe szaty współczesności, pozwalają relatywizować diagnozy radykalnie nowych przełomów, choć i oni przyznają odmienność, a nawet unikalność wielu wyzwań i nieznanych do tej pory dynamizmów. Druga z tych perspektyw zwraca uwagę na znaczenie nieredukowalnych elementów dziedzictwa kulturowego. Jego percepcja, dzielenie się nim, a następnie wykorzystanie staje się strategiczną umiejętnością w czasach narastających interakcji i różnorodności kulturowej. Z jednej strony, jest to czas wielkiej szansy na twórcze procesy wzajemnej otwartości, ubogacania z poszanowaniem godności i podmiotowych praw ich uczestników w celu budowania ponadpartykularnych synergii, z drugiej jednak, to czas powrotu do rewitalizacji mocarstwowych ambicji, dominacji, a w skrajnych, ale realnych przypadkach nawet ludobójstwa realizowanego przez państwa, które odbudowały swój totalitarny charakter. Z tych choćby powodów sztuka komunikowania dziedzictwa kulturowego może przybierać bardzo różne funkcje, czasami stawać się obiektem wielu manipulacji. Nie zawsze staje się integralnym elementem rozwoju czy choćby postępu cywilizacyjnego konkretnych regionów. Podobnie samo dziedzictwo może się stać przedmiotem bardzo niejednorodnych, aksjologicznie sprzecznych interpretacji. W niniejszej pracy przyjęto więc dla analizy tych procesów dwa fundamentalne założenia wyjściowe.

Po pierwsze, sama kategoria komunikowania nie może być sprowadzona do jednokierunkowego przekazu lub transmisji kojarzonej przy tym z praktykami instrumentalnego oddziaływania, wpływu lub wręcz indoktrynacji. Co więcej, przyjęto, iż właściwe działania komunikacyjne, zgodnie z etymologicznym sensem łacińskiego terminu *communicare*, mają sześć cechujących je atrybutów: wzajemność, wymianę, współzależność, podmiotowość, intencjonalność i sprawczość. Atrybuty te definiują działania komunikacyjne na każdym z możliwych

szczebli ich istnienia, a więc inrapersonalnym, interpersonalnym, grupowym, instytucjonalnym i globalnym. I choć w praktyce społecznej respektowanie tych atrybutów nie musi być symetryczne, to jednak pozwala odróżnić faktyczne relacje komunikacyjne od niby-komunikowania, jakie cechuje współczesną kulturę masową, strategie propagandowe i reklamowe, aneksje kulturowe korporacyjnych i politycznych praktyk przemocy informacyjnej, wykorzystujących współczesne technologie medialne.

Po drugie, przyjęto założenie, że wszystkie procesy komunikowania wykazują się zasadniczymi różnicami jakościowymi i rozwojowymi w zależności od wskaźników identyfikujących poziom ich realizacji, a mianowicie poziom automatyzmów funkcjonalnych, poziom ambiwalencji i ambitendencji oraz zgeneralizowany, bo obejmujących wewnętrzne zróżnicowania, poziom działań prorozwojowych. Analiza ta, wsparta konceptualizacją teorii dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego, rzadko jest podejmowana, choć jej rezultaty ukazują dramatyczne wręcz różnice w rzeczywistych interakcjach społecznych, w tym dotyczących komunikowania dziedzictwa kulturowego. Odwołanie się do wielopoziomowej analizy komunikowania może wykazać, czy działania te zachowują jeszcze jakiekolwiek atrybuty *communicare* i czy nie są jedynie instrumentem reprodukcji stosunków władzy. Niebezpieczeństwo to jest szczególnie wysokie w dobie coraz bardziej zaawansowanych aplikacji sztucznej inteligencji. Ze względów na jej walory utylitarne odsuwana jest krytyczna analiza aksjologicznego wymiaru tego typu praktyk, obecnych już dzisiaj w każdej dziedzinie życia społecznego, dokonując marginalizacji albo wręcz eliminacji ich oceny w kategoriach etyki społecznej.

W sytuacji gwałtownego przyśpieszenia technologicznej aneksji wielu obszarów kultury warto przywrócić pamięć naukową i praktyczną wartości autotelicznych, szczególnie w obszarze kultury symbolicznej, jaką rozwinęła i usystematyzowała w swojej socjologii kulturalistycznej Antonina Kłoskowska. Jej studia nabierają współcześnie wyjątkowo fundamentalnego znaczenia. Mogą one inspirować pogłębione diagnozy nie tylko aksjologicznego wymiaru dziedzictwa kulturowego, ale obecnych w nim wartości rdzennych, które wyznaczają możliwości i faktyczny przebieg interakcji kulturowych w różnych modelach ich konkretyzacji. Ze względu na narastającą supremację czynników technologicznych i ekonomicznych oraz coraz wyraźniej doświadczanej utraty kontroli nad zaawansowanymi formami sztucznej inteligencji, wzrastać będzie znaczenie umiejętności ratunkowego niemal dostrzegania wartości autotelicznych w ocalałych jeszcze zasobach dziedzictwa kulturowego i procesach jego komunikowania. W nieuchronny sposób staną jednak w otwartej kolizji z rodzajem cyber-władzy, jaka ze względu na wspomnianą supremację w zarządzaniu i regulowanym dostępie do zasobów energetyczno-informacyjnych będzie generować nieznane

dzisiaj formy ideologii. Warto także pamiętać, że to wartości autoteliczne są podstawą do konceptualizacji i oceny zasadności postulatów, jakie są współcześnie formułowane na gruncie praw człowieka, wynikających z nich praw kulturowych, bezpieczeństwa kulturowego, jak również ich aplikacji w obszarze relacji międzykulturowych, włączając w nie komunikację, edukację i ewaluację. Ta ostatnia, jako uporządkowany i refleksyjny sposób wartościowania konkretnych działań celowych, jest kolejnym wyzwaniem, które musi uwzględnić wartości stanowiące często formę dziedzictwa kulturowego konkretnych grup, opierając się na dominancie wartości wyłącznie instrumentalnych, a więc niezdolnych do uczestnictwa w pełnym procesie komunikowania.

Wszystkie współczesne działania komunikacyjne dokonują się w poszerzonej przestrzeni kulturowej. Wirtualizacja zasobów dziedzictwa kulturowego niemal automatycznie przenosi sztukę komunikowania w nowy i mający własne cechy wymiar. Łączenie z kolei wymiaru klasycznego i wirtualnego tworzy nowy rodzaj rzeczywistości, a to oznacza także przestrzeń komunikacyjną o charakterze hybrydalnym. W pracy omówione zostały rozliczne konsekwencje praktyczne i teoretyczne tego faktu, które zmuszają do budowania równie nowej, zintegrowanej teorii komunikowania. Jej zadaniem jest uchwycenie reguł przepływu treści kulturowych osadzonych w artefaktach materialnych, symbolicznych oraz ich odmiany w postaci artefaktów wirtualnych. Rzeczywistość poszerzona wyznacza jednocześnie nowy potencjał, który wynika z potencjału co najmniej trzech jej „parametrów", a więc potencjału konkretnych treści dziedzictwa kulturowego lub aktualnych ich realizacji, następnie potencjału atrybutów konkretnych form komunikowania, ale także z potencjału zawartego w poziomie konkretnych interakcji. Możliwości zintegrowanej teorii przestrzeni komunikowania z pewnością będą wyznaczać horyzont analiz, jakim należy poddać kondycję i możliwości, ale także heurystyczną wartość dziedzictwa kulturowego, które czasami staje w opozycji do coraz bardziej zdehumanizowanej rzeczywistości post-człowieka i opartej o niego „post-kultury", a z drugiej strony może ratować zagubioną tożsamość i spójność współczesnej logosfery, która – wyabstrahowana i pozbawiona realnego środowiska – narażona jest na manipulacje technologiczne i technokratyczne świadomości medialnej nowych mandarynów władzy, zindywidualizowanych modeli konsumpcji i równie sztucznego, bo jedynie inteligentnego, człowieczeństwa.

STRESZCZENIE

Komunikowanie dziedzictwa kulturowego

Procesy globalizacyjne współczesnego świata dalekie są od przewidywań i prognoz, jakie miały miejsce w ostatnich dekadach ubiegłego wieku. Procesy unifikacyjne ogarnęły świat techniki i technologii, zarządzania, nauk przyrodniczych i informatycznych, ale w zupełnie innym kierunku podążył świat kultury, wartości symbolicznych i sposobów komunikowania. Zjawiska deterytorializacji, mobilności społecznych, wirtualizacja i hybrydyzacja treści oraz tożsamości etnicznych w warunkach cywilizacji nowych mediów spowodował niespotykane narastanie ich użycia i rozbudowę infrastukturalnych ram interakcji społecznych na każdym z możliwych poziomów i obszarów. Po pierwsze, zmienia się *zakres* owych interakcji, po drugie, ich *częstotliwość*. Po trzecie, zmienia się *tempo* ich przebiegu, które ulega znacznemu przyśpieszeniu wraz z technicznymi możliwościami ich organizacji. Po czwarte, narasta ich *różnorodność*, obejmując interakcje przebiegające poprzez odmienne kultury i środowiska. Po piąte, ważnym czynnikiem interakcji stają się *nowe kompetencje*, szczególnie informacyjno-komunikacyjne, które są wymogiem, ale i rezultatem rozwoju nowych mediów, które z jednej strony poszerzają, ale z drugiej uzależniają od technicznego i technologicznego komponentu interakcji. W sytuacji narastających różnorodności umiejętność dzielenia się, rozumienia, ale także zachowania praw twórczego rozwoju kultur w procesach ustawicznych interakcji poszczególnych wspólnot okazuję się być może najważniejszym wyzwaniem czasów współczesnych. W praktyce sprowadza się ono do umiejętności komunikowania dziedzictwa kulturowego.

Autor podejmuje się analizy wskazanego wyzwania, usiłując jednak przywrócić właściwe znaczenie, a w konsekwencji zredefiniować powszechnie przyjmowane uproszczenia, które odzwierciedlają szerszy problem redukcjonizmów aksjologicznych epoki działań i procesów zmierzających do ideologicznej, technokratycznej i komercyjnej dominacji, niestety w czasach rosnących podziałów, konfliktów, a nawet wojen. W tym sensie przywołane i rewitalizowane zostaje

starożytne pojęcie *communicare* uzupełnione o ważne jego atrybuty, jak wzajemność, wymiana, współzależność, ale także intencjonalność, sprawczość i najważniejszy z nich – podmiotowość. Nadają one działaniom interakcyjnym oraz ich aktorom fundamentalne prawa osób i wspólnot jakimi jest ich godność, wolność i odpowiedzialność. Bez tych atrybutów komunikowanie jest jedynie sposobem przekazu, oddziaływania, techniką wpływu, a nawet manipulacji, tak silnie obecną w przekazach reklamowych i propagandowych.

W dalszej części analizy procesów komunikowania, szczególnie w odniesieniu do problematyki dziedzictwa kulturowego, ukazane zostały ich zasadnie różnice jakościowe, rozwojowe w zależności od wskaźników identyfikujących możliwy poziom ich aksjologicznej i realizacji, a mianowicie poziom automatyzmów funkcjonalnych, ambiwalencji i ambitendencji oraz zgeneralizowany – bo obejmujących wewnętrzne zróżnicowania – poziom działań prorozwojowych. Analiza ta wsparta konceptualizacją teorii dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego, rzadko jest podejmowana, choć jej rezultaty ukazują dramatyczne wręcz różnice w rzeczywistych interakcjach społecznych, w tym tych, które dotyczą komunikowania dziedzictwa kulturowego. Odwołanie się do wielopoziomowej analizy komunikowania wykazać może czy działania te zachowują jeszcze jakiekolwiek atrybuty *communicare* i czy nie są jedynie instrumentem reprodukcji stosunków władzy. Niebezpieczeństwo to jest szczególnie wysokie w dobie coraz bardziej zaawansowanych aplikacji sztucznej inteligencji. Ze względów na jej utylitarne walory, odsuwana jest krytyczna analiza aksjologicznego wymiaru tego typu praktyk obecnych już dzisiaj w każdej dziedzinie życia społecznego, przy jednoczesnej marginalizacji albo wręcz eliminacji ich oceny w kategoriach etyki społecznej.

Analiza procesów, kompetencji, ale także barier i dysfunkcji komunikacyjnych zlokalizowana zostaje w odmiennych modelach relacji międzykulturowych istotnych dla wielokulturowego świata współczesnych spotkań, ale i zderzeń, dezintegracji i reintegracji wspólnot kulturowych. Odwołuje się ona do korzeni polskiej myśli społecznej i politycznej z początku wieku XV, a więc do stosunkowo znanej wówczas koncepcji prawa narodów (*ius gentium*) rozważanej przez uczonych Akademii Krakowskiej, szczególnie krakowskiej szkoły prawa międzynarodowego, określanej dzisiaj mianem „humanizmu krakowskiego", a reprezentowanego przez jej lidera, jakim był Paweł Włodkowic (1370–1436). Ta pionierska szkoła prawa, ale i ogólnej teorii relacji międzykulturowych, okazuje się dzisiaj pełna inspiracji właściwego (bo nie poddanego redukcji rozumienia praw kulturowych), bezpieczeństwa kulturowego, a współcześnie coraz częściej używanej kategorii praw międzykulturowych, które nie zamieniają praw człowieka na partykularnie pojęte prawa jednostki, a prawa do godności nie zamieniają

prawem do hedonizmu i subiektywnej konstrukcji wizji dziedzictwa oraz praw ładu społecznego.

Procesy komunikowania dziedzictwa dokonują się w współcześnie w poszerzonej przestrzeni kultury medialnej. Wirtualizacja zasobów dziedzictwa kulturowego niemal automatycznie przenosi sztukę komunikowania w nowy i posiadający własne cechy wymiar. Z kolei łączenie wymiaru klasycznego i wirtualnego tworzy nowy rodzaj rzeczywistości, a to oznacza także przestrzeni komunikacyjnej o charakterze hybrydalnym. W pracy omówione zostały rozliczne konsekwencje praktyczne i teoretyczne tego faktu, które zmuszają do budowania równie nowej, zintegrowanej teorii komunikowania. Jej zadaniem jest uchwycenie reguł przepływu treści kulturowych osadzonych w artefaktach materialnych, symbolicznych oraz ich odmiany w postaci artefaktów wirtualnych. Rzeczywistość poszerzona wyznacza jednocześnie nowy potencjał, który wynika z potencjału co najmniej trzech jej „parametrów", a więc potencjału konkretnych treści dziedzictwa kulturowego lub aktualnych ich realizacji, następnie potencjału atrybutów konkretnych form komunikowania, ale także z potencjału, jaki zawarty jest w poziomie konkretnych interakcji. Możliwości zintegrowanej teorii przestrzeni komunikowania z pewnością wyznaczać będą horyzont analiz, jakim poddać należy kondycję i możliwości, ale także heurystyczną wartość dziedzictwa kulturowego. Ze względu na obecne w nim wartości autoteliczne będzie ono konfrontowane z coraz bardziej instrumentalną i zdehumanizowaną rzeczywistością post-człowieka i bazującą na nią „post-kulturą". Komunikowanie dziedzictwa musi więc zawierać w sobie przesłanie obrony rozwojowych funkcji dialogu, otwarcia, ale i wykorzystania potencjałów dojrzałej tożsamość i spójności współczesnej logosfery, która wyabstrahowana i zapośredniczona odcieleśnionymi bytami rzeczywistości wirtualnej narażona jest na manipulacje medialne nowych mandarynów władzy, zindywidualizowanych modeli konsumpcji i równie sztucznego, bo jedynie inteligentnego człowieczeństwa.

Słowa kluczowe: kultura symboliczna, komunikacja, dziedzictwo i wartości kulturowe, logotwórcze dynamizmy kultury, prawa narodów, humanizm krakowski, podmiotowość kulturowa, personalizm społeczny, redukcjonizm aksjologiczny, socjologia kulturowa, dialog międzykulturowy, kompetencje interakcyjne

SUMMARY

Communication of Cultural Heritage

The globalisation processes of the modern world are far from the predictions and forecasts made in the last decades of the last century. Unification processes have engulfed the world of technique and technology, management, natural sciences and information technology, but the world of culture, symbolic values and modes of communication has moved in a completely different direction. The phenomena of deterritorialisation, social mobility, virtualisation and hybridisation of content and ethnic identities under the conditions of a new media civilisation have resulted in an unprecedented increase in their use and expansion of the infrastuctural framework of social interaction at every possible level and area. Firstly, the *extent* of these interactions is changing, and secondly, their *frequency*. Thirdly, the *pace* at which they take place is changing and is being greatly accelerated with the technical possibilities of their organisation. Fourthly, their *diversity* is increasing, encompassing interactions that run through different cultures and environments. Fifthly, *new competences*, especially information and communication competences, which are a requirement but also a result of the development of new media, which on the one hand broaden, but on the other depend on the technical and technological component of interaction, are becoming an important factor of interaction. In a situation of increasing diversity, the ability to share, understand but also preserve the rights of creative development of cultures in the processes of continuous interaction of individual communities is perhaps the most important challenge of modern times. In practice, it boils down to the ability to communicate cultural heritage.

The author undertakes an analysis of the indicated challenge, however, in an attempt to restore the correct meaning and, consequently, to redefine the commonly accepted simplifications that reflect the broader problem of axiological reductionism of an age of actions and processes aimed at ideological, technocratic and commercial domination, unfortunately in times of increasing

divisions, conflicts and even wars. In this sense, the ancient notion of *communicare* is evoked and revitalised, complemented by its important attributes such as reciprocity, exchange, interdependence, but also intentionality, causality and most important of all, subjectivity. They endow interactional activities and their actors with the fundamental rights of persons and communities which are their dignity, freedom and responsibility. Without these attributes, communication is merely a means of transmission, influence, a technique of influence and even manipulation, so strongly present in advertising and propaganda messages.

In the following analysis of the communication processes, particularly in relation to the issue of cultural heritage, their qualitative, developmental differences are shown in principle, depending on the indicators identifying the possible level of their axiological and implementation, namely the level of functional automatisms, ambivalences and ambitendencies, and the generalised – because including internal variations – level of pro-developmental activities. This analysis, supported by the conceptualisation of Kazimierz Dąbrowski's theory of positive disintegration, is rarely undertaken, although the results reveal dramatic differences in actual social interactions, including those involving the communication of cultural heritage. A reference to a multilevel analysis of *communicare* may show whether these actions still retain any attributes of *communicare* and whether they are not merely an instrument for the reproduction of power relations. This danger is particularly high in an age of increasingly sophisticated artificial intelligence applications. For reasons of its utilitarian qualities, a critical analysis of the axiological dimension of this type of practice, already present in every sphere of social life today, is being postponed, while their evaluation in terms of social ethics is being marginalised or even eliminated.

The analysis of communication processes, competences, but also barriers and dysfunctions is located in the different models of intercultural relations relevant to the multicultural world of contemporary encounters, but also clashes, disintegration and reintegration of cultural communities. It refers to the roots of Polish social and political thought at the beginning of the 15th century, i.e. to the then relatively well-known concept of the rights of nations (*ius gentium*) considered by scholars of the Kraków Academy, particularly the Kraków school of international law, today referred to as 'Kraków humanism' and represented by its leader, Paweł Włodkowic (1370–1436). This pioneering school of law, but also of the general theory of intercultural relations, turns out today to be full of inspiration from the correct (because not subject to a reductionist understanding of cultural rights of nations), cultural security, and the contemporary increasingly used category of intercultural rights, which do not replace human rights with particularistic individual rights, and do not replace the right to dignity with the right to

hedonism and the subjective construction of a vision of heritage and the rights of the social order.

The processes of communicating heritage are taking place today in the expanded space of media culture. The virtualisation of cultural heritage resources almost automatically takes the art of communication into a new dimension with its own characteristics. In turn, combining the classical and virtual dimensions creates a new kind of reality, and this also means a hybrid communication space. The paper discusses the manifold practical and theoretical implications of this fact, which compel the construction of an equally new integrated theory of communication. Its task is to capture the rules of flow of cultural content embedded in material artefacts, symbolic artefacts and their variation in the form of virtual artefacts. At the same time, the augmented reality determines a new potential that stems from the potential of at least three of its 'parameters', that is, the potential of specific heritage content or current realisations, then the potential of the attributes of specific forms of communication, but also the potential that is contained in the level of specific interactions. The possibilities of an integrated theory of communicative space will certainly determine the horizon of analyses to which the condition and possibilities, but also the heuristic value of cultural heritage should be subjected. Due to the autotelic values present in it, it will be confronted with the increasingly instrumental and dehumanised reality of post-humanity and the 'post-culture' based on it. Heritage communication must therefore contain the message of defending the developmental functions of dialogue, of opening up, but also of harnessing the potentials of mature identity and coherence of the contemporary logosphere, which, abstracted and mediated by the disembodied entities of virtual reality, is exposed to media manipulation by new mandarins of power, individualised models of consumption and an equally artificial, because merely intelligent, humanity.

Keywords: symbolic culture, communication, heritage and cultural values, logocreative cultural dynamisms, rights of nations, Kraków humanism, cultural subjectivity, social personalism, axiological reductionism, cultural sociology, intercultural dialogue, interactional competences

BIBLIOGRAFIA

Abassy M., *Kultura wobec postępu i modernizacji. Rosja i Iran w perspektywie porównawczej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013.

Abebe A.Y., *Personalistyczna teologia kultur*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2022.

Aboujaoude E., *Wirtualna osobowość naszych czasów. Mroczna strona e-osobowości*, tłum. R. Andruszko, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.

Adorno T.W., *Przemysł kulturalny. Wybrane eseje o kulturze masowej*, tłum. M. Bucholc, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2019.

Archer M.S., *Friendship Between Human Beings and AI Robots?*, [w:] *Robotics, AI, and Humanity*, ed. J. von Brain et al., Springer (e-Book) 2021, s. 177–189, [on-line:] https://doi.org/10.1007/978-3-030-54173-6_15.

Archer M.S., *Kultura i sprawczość*, tłum. P. Tomanek, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2019.

Assessment versus Evaluation, ed. C. Cullingford, Cassell, London 1997.

Bajor W., *Idee wolności i równości w polskiej kulturze politycznej doby średniowiecza*, [w:] *Mosty nadziei. Jagiellońskie inspiracje dialogu międzykulturowego*, red. L. Korporowicz, P. Plichta, Biblioteka Jagiellońska, Kraków 2016, s. 37–57.

Bajor W., *The Cracovian Precursors of Ius Gentium in the Jagiellonian and Contemporary Periods*, [w:] *Jagiellonian Ideas Towards Challenges of Modern Times*, red. L. Korporowicz et al., The Jagiellonian Library, Krakow 2017, s. 99–127.

Bakirov V., Petrenko D., *Contemporary Ukrainian Visual Culture on the Way if International Cultural Space*, „Perspektywy Kultury" 2023, nr 41/2, 2, s. 91–109, [on-line:] https://doi.org/10.35765/pk.2023.410202.08.

Banaszkiewicz M., *Dialog międzykulturowy w turystyce. Przypadek polsko-rosyjski*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.

Banaszkiewicz M., *Turystyka kulturowa – fenomen (nie tylko) współczesnego świata*, [w:] *Kulturowe i społeczne wyzwania współczesności*, red. M. Banaś, T. Paleczny, K. Warmińska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 11–36.

Banaś M., *Eurokulturowość. Zarys specyfiki współczesnych procesów migracyjnych i integracyjnych w Europie*, [w:] *Kulturowe i społeczne wyzwania współczesności*, red. M. Banaś, T. Paleczny, K. Warmińska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010 s. 37–67.

Barney D., *Społeczeństwo sieci*, tłum. M. Fronia, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008.

Barry B., *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculuralism*, Polity Press, Cambridge 2000.

Bartnik C., *Personalizm*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 219–220.

Bassand M., *Villes, regions et societe*, Presses Polytechniques et Universitaires Romandes, Lausanne 1982.

Batorowska H., *Kultura informacyjna w perspektywie zmian w edukacji*, Wydawnictwo Stowarzyszenia Bibliotekarzy, Warszawa 2009.

Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2012.

Bauman Z., *Płynne życie*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007.

Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000.

Bauman Z., *Społeczeństwo w stanie oblężenia*, tłum. J. Margański, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007.

Bauman Z., *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, tłum. J. Bauman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.

Beck U., *The Cosmopolitan Perspective: Sociology of the Second Age of Modernity*, „British Journal of Sociology" 2000, vol. 51, no. 1, s. 79–105, [on-line:] https://doi.org/10.1111/j.1468-4446.2000.00079.x.

Beck U., *The Cosmopolitan Society and Its Enemies*, „Theory, Culture and Society" 2002, vol. 19, no. 1–2, s. 17–44, [on-line:] https://doi.org/10.1177/026327640201900101.

Bernacki W., *Myśl polityczna I Rzeczypospolitej*, Wydawnictwo Arcana, Kraków 2011.

Bernstein B., *Kod rozbudowany i kod ograniczony*, tłum. K. Biskupski, [w:] *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. G. Godlewski, A. Mencwel, R. Sulima, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003, s. 135–141.

Bernstein B., *Some Sociological Determinants of Perception. An Inquiry into Sub-Cultural Differences*, [w:] *Readings in the Sociology of Language*, ed. J.A. Fishman, Mouton & Co., The Hague–Paris 1970, s. 223–239, [on-line:] https://doi.org/10.1515/9783110805376.223.

Bielecka-Prus J., *Definiowanie sytuacji w procesie komunikowania według Basila Bernsteina a interakcjonizm symboliczny*, [w:] *Konstruowanie jaźni*

i społeczeństwa. Europejskie warianty interakcjonizmu symbolicznego, red. E. Hałas, K. Konecki, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005, s. 59–77.

Biernacka M., *Hiszpania wielokulturowa. Problemy z odmiennością*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2012.

Biernacka M., *Katalonia. Między pragmatyką konfliktu a tożsamością*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2018.

Billot L. SI, *Tradycja kontra modernizm*, tłum. M. Beściak, DeReggio, Warszawa 2017.

Blumer H., *Interakcjonizm symboliczny. Perspektywa i metoda*, tłum. G. Woroniecka, Zakład Wydawniczy „Nomos", Kraków 2007.

Bock-Côté M., *Multikulturalizm jako religia polityczna*, tłum. M. Chojnacki, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2017.

Bogucka M., *Kultura i cywilizacja jako czynniki łączące i różnicujące*, [w:] *Cywilizacja europejska. Różnorodność i podziały*, t. 3, red. M. Koźmiński, Kraków 2014, s. 63–80.

Bokszański Z., *Indywidualizm a zmiana społeczna. Polacy wobec nowoczesności. Raport z badań*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

Bokszański Z., *Teoria i socjologia kultury Antoniny Kłoskowskiej*, „Kultura i Społeczeństwo" 2006, t. 50, nr 3, s. 191–200, [on-line:] https://doi.org/10.35757/KiS.2006.50.3.8.

Bokszański Z., *Tożsamości zbiorowe*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.

Borden G.A., *Cultural orientation. An approach to understanding intercultural communication*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1991.

Bostrom N., *Superintelligence. Paths, Dangers, Strategies*, Oxford University Press, Oxford 2014.

Bouchet D., *Cross-Cultural Communication and the Continuity of Cultures. The role of Dialogue*, „Politeja" 2012, nr 20/1, s. 27–40.

Bourdieu P., Wacquant L.J.D., *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, tłum. A. Sawisz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.

Braudel F., *Gramatyka cywilizacji*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.

Brocki B., *The Problem of Universal Values and Intercultural Space – New/Old Predicament of Anthropology*, „Politeja" 2016, nr 5(44), s. 131–141, [on-line:] https://doi.org/10.12797/Politeja.13.2016.44.09.

Brown A., *Organisational Culture*, Financial Times Pitman Publishing, London 1998.

Bugajska A., *Posthumanizm*, [w:] *Humanistyka współczesna*, red. B. Bodzioch-Bryła, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Ignatianum, Kraków 2023, s. 55–70, [on-line:] https://doi.org/10.35765/slowniki.343.

Burkiewicz Ł., *Życie codzienne w podróży na przykładzie Ambasady do Tamerlana (1403–1406). Z badań nad relacjami międzykulturowymi*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2019.

Carey J., *A Cultural Approach to Communication*, [w:] *Communication as Culture. Essays on media and Society*, Unwin Hyman, Boston 1989, s. 13–36.

Casmir F.L., *A Multicultural Perspective of Human Communication*, [w:] *Intercultural and International Communication*, ed. F.L. Casmir, University Press of America, Washington D.C. 1978.

Casmir F.L., *Third-Culture Building: A Paradigm Shift for International and Intercultural Communication*, „Annals of the International Communication" Association, 1993, vol. 16, issues 1: Communication Yearbook 16, ed. S.A. Deetz, s. 407–428, [on-line:] https://doi.org/10.1080/23808985.1993.11678861.

Cassirer E., *Filozofia form symbolicznych. Część pierwsza: Język*, tłum. P. Parszutowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2018.

Castells M., *Koniec tysiąclecia*, tłum. J. Stawiński, S. Szymański, red. nauk. M. Marody, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.

Castells M., *Sieci oburzenia i nadziei. Ruchy społeczne w erze Internetu*, tłum. O. Siara, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.

Castells M., *Siła tożsamości*, tłum. S. Szymański, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.

Castells M., *Społeczeństwo sieci*, tłum. M. Marody et al., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

Castells M., *The transformation of the social structure of the network society. Social uses of the Internet in Catalonia*, ed. M. Castells, E. Elgar, Malden 2005.

Castells M., *Władza komunikacji*, tłum. J. Jedliński, P. Tomanek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.

Csíkszentmihályi M., *Learning, „Flow", and Happiness*, [w:] *Invitation to life-long learning*, ed. R. Gross, Fowlett, New York 1982, [on-line:] https://doi.org/10.1007/978-94-017-9094-9_7.

Csíkszentmihályi M., *Przepływ. Psychologia optymalnego doświadczenia*, tłum. M. Wajda-Kacmajor, Biblioteka Moderatora, Taszów 2005.

Csíkszentmihályi M., *The flow experience*, [w:] *The encyklopedia of religion*, ed. M. Eliade, vol. 5, Macmillan, New York 1987.

Cultural Heritage in the 21th Century. Opportunities and Challenges, eds. M.A. Murzyn, J. Purchla, International Cultural Centre, Kraków 2007.

Cultural Rights. Fribourg Declaration [online:] Microsoft Word – declaration-en.doc (umn.edu).

Czajka A., *Międzykulturowość i filozofia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2016.

Czarnowski S., *Dawność a teraźniejszość w kulturze*, [w:] S. Czarnowski, *Dzieła*, t. 1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956, s. 108–121.

Czech M., *Przekład na styku kultur. Od translatorskiego pesymizmu do (niesymetrycznego) dialogu międzykulturowego*, „Perspektywy Kultury" 2023, t. 41, nr 2/2: *Prawa narodów w dobie interakcji kultur*, s. 181–206, [on-line:] https://doi.org/10.35765/pk.2023.410202.13.

Czyżewski M., *W stronę teorii dyskursu publicznego*, [w:] *Rytualny chaos. W stronę dyskursu publicznego*, red. M. Czyżewski, S. Kowalski, A. Piotrowski, wyd. II, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010, s. 49–120.

Dąbrowski K., *Fazy i poziomy rozwoju psychicznego i trzy kształtujące go czynniki*, [w:] *Zdrowie psychiczne*, red. K. Dąbrowski, wyd. III, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985, s. 46–62.

Dąbrowski K., *Moralność w polityce. Wielopoziomowość funkcji uczuciowych i popędowych w życiu społecznym i politycznym oraz instytucjach*, Bis, Warszawa 1991.

Dąbrowski K., *Multilevelness of Instinctive and Emotional Functions. Materiały z pierwszej Międzynarodowej Konferencji Teorii Dezintegracji Pozytywnej*, Layal University, Quebec, sierpień 1970.

Dąbrowski K., *Zdrowie psychiczne a wartości ludzkie*, PTHP, Warszawa 1974.

Dialog na pograniczach kultur i cywilizacji, red. T. Paleczny, M. Banaś M., Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.

Dudek Z.W., Pankalla A., *Psychologia kultury. Doświadczenia graniczne i transgresyjne*, Wydawnictwo Psychologii i Kultury Eneteia, Warszawa 2008.

Dyczewski L., *Przestrzenie wzajemnego dopełniania*, „Politeja" 2012, nr 20/2, s. 14–24.

Dyczewski L., *Value – the Core of Culture*, „Politeja" 2016, nr 5(44), s. 143–169, [on-line:] https://doi.org/10.12797/Politeja.13.2016.44.10.

Eisenstadt S.N., *Utopia i nowoczesność. Porównawcza analiza cywilizacji*, tłum. A. Ostolski, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009.

Frankl V.E., *Homo Patiens*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1984.

Fromm F., *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, tłum. R. Saciuk, Vis-à-Vis etiuda, Kraków 2023.

Frost R.I., *Oksfordzka historia Unii Polsko-Litewskiej. Powstanie i rozwój 1385–1569*, tłum. T. Fiedorek, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 2018.

Fukuyama F., *Transhumanism. A Special Report*, „Foreign Policy" 2009, October 23, [on-line:] [https://foreignpolicy.com/2009/10/23/transhumanism/] – 23 X 2009, [on-line:] https://doi.org/10.2307/4152980.

Geertz C., *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2003.

Giddens A., *Europa. Burzliwy i potężny kontynent*, tłum. O. Siara, Wydawnictwa Naukowe PWN, Warszawa 2014.

Giddens A., *Europa w epoce globalnej*, tłum. M. Klimowicz, M. Habura, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.

Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.

Giddens A., *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, tłum. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2003.

Giddens A., *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge 1995.

Giddens A., *Życie w społeczeństwie posttradycyjnym*, [w:] U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społeczym nowoczesności*, tłum. J. Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 59–78.

Globalizacja i współzależność, red. A. Malewska, M. Filary-Szczepanik, seria Słowniki Społeczne, red. W. Pasierbek, B. Szlachta, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2022, s. 13–33, [on-line:] https://doi.org/10.35765/slowniki.240.

Goban-Klas T., *Cywilizacja medialna. Geneza, ewolucja, eksplozja*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 2005.

Goban-Klas T., *Media i komunikowanie masowe. Teorie i analizy prasy, radia, telewizji i Internetu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.

Goban-Klas T., *Zarys historii i rozwoju mediów. Od malowideł naskalnych do multimediów*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2001.

Golka M., *Cywilizacja współczesna i globalne problemy*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012.

Grzywna P., *Bezpieczeństwo społeczne*, [w:] *Bezpieczeństwo publiczne*, red. T. Grabowski, tom Słowników Społecznych, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Ignatianum, Kraków 2023, s. 95–96, [on-line:] https://doi.org/10.35765/slowniki.377.

Gudykunst W.B., *Intercultural Communication. Introduction*, [w:] *Handbook of International and intercultural communication*, ed. W.B. Gudykunst, B. Mody, Sage Publications, Thousand Oaks 2005, s. 179–182.

Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, tłum. A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, *Biblioteka Współczesnych Filozofów*.

Hałas E., *Jaźń jako interakcja symboliczna a konstrukcjonistyczne koncepcje człowieka późnej nowoczesności*, [w:] *Konstruowanie jaźni i społeczeństwa. Europejskie warianty interakcjonizmu symbolicznego*, red. E. Hałas, K.T. Konecki, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005.

Hałas E., *Przeszłość i przyszła teraźniejszość: refleksyjna pamięć kulturowa*, [w:] *Kultura jako pamięć. Posttradycjonalne znaczenie przeszłości*, red. E. Hałas, Zakład Wydawniczy „Nomos", Kraków 2012.

Hałas E., *Towards the World Culture Society. Florian Znaniecki's Culturalism*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2010, Studies in Sociology: Symbols, Theory and Society, Vol. 6, [on-line:] https://doi.org/10.3726/978-3-653-00141-9.

Hałas E., *Wychowanie i kultura demokratyczna. Zarys poglądów Floriana Znanieckiego*, „Zoon Politikon. Rocznik Naukowy" (Centrum Badań i Społeczności Lokalnych, Collegium Civitas, Warszawa) 2014, nr 5, s. 123–130.

Harvey D., *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*, Columbia University Press, New York 2009.

Heath J., Potter A., *Bunt na sprzedaż. Dlaczego kultury nie da się zagłuszyć*, tłum. H. Jankowska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2010.

Hess A., *Społeczni uczestnicy medialnego dyskursu politycznego w Polsce. Mediatyzacja i strategie komunikacyjne organizacji pozarządowych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013.

Horne D., *The Public Culture. The Triumph of Industrialism*, Pluto Press, London–Sydney–Dover–New Hampshire 1986.

Hunter J.D., *Culture Wars. The Struggle to Defend America*, Basic Books, New York 1991.

Hymes D., *The Ethnography of Speaking*, [w:] *Readings in the Sociology of Language*, ed. J.A. Fishman, Mouton & Co., The Hague–Paris 1970, s. 99–138.

Jagiellonian Ideas Towards Challenges of Modern Times, ed. L. Korporowicz et al., Jagiellonian Library, Krakow 2017, s. 303–317.

Jałowiecki B., *Społeczne wytwarzanie przestrzeni*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, wyd. nowe popr., Warszawa 2010.

Jaskuła S., *Ewaluacja społeczna w edukacji*, Oficyna Wydawnicza „Impuls", Kraków 2018.

Jaskuła S., *Ewaluacja rozwojowa jako wyzwanie współczesnego systemu ewaluacji*, „Zarządzanie Publiczne" 2012, nr 3(19), s. 89–98, [on-line:] https://doi.org/10.4467/20843968ZP.12.019.0706.

Jaskuła S., *Informacyjna przestrzeń tożsamości*, [w:] *Tożsamość i komunikacja*, red. J. Szulich-Kałuża, L. Dyczewski, R. Szwed, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, s. 11–20.

Jaskuła S., *Information Culture in Intercultural Space*, „Politeja" 2016, nr 5(44), s. 183–198, [on-line:] https://doi.org/10.12797/Politeja.13.2016.44.12.

Jaskuła S., *Intercultural Space. Contemporary Challenges and Perspectives*, [w:] *Poland – Jordan – European Union. Future Aspects. Conference*, December 15, 2010, red. S. Abudayeh, K. Bojko, Jordan University, Amman 2011.

Jaskuła S., *Sztuczna inteligencja w procesach kształcenia i wychowania*, [w:] *Rzeczywistość hybrydalna. Perspektywa wychowawcza*, red. S. Jaskuła, Księgarnia Akademicka, Kraków 2023, s. 95–112, [on-line:] https://doi.org/10.12797/9788381389624.05.

Jaskuła S., Korporowicz L., *Kultura informacyjna w zarządzaniu międzykulturowym. Ujęcie transgresyjne*, [w:] *Kompetencje informacyjno-komunikacyjne i międzykulturowe w gospodarce*, red. I. Sobieraj, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2012, s. 37–92.

Jaskuła S., Korporowicz L., *Kultury narodowe w procesie wirtualizacji*, „Politeja" 2014, nr 5(31/1), s. 7–39, [on-line:] https://doi.org/10.12797/Politeja.11.2014.31_1.02.

Jaspers K., *Filozofia*, t. 1, *Filozoficzna orientacja w świecie*, tłum. M. Żelazny, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2019.

Jedność i różnorodność. Kultura vs. Kultury, red. E. Rekłajtis, R. Wiśniewski, J. Zdanowski, Oficyna Wydawnicza ASPRA, Warszawa 2010.

Jemielniak D., *Życie wirtualnych dzikich. Netnografia Wikipedii, największego projektu współtworzonego przez ludzi*, tłum. W. Pędzich, Wydawnictwo Poltext, Warszawa 2013.

Juang L., Matsumoto D., *Psychologia międzykulturowa*, tłum. A. Nowak, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2007.

Kania M., *Prawa człowieka i prawa kulturowe. Zarys problematyki*, [w:] *Prawa człowieka w Ameryce Łacińskiej. Teoria i praktyka*, red. K. Derwich, M. Kania, Kraków 2014, s. 65–85.

Kapciak A., *Komunikacja międzykulturowa jako fenomen kultury współczesnej*, [w:] *Komunikacja międzykulturowa. Zbliżenia i impresje*, red. A. Kapciak, L. Korporowicz, A. Tyszka, Instytut Kultury, Warszawa 1995, s. 181–200.

Kieniewicz J., *Pogranicza i peryferie. O granicach cywilizacji europejskiej*, [w:] *Cywilizacja europejska. Różnorodność i podziały*, red. M. Koźmiński, Universitas, Kraków 2014, s. 81–96.

Kłoskowska A., *Koncepcja autoteliczności kultury symbolicznej*, [w:] *O społeczeństwie i teorii społecznej. Księga poświęcona pamięci Stanisława Ossowskiego*, red. M. Ofierska, E. Mokrzycki, J. Szacki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1985, s. 418–431.

Kłoskowska A., *Kultury narodowe u korzeni*, wyd. II, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.

Kłoskowska A., *Socjologia kultury*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1981.

Kłoskowska A., *Socjologia kultury*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

Kobierzycki T., *Ja i Nie-Ja. Syndrom Uzależnienia psychologicznego. Model rodzinny*, Wydawnictwo Stakroos, Świdnica 2001.

Kobierzycki T., *Jaźń i tożsamość. Studia z filozofii człowieka*, Wydawnictwo Muza, Warszawa 2012.

Konstruowanie jaźni i społeczeństwa. Europejskie warianty interakcjonizmu symbolicznego, red. E. Hałas, K.T. Konecki, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005.

Korbiel I., *Komunikacja międzykulturowa w czasie kryzysu*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Sociologica" 2015, R. VII, vol. 2, s. 65–76.

Korporowicz L., *Ambiwalencje kulturowych hybrydyzacji*, [w:] *Rzeczywistość hybrydalna. Pomiędzy bytami*, red. S. Jaskuła, Księgarnia Akademicka, Kraków 2023, s. 53–74, [on-line:] https://doi.org/10.12797/9788381388337.03.

Korporowicz L., *Culture in Interaction. Towards a Community of Heritage*, „Politeja" 2008, nr 2/1(10/1), s. 373–388.

Korporowicz L., *Edukacja jako interakcja. Rozwojowe dylematy współczesnego społeczeństwa wiedzy*, [w:] *Kierunki rozwoju edukacji w zmieniającej się przestrzeni społecznej. Księga jubileuszowa dedykowana profesorowi doktorowi habilitowanemu Michałowi Balickiemu*, red. A. Cudowska, TransHumana, Białystok 2011, s. 453–457.

Korporowicz L., *Ewaluacja jako komunikacja*, „Kwartalnik Pedagogiczny" 2015, nr 4(238), s. 39–55.

Korporowicz L., *Intercultural space*, „Politeja" 2016 t. 12, nr 5(44), s. 17–33, [on-line:] https://doi.org/10.12797/Politeja.13.2016.44.03.

Korporowicz L., *Jagiellonian Cultural Studies. Preface*, „Politeja" 2012, nr 20/1, s. 7–23.

Korporowicz L., *Jagiellońskie Studia Kulturowe jako projekt kulturoznawczy*, „Relacje Międzykulturowe" 2018, t. 2, nr 1(3), *Istota kulturoznawstwa*, s. 103–127, [on-line:] https://doi.org/10.12797/RM.02.2018.03.08.

Korporowicz L., *Kultura godnością człowieka*, [w:] *Nauczanie Jana Pawła II a współczesna aksjologia pedagogiczna*, Instytut Papieża Jana Pawła II w Warszawie, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2008, s. 156–178.

Korporowicz L., *Kompetencja kulturowa jako problem badawczy*, [w:] L. Korporowicz, *Socjologia kulturowa. Kontynuacje i poszukiwania*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 37–50.

Korporowicz L., *Kompetencje komunikacyjne, kulturowe i dialog międzykulturowy*, [w:] *Studia kulturowe*, red. L. Korporowicz, A. Knap-Stefaniuk, Ł. Burkiewicz, seria Słowniki Społeczne, red. W. Pasierbek. B. Szlachta, Wydawnictwo Naukowe Ignatianum w Krakowie, Kraków 2022, s. 93–94, [on-line:] https://doi.org/10.35765/slowniki.261.

Korporowicz L., *Komunikacja jako rzeczywistość interakcyjna człowieka*, [w:] *Kultura – Media – Społeczeństwo. Księga jubileuszowa ku czci Ojca Profesora Leona Dyczewskiego OFMConv*, red. D. Wadowski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, s. 69–84.

Korporowicz L., *Komunikacja międzykulturowa w perspektywie praw kulturowych*, „Annales Universitatis Pedagogicae Cracoviensis. Studia Sociologica" 2015, R. VII, vol. 2, s. 18–34.

Korporowicz L., *Logotwórcze dynamizmy kultury. Analiza porównawcza*, „Studia Socjologiczne" 1989, nr 3, s. 109–125.

Korporowicz L., *Noetyczny wymiar kultury*, [w:] *Socjologia a antropologia. Stanowiska i kontrowersje*, red. E. Tarkowska, Wrocław 1992, s. 94–96.

Korporowicz L., *O potrzebie ewaluacji międzykulturowej*, „Zoon Politikon. Rocznik Naukowy" (Centrum Badań i Społeczności Lokalnych, Collegium Civitas, Warszawa) 2014, nr 5, s. 73–84.

Korporowicz L., *Osobowość i komunikacja w społeczeństwie transformacji*, Instytut Kultury, Instytut Socjologii UW, Warszawa 1997.

Korporowicz L., *Patriotyzm jako prawo człowieka*, [w:] *Od tożsamości do patriotyzmu*, red. H. Skorowski, Fundacja Instytut Balticum, Łeba 2019, *Pogranicza*, t. 4, s. 115–130.

Korporowicz L., *Podmiotowość i prawa narodów w dyskursie wartości i postaw*, „Perspektywy Kultury" 2023, t. 41, nr 2/2, s. 13–30, [on-line:] https://doi.org/10.35765/pk.2023.410202.04.

Korporowicz L., *Polimorficzna przestrzeń tożsamości*, „Politeja" 2012, nr 20/2, s. 77–96.

Korporowicz L., *Polskie korzenie prawa narodów w budowaniu podmiotowości wspólnot kulturowych*, [w:] *Eseje o niepodległej*, red. R. Wiśniewski, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2018, s. 102–129.

Korporowicz L., *Prawa narodów w dobie interakcji kultur*, „Perspektywy Kultury" 2023, t. 41, nr 2/2, s. 9–12, [on-line:] https://doi.org/10.35765/pk.2023.410202.03.

Korporowicz L., *Przemiany kultury narodowej w świetle teorii dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego*, „Polska Myśl Pedagogiczna" 2018, t. IV, nr 4, s. 191–208, [on-line:] https://doi.org/10.4467/24504564PMP.18.010.8649.

Korporowicz L., *Redukcyjne pułapki socjologii „myślących maszyn"*, „Ethos" 2023, t. 36, nr 3(143), s. 235–252, [on-line:] https://doi.org/10.12887/36-2023-3-143-13.

Korporowicz L., *Rozwojowa misja ewaluacji*, „Animacje Życia Publicznego" 2013, nr 10.

Korporowicz L., *Socjologia kulturowa. Kontynuacje i poszukiwania*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.

Korporowicz L., *Tożsamość wyobrażona*, [w:] *Róża Wiatrów Europy. O środkowoeuropejskiej tożsamości kulturowej*, red. A. Tyszka, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999, s. 84–92.

Korporowicz L., *Tworzenie sensu. Język, kultura, komunikacja*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1997.

Korporowicz L., *Ucieczka od fenomenu*, [w:] *Kultura artystyczna a kompetencje kulturowe*, red. T. Kostyrko, A. Szpociński, Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury, Warszawa 1989.

Korporowicz L., *Zmienne losy polskiej ewaluacji. Pomiędzy nadzieją, animacją i konfuzją*, [w:] *Ewaluacja w edukacji: koncepcje, metody, perspektywy*, red. B. Niemierko, M.K. Szmigiel, Polskie Towarzystwo Diagnostyki Edukacyjnej, Kraków 2011, s. 21–28.

Korporowicz L., *Źródła i typy redukcjonizmów we współczesnych analizach kultury*, „Roczniki Kulturoznawcze" (KUL) 2016, nr 7, s. 5–30.

Kozielecki J., *Koncepcja transgresyjna człowieka*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987.

Kozielecki J., *Psychotransgresjonizm. Nowy kierunek psychologii*, Wydawnictwo Akademickie „Żak", Warszawa 2007.

Kozielecki J., *Społeczeństwo transgresyjne. Szansa i ryzyko*, Wydawnictwo Akademickie „Żak", Warszawa 2004.

Kozielecki J., *Transgresja i kultura*, Wydawnictwo Akademickie „Żak", Warszawa 2002.

Krąpiec M.A., *Człowiek jako osoba*, Polskie Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu, Lublin 2005.

Kreowanie przestrzeni społecznej w cyfrowym świecie, red. M. Łyszczarz, S.M. Marcinkiewicz, M. Sokołowski, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2014.

Kulturelle Rechte. Freiburger Erklärung, [on-line:] [https://www.unifr.ch/iiedh/assets/files/Declarations/Erklaerung-dt4.pdf] – 20 IX 2017.

Kulturowe wartości Europy, ed. H. Joas, K. Wiegandt, przeł. M. Bucholc, M. Kaczmarczyk, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2012.

Langowska J., *Kompetencje międzykulturowe jako wyzwanie współczesności. Na przykładzie programów edukacji międzykulturowej w regionie Eurośródziemnomorskim*, niepublikowana praca doktorska, Uniwersytet Jagielloński, Szkoła Doktorska Nauk o Kulturze i Religii, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ, luty 2024.

Levinson P., *Miękkie ostrze, czyli historia i przyszłość rewolucji informacyjnej*, tłum. H. Jankowska, Wydawnictwo Muza, Warszawa 2006.

Losy nadziei Świętego Jana Pawła II, red. A. Hennel-Brzozowska, S. Jaromi OFM Conv, Międzynarodowe Towarzystwo Naukowe Fides et Ratio, Wydawnictwo „Scriptum", Kraków 2016.

Luhmann N., *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, Zakład Wydawniczy „Nomos", Kraków 2007.

Lustig M., Koester J., *Interpersonal Competence*, Pearson, New York 2006.

Lyotard J.F., *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1997.

Łucyszyn J. CM, *Polska tradycja tolerancji w kontekście kształtowania nowego społeczeństwa*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2014.

Magala S.J., *Kompetencje międzykulturowe*, Oficyna Wolters Kluwer Business, Warszawa 2011.

Maigret E., *Socjologia komunikacji i mediów*, tłum. I. Piechnik, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012.

Maj A., *Przemiany wiedzy w cyberkulturze. Badania nad kulturą, komunikacją, wiedzą i mediami*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2021.

Malinowski Rubio M.P., *Imigranci a komunikacja międzykulturowa w sferze usług publicznych w Polsce*, Zakład Wydawniczy „Nomos", Kraków 2013.

Mamzer H., *Poczucie bezpieczeństwa ontologicznego. Uwarunkowania społeczno-kulturowe*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2008.

Managing Evaluation in Education. A developmental approach, ed. K. Aspinwall, T. Simkins, M.J. McAuley, Routledge, London 1992.

Marcus G., *Past, present and emergent identities: requirements for ethnographies of late twentieth-century modernity worldwide*, [w:] *Modernity and Identity*, ed. S. Lash, J. Friedman, Blackwell, Oxford–Cambridge USA 1992.

Marcuse H., *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, opr. W. Gromczyński, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1991.

Mariański J., *Osoba ludzka w społeczeństwie. Z nauczania społeczno-moralnego Jana Pawła II*, Akademia Nauk Społecznych i Medycznych w Lublinie, Lublin 2023.

Mariański J., *Pluralizm społeczno-kulturowy jako megatrend a religijność i moralność. Studium socjologiczne*, Wyższa Szkoła Nauk Społecznych, Lublin 2022.

Maślanka T., *Podzwonne dla narodu? O zbiorowych tożsamościach ery globalnej*, „Politeja" 2012, nr 20/2, s. 95–123.

Mathews G., *Supermarket kultury. Kultura globalna a tożsamość jednostki*, tłum. E. Klekot, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2005.

Matsumoto D., Juang L., *Psychologia międzykulturowa*, tłum. A. Nowak, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2007.

Matuchniak-Krasuska A., *Publiczność wobec metafory plastycznej. O recepcji groteski Jerzego Dudy-Gracza*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1999.

Matuchniak-Krasuska A., *Sztuka w kulturze*, [w:] *Studia kulturowe*, red. L. Korporowicz, A. Knap-Stefaniuk, Ł. Burkiewicz, seria Słowniki Społeczne, red. W. Pasierbek, B. Szlachta, t. VIII, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2022, s. 229–252, [on-line:] https://doi.org/10.35765/slowniki.255.

Matuszek K.C., *Niklasa Luhmana socjologia bez człowieka*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2017.

May Ch., *The information Society. A Sceptical View*, Polity Press, Cambridge 2002.

McQuail D., *Mass Communication Theory. An Introduction*, Sage Publications, London 1994.

Melosik Z., *Uniwersytet i społeczeństwo. Dyskursy wolności, wiedzy i władzy*, Wolumin, Poznań 2002.

Mertens D.M., *Inclusive evaluation. Implication of transformative theory for evaluation*, „American Journal of Evaluation" 1999, vol. 20, issue 1, s. 1–14, [on-line:] https://doi.org/10.1177/109821409902000102.

Michael M., *Reconnecting Culture. Technology and Nature. From Society to Heterogeneity*, Routledge, New York 2000, [on-line:] https://doi.org/10.4324/9780203135334.

Mikułowski Pomorski J., *Jak narody porozumiewają się ze sobą w komunikacji międzykulturowej i komunikowaniu medialnym*, Universitas, Kraków 2007.

Mizerek H., *Edukacja ewaluacyjna. Interdyscyplinarne dialogi i konfrontacje*, Oficyna Wydawnicza „Impuls", Kraków 2017.

Mobility of Cultures, red. L. Korporowicz, „Politeja" 2012, nr 1(20).

Modernity and Identity, ed. S. Lash, J. Friedman, Blackwell, Oxford UK–Cambridge USA 1992.

Modernizacja refleksyjna, red. U. Beck A. Giddens, S. Lash, tłum. J. Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.

Mosty nadziei. Jagiellońskie inspiracje dialogu międzykulturowego, red. L. Korporowicz, P. Plichta, Biblioteka Jagiellońska, Kraków 2016.

Mosty zamiast murów. Podręcznik komunikacji interpersonalnej, red. J. Stewart, tłum. J. Suchecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.

Mozaiki przestrzeni transnarodowych. Teorie – metody – zjawiska, red. Ł. Krzyżowski, S. Urbańska, Zakład Wydawniczy „Nomos", Kraków 2010.

Multiculturalism: a Critical Reader, ed. D.T. Goldberg, Blackwell, Oxford UK–Cambridge USA 1994.

Muszyńska J., *Od partykularyzmu do pragmatyzmu – percepcja społeczna odmienności kulturowej w przestrzeni lokalnej*, „Pogranicze. Studia Społeczne" 2017, t. XXX, *Polityka edukacyjna – tożsamość – edukacja międzykulturowa*, red. J. Nikitorowicz, J. Muszyńska, A. Sadowski, s. 143–153, [on-line:] http://dx.doi.org/10.15290/pss.2017.30.10.

Nikitorowicz J., *Dylematy tożsamościowe młodzieży z pogranicza wschodniej Polski, zachodniej Białorusi i Ukrainy*, „Pogranicze. Studia Społeczne" 1999, t. 8, s. 215–229.

Nikitorowicz J., *Edukacja międzykulturowa w kontekście dylematów integracji imigrantów w warunkach wielokulturowości*, [w:] *Edukacja międzykulturowa w Polsce wobec nowych wyzwań*, red. A. Paszko, Stowarzyszenie Willa Decjusza, Kraków 2011, s. 11–29.

Nikitorowicz J., *Edukacja regionalna i międzykulturowa*, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009.

Nikitorowicz J., *Etnopedagogika w kontekście wielokulturowości i ustawicznie kształtującej się tożsamości*, Oficyna Wydawnicza „Impuls", Kraków 2017.

Nikitorowicz J., *Grupy etniczne w wielokulturowym świecie*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2010.

Nikitorowicz J., *Kreowanie tożsamości dziecka. Wyzwania edukacji międzykulturowej*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2006.

Nobis A., *Relacje międzykulturowe, globalna ekumena, kulturowa różnorodność*, „Relacje Międzykulturowe" 2017, nr 1(10), s. 107–122, [on-line:] https://doi.org/10.12797/RM.01.2017.01.06.

Norris N., *Understanding Educational Evaluation*, Kogan Page, London 1990.

Odmiany tożsamości, red. R. Szwed, L. Dyczewski, J. Szylich-Kałuża, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010.

Odrodzenie człowieczeństwa. Ludzkie transformacje, red. H. Romanowska-Łakomy, Wydawnictwo Psychologii i Kultury Eneteia, Warszawa 2009.

Olbrycht K., *Potrzeba afirmacji człowieka jako wyzwanie dla wychowania*, „Horyzonty Wychowania" 2020, nr 19(50), s. 93–104, https://orcid.org/0000 0001 9354 3730.

Olcoń-Kubicka M., *Indywidualizacja a nowe formy wspólnotowości*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2009.

Organizational Behavior: Core Concepts, Third edition, ed. R.P. Vecchio, Harcourt Brace and Company, The Dryden Press, Orlando (in Florida) 1987.

Ornacka K., *Ewaluacja. Między naukami społecznymi i pracą socjalną*, Instytut Socjologii, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2003.

Osika G., *Komunikacja człowieka ze sztuczną inteligencją*, „Ethos" 2023, t. 36, nr 3(143), s. 127–153.

Osika G., *Procesy i akty komunikacyjne*, Universitas, Kraków 2011.

Osika G., *Tożsamość osobowa w epoce cyfrowych technologii komunikacyjnych*, Universitas, Kraków 2016.

Ossowski S., *Ku nowej kulturze*, *Dzieła*, t. 3, *Z zagadnień psychologii społecznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967.

Owen J.M., Rogers P.J., *Program Evaluation. Forms and Approaches*, Sage Publications, London 1999.

Ozdowski S., *Australia. Immigration and Muliculturalism*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe" 2016, t. XIII, nr 4, s. 175–248.

Ozdowski S., *Importance of Heritage Languages to Australia's Social and Economic Future*, [w:] *Jagiellonian Ideas Towards Challenges of Modern Times*, ed. L. Korporowicz et al., Jagiellonian Library, Krakow 2017, s. 303–317.

Ożóg K., *Intelektualiści w służbie Królestwa Polskiego w latach 1306–1382*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1995.

Ożóg K., *Uczeni w monarchii Jadwigi Andegaweńskiej i Władysława Jagiełły (1384–1434)*, Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego PAU, t. 105, Kraków 2004.

Paleczny T., *Interpersonalne stosunki międzykulturowe*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.

Paleczny T., *Nowe ruchy społeczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, *Varia Culturalia*.

Paleczny T., *Relacje międzykulturowe w dobie kryzysu ideologii i polityki wielokulturowości*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2017.

Paleczny T., *Rodzaje tożsamości kulturowej w procesach globalizacji*, [w:] *Kim jestem? Kim jesteśmy? Antropologiczne i socjologiczne konteksty współczesnej tożsamości*, red. D. Czakon, M. Boruta, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków 2012, s. 20–36.

Paleczny T., *Socjologia tożsamości*, Krakowska Szkoła Wyższa im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Kraków 2008, *Rejony humanistyki*.

Paleczny T., *Wymiary analiz relacji międzykulturowych*, „Relacje Międzykulturowe" (Instytut Studiów Międzykulturowych UJ) 2017, nr 1(1), s. 27–55.

Paprocki H., *Bezkres bezprzestrzenny*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2021.

Pasamonik B., *Fundamentalizm kulturowy jako współczesna kontrkultura. Na przykładzie konwersji na islam*, [w:] *Kultury kontestacji. Dziedzictwo kontrkultury i nowe ruchy społecznego sprzeciwu*, red. T. Maślanka, R. Wiśniewski, Instytut Socjologii UW, Warszawa 2015, s. 57–72.

Patton M.Q., *Discovering Process Use*, „Evaluation" 1998, no. 4(2), s. 225–233, [on-line:] https://doi.org/10.1177/13563899822208437.

Patton M.Q., *Qualitative Evaluation and Research Methods*, Second Edition, Sage Publication, Newbury Park, London–New Delhi 1990.

Patton M.Q., *Utilization-Focused Evaluation. The New Century Text*, Sage Publications, London 1997.

Paulin D.G., *Language Policy in Australia. What goes up Must Come Down*, [w:] *Uniformity and Diversity in Language Policy. Global Perspective*, ed. C. Norrby,

J. Hajek, Bristol 2011, s. 53–67, [on-line:] https://doi.org/10.21832/9781847694478-008.

Pink D., *A whole new mind. Moving from the Information Age to the Conceptual Age*, Riverhead Hardcover, New York 2005.

Plichta P., *Camino de Santiago jako wspólnota wartości*, [w:] *Wspólnoty wartości. Dziedzictwo i tożsamość*, red. F. Czech, L. Korporowicz, P. Plichta, Księgarnia Akademicka, Kraków 2023, s. 285–310, [on-line:] https://doi.org/10.12797/9788381380904.17.

Płotka M., *Multidimensionality of the Category of Action in 15th century Krakow Practicism*, [w:] *Jagiellonian Ideas Towards Challenges of Modern Times*, red. L. Korporowicz, S. Jaskuła, M. Stefanowic, P. Plichta, The Jagiellonian Library, Krakow 2017, s. 129–151.

Płotka M., *Od prawa natury do praw człowieka. Teoria prawa naturalnego w ujęciu Stanisława ze Skarbimierza i Pawła Włodkowica*, „Edukacja Filozoficzna" 2012, nr 54, s. 149–170.

Porębski A., *Jagiellonian Values in the Freiburg Declaration of Cultural Rights*, [w:] *Jagiellonian Ideas Towards Challenges of Modern Times*, ed. L. Korporowicz et al., Jagiellonian Library, Krakow 2017, s. 53–65.

Poster M., *Information Please. Culture and Politics in the Age of Digital Machines*, Duke University Press, Durham–London 2006.

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka ONZ, [on-line:] https://www.bb.po.gov.pl/images/Prawa/PNZ/PDPCZ.pdf.

Przestrzenie międzykulturowe w badaniach i praktyce edukacyjnej, red. J. Nikitorowicz, A. Młynarczuk-Sokołowska, U. Namiotko, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2019.

Przeszłość we współczesnej narracji kulturowej, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, t. 1, red. P. Biliński, Kraków 2011.

Qizheng Z., *One World. Bridging the Communication Gap*, tłum. G. Bonnycastle, China Intercontinental Press, Shanghai 2008.

Re: internet – społeczne aspekty medium. Polskie konteksty i interpretacje, red. E.A. Morawska Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2006.

Rembierz M., *Edukacja międzykulturowa jako ćwiczenie duchowe. Pedagogiczne wymiary kształtowania kultury duchowej i rozumienia wartości ponadkulturowych w kontekście zróżnicowania religijnego i pluralizmu światopoglądowego*, „Edukacja Międzykulturowa" 2018, nr 2(19), s. 90–130, [on-line:] https://doi.org/10.15804/em.2018.02.05.

Rembierz M., *Etyka wobec postmodernistycznej nocy aksjologicznej*, [w:] *Co się dzieje z wartościami? Próba diagnozy*, red. E. Okońska, K. Stachewicz, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań 2009, s. 91–101.

Rembierz M., *Między zakorzenieniem w dziedzictwie tradycji a otwartością (na) pogranicza: o kształtowaniu „międzykulturowej tożsamości" i tropach pedagogicznych poszukiwań Jerzego Nikitorowicza*, „Edukacja Międzykulturowa" 2020, nr 1(12), s. 19–51, [on-line:] https://doi.org/10.15804/em.2020.01.01.

Researching Society and Culture, ed. C. Seale, Sage Publications, London 1999.

Rolston H., *The Future of Environments Ethics*, [w:] *Environmental Ethics. The Big Questions*, ed. D. Keller, Wiley – Blackwell, Oxford 2010, s. 561–574.

Rychen D.S., Salganik L.H., *A holistic model of competence*, [w:] *Key Competences for a Successful Life and Well-Functioning Society*, ed. D.S. Rychen, L.H. Salganik, Hogrefe & Huber, Gottingen 2003, s. 41–62.

Ryden E. SJ, *Finding Truth in Life. A Philosophy of Human Rights*, Fu Jen Catholic University Press, New Taipei City 2012.

Rytualny chaos. Studium dyskursu publicznego, wyd. II, red. M. Czyżewski, S. Kowalski, A. Piotrowski, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010.

Rzeczywistość hybrydalna. Pomiędzy bytami, red. S. Jaskuła, Księgarnia Akademicka, Kraków 2023, [on-line:] https://doi.org/10.12797/9788381388337.

Sahlins M., *Jak myślą „tubylcy". O Kapitanie Cooku na przykład*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, tłum. L. Usakowicz, Kraków 2007.

Sahlins M., *Jak myślą „tubylcy". O kapitanie Cooku, na przykład*, tłum. W. Usakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.

Schiller N.G., Darieva T., Gruner-Domic S., *Defining cosmopolitan sociability in a transnational age. An introduction*, „Ethnic and Racial Studies" 2011, vol. 34, no. 3, s. 399–418, [on-line:] https://doi.org/10.1080/01419870.2011.533781.

Schramm W., *How communication works*, [w:] W. Schramm, *The Process and Effects of Mass Communication*, University of Illinois, Urbana 1954, s. 3–26.

Schratz M., Walker R., *Research as Social Change. New opportunities for qualitative research*, Routledge, London–New York 1995.

Scriven M., *Evaluation Thesaurus. Forth Edition*, Sage Publications, Newbury Park–London–New Delhi 1991.

Secomb M.J., *Core Values and Human Values in Intercultural Space*, „Politeja" 2016, vol. 13, no. 5(44), s. 265–275, [on-line:] https://doi.org/10.12797/Politeja.13.2016.44.17.

Shannon C.E., Weaver W., *The Mathematical Theory of Communication*, The University of Illinois, Urbana 1964.

Simons H., *Getting to know schools in a democracy. The politics and process of evaluation*, Routledge, London 1987.

Simons H., *Utilizing evaluation evidence to enhance professional practice*, „Evaluation" 2004, no. 10(4), s. 410–429, [on-line:] https://doi.org/10.1177/1356389004050284.

Skorowski H., *Aksjologiczny wymiar narodowego dziedzictwa kulturowego*, [w:] H. Skorowski, *Katolicka nauka społeczna wobec aksjologicznych dylematów współczesnego świata*, Warszawa 2015, s. 215–230.

Skorowski H., *Problematyka praw człowieka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 1999.

Skrzypek E., *Jakość i efektywność*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curii-Skłodowskiej, Lublin 2000.

Smolicz J., *Wartości rdzenne a tożsamość kulturowa*, [w:] J. Smolicz, *Współkultury Australii*, tłum. L. Korporowicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2000, s. 32–52.

Smolicz J., *Współkultury Australii*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999.

Smołucha D., *Humanistyka cyfrowa w badaniach kulturowych. Analiza zjawiska na wybranych przykładach*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2021.

Sobieraj S., *Społeczeństwo informacyjne jako przestrzeń kształtowania się tożsamości etnicznej. Analiza na przykładzie mniejszości łemkowskiej w Polsce*, „Politeja" 2012, nr 2/2(20/2), s. 193–212.

Social Psychology of Identity and the Self Concept, ed. G.M. Breakwell, Surrey University Press, London 1992.

Społeczeństwo informacyjne. Aspekty funkcjonalne i dysfunkcjonalne, L. Haber, M. Niezgoda, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.

Społeczna przestrzeń Internetu, red. D. Batorski, M. Marody, A. Nowak, Wydawnictwo WSPS Academika, Warszawa 2006.

Spradleu J.P., *Participant Observation*, Harcourt, Brace, Jovanovich Publishers, New York 1980.

Stadler F., *Manuel Castells. Teoria społeczeństwa sieci*, tłum. M. Król, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.

Stalder F., *Manuel Castells. Teoria społeczeństwa sieci*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, tłum. M. Król, Kraków 2012.

Stępkowski A., *Prawa człowieka jako prawa podmiotowe*, [w:] *Etyka polityczna*, red. P. Świercz, seria Słowniki Społeczne, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2021, s. 285–303.

Strategies of Qualitative Inquiry, ed. N.K. Denzin, Y.S. Lincoln, Sage Publications, London 1998.

Strauss A., *Zwierciadła i maski. W poszukiwaniu tożsamości*, tłum. A. Hałas, Zakład Wydawniczy „Nomos", Kraków 2013.

Stróżewski W., *Istnienie i sens*, Wydawnictwo „Znak", Kraków 1994.

Studia nad wielokulturowością, red. D. Pietrzyk-Reeves, M. Kułakowska, Księgarnia Akademicka, Kraków 2010.

Svensson P., *The digital humanities as a humanities project*, „Arts and Humanities in Higher Education" 2012, no. 11(1–2), s. 42–60, [on-line:] https://doi.org/10.1177/1474022211427367.

Swieżawski S., *U źródeł etyki nowożytnej. Filozofia moralna w Europie w XV wieku*, Kraków 1987.

Szacki J., *Tradycja*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.

Szczurek-Boruta A., *Tożsamość młodych Polaków mieszkających na pograniczu polsko-czeskim*, „Pogranicze. Studia Społeczne" 2017, t. 30, s. 195–209, [on-line:] https://doi.org/10.15290/pss.2017.30.14.

Szlachta B., *Prawo narodów*, [w:] *Słownik historii doktryn politycznych*, t. 4, red. K. Chojnicka, M. Jaskólski, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2009, s. 345–360.

Szlachta B., *Problems of Cultural Rights*, „Politeja" 2016, vol. 13, no. 5(44), s. 7–16, [on-line:] https://doi.org/10.12797/Politeja.13.2016.44.02.

Szpociński A., *Kanon kulturowy*, „Kultura i Społeczeństwo" 1991, t. 35, nr 2, s. 47–56.

Sztompka P., *Kapitał społeczny. Teoria przestrzeni międzyludzkiej*, Wydawnictwo „Znak", Kraków 2016.

Sztompka P., *Podmiotowość społeczeństwa*, „Zdanie" 1988, nr 6, s. 3–15.

Świątkiewicz W., *Integracja kulturowa i jej społeczne uwarunkowania*, Uniwersytet Śląski, Katowice 1987, *Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego*, nr 867.

Taylor C., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński et al., Warszawa 2001.

The Cambridge Dictionary of Sociology, ed. B.S. Turner, Cambridge University Press, Cambridge 2011.

The Posthuman Glossary, ed. R. Braidotti, M. Hlavajova, Cambridge University Press, Cambridge 2018.

Tischner J., *Nieszczęsny dar wolności*, Wydawnictwo „Znak", Kraków 1998.

Tożsamość i komunikacja, red. J. Szulich-Kałuża, L. Dyczewski, R. Szwed, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011.

Truszkowska-Wojtkowiak M., Wojtkowiak J., *Społeczeństwo informacyjne. Pytania o tożsamość, wiedzę i edukację*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2008.

Tymieniecki K., *Moralność w stosunkach między państwami w poglądach Pawła Włodkowica*, „Przegląd Historyczny" 1919–1920, nr 22, s. 1–27.

Urry J., *Socjologia mobilności*, tłum. J. Stawiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.

van Dijk J., *The Network Society*, Sage Publications, London 2006.

Vertovec S., Cohen R., *Introduction. Conceiving Cosmopolitanism*, [w:] *Conceiving Cosmopolitanism. Theory, Context and Practice*, ed. S. Vercovec, R. Cohen, Oxford University Press, Oxford 2002, s. 1–22.

Vertovec S., *Super-diversity and its implications*, „Ethnic and Racial Studies" 2007, vol. 30, no. 6, s. 1024–1054, [on-line:] https://doi.org/10.1080/01419870701599465.

Vertovec S., *Towards post-multiculturalism? Changing communities, conditions and context of diversity*, „International Social Science Journal" 2010, vol. 61, no. 199, s. 83–95, [on-line:] https://doi.org/10.1111/j.1468-2451.2010.01749.x.

Vertovec S., *Transnarodowość*, tłum. I. Kołbon, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.

Wadowski D., *Mit w społeczeństwie i kulturze*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013.

Wadowski D., *Studia i badania ewaluacyjne*, [w:] *Studia kulturowe*, red. L. Korporowicz, A. Knap-Stefaniuk, Ł. Burkiewicz, seria Słowniki Społeczne, red. W. Pasierbek, B. Szlachta, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2022, s. 387–408, [on-line:] https://doi.org/10.35765/slowniki.267.

Wallerstein I., *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, tłum. K. Gawlicz, M. Starnawski, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2007.

Weber A., *Ideen zur Staats – und Kultursoziologie*, Braun, Karlsruhe 1927.

Weber A., *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, Leiden 1935.

Wiącek E., *Wojny kulturowe*, [w:] *Studia kulturowe*, red. L. Korporowicz, A. Knap-Stefaniuk, Ł. Burkiewicz, seria Słowniki Społeczne, red. W. Pasierbek, B. Szlachta, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2022, s. 167–190, [on-line:] https://doi.org/10.35765/slowniki.251

Wielecki K., *Kultura versus kultura masowa*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2024.

Wielgus S., *Teoria ius gentium w średniowiecznej Polsce. Geneza, historia, twórcy, oryginalność, główne problemy*, „Człowiek w Kulturze. Pismo poświęcone filozofii i kulturze" 1996, nr 8, s. 23–58.

Wielgus S., *The Medieval Polish Doctrine of the Law of Nations. Ius Gentium*, University Press of the Catholic University of Lublin, Lublin 1989.

Wielgus S., *Wpływ polskich uczonych średniowiecznych na kształtowanie się prawa narodów i związanych z nimi praw człowieka*, [w:] *Personalizm polski*, red. ks. M. Rusecki, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 93–118.

Wielgus S., *Z badań nad średniowieczem*, Wydawnictwa KUL, Lublin 1995.

Wielokulturowość, red. B. Szlachta, seria Słowniki Społeczne, red. W. Pasierbek, B. Szlachta, Wydawnictwo Naukowe Ignatianum, Kraków 2022.

Wielokulturowość: konflikt czy koegzystencja, red. A. Śliz, M.S. Szczepański, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2011.

Wilczyńska W., Mackiewicz M., Krajka J., *Komunikacja interkulturowa. Wprowadzenie*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2019.

Wiseman R.L., *Intercultural Communication Competence*, [w:] *Cross-Cultural and Intercultural Communication*, ed. W.B. Gudykunst, Sage Publications, Thousand Oaks 2003.

Wiśniewski R., *Argonauci późnej nowoczesności: konsekwencje strategii akulturacyjnych*, [w:] *Refleksyjność jako kategoria analizy socjologicznej. Koncepcje, badania, porównania*, Instytut Socjologii UKSW, Warszawa 2009, s. 111–125.

Wiśniewski R., *Komunikacja i kompetencje międzykulturowe*, [w:] *Studia kulturowe*, red. L. Korporowicz, A. Knap-Stefaniuk, Ł. Burkiewicz, seria Słowniki Społeczne, red. W. Pasierbek, B. Szlachta, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ingatianum, Kraków 2022, s. 111–128, [on-line:] https://doi.org/10.35765/slowniki.266.

Wiśniewski R., *Towards Educational Mobility. Two Types of Institutional Support in Intercultural Perspective*, „Politeja" 2012, nr 20/1, s. 169–185.

Wiśniewski R., *Transgresja kompetencji międzykulturowych. Studium socjologiczne młodzieży akademickiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2016.

Wiśniewski R., *Uaktywnianie osobowych potencjałów kulturowych w perspektywie lokalnej*, [w:] *Jedność i różnorodność. Kultura vs. kultury*, red. E. Rekłajtis, R. Wiśniewski, J. Zdanowski, Oficyna Wydawnicza ASPRA, Warszawa 2010, s. 145–160.

Wiśniewski R., Zarzecki M., *Arabska Wiosna, ale jaka? Ruchy społeczne w Afryce Północnej*, [w:] *Kultury kontestacji. Dziedzictwo kontrkultury i nowe ruchy społecznego sprzeciwu*, red. T. Maślanka, R. Wiśniewski, Instytut Socjologii UW, Warszawa 2015, s. 73–87, [on-line:] https://doi.org/10.31338/uw.9788323517825.pp.73-87.

Włodkowic P., *Traktat o władzy papieża i cesarza nad niewiernymi* (Saevientibus), [w:] Paweł Włodkowic, Stanisław ze Skarbimierza, Benedykt Hesse, Mateusz z Krakowa, *Prawa ludów i wojna sprawiedliwa*, tłum. J. Łukaszewska-Haberko, Narodowe Centrum Kultury, Teologia Polityczna, Warszawa 2018, s. 73–135.

Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1969.

Wojtyła K., *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne" 1969, R. XVII, z. 2, s. 5–24.

Współczesna przestrzeń tożsamości, red. S. Jaskuła, L. Korporowicz, „Politeja" 2012, nr 2(20).

Wygotski L.W., *Myślenie i mowa*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971.

Yevtukh V., *Intercultural Dialogue. Effective Construct of the Integrative Development of Polyethnic Societies*, „Politeja" 2012, nr 1(20), s. 111–133.

Ziółkowski M., *Dziedziczenie i wybór*, [w:] *Socjologia a przemiany współczesnego świata*, red. I. Krzemiński, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2004, s. 111–143.

Znaniecki F., *Education and Self-Education in Modern Societies*, „The American Journal of Sociology" 1930, vol. 36, nr 3, s. 371–386.

Znaniecki F., *Education and Social Change*, ed. and introduced E. Hałas, P. Lang, Frankfurt am Main 1998.

Znaniecki F., *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

Znaniecki F., *Relacje społeczne i role społeczne*, tłum. E. Hałas, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.

Znaniecki F., *Upadek cywilizacji zachodniej. Wybór pism*, wyb. i opr. A. Citkowska-Kimla, Ośrodek Myśli Politycznej, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2023, *Polskie Studia nad totalitaryzmem*, t. 21.

Znaniecki F., *Wstęp do socjologii*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988.

Znaniecki F., *Wychowanie dla demokracji*, tłum. A. Hałas, „Zoon Politikon. Rocznik Naukowy" (Centrum Badań i Społeczności Lokalnych, Collegium Civitas, Warszawa) 2014, nr 5, s. 131–233.

Zybała A., *Polski umysł na rozdrożu. Wokół kultury umysłowej w Polsce. W poszukiwaniu źródeł niepowodzeń części naszych działań publicznych*, Oficyna Wydawnicza SGH, Warszawa 2016.

Żyłko B., *Semiotyka kultury. Szkoła tartusko-moskiewska*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010, *Podręcznik Humanisty*.

INDEKS NAZWISK

Abassy Małgorzata 90
Abebe Ashenafi Yonas 51
Abel Teodor 246
Aboujaoude Elias 177
Abudayeh Saad 146
Adorno Theodor W. 95
Amsterdamski Stefan 38, 148
Andruszko Robert 177
Archer Margaret S. 94, 166, 196
Aspinwall Kath 252

Baccouche Taïeb 211
Bajor Wanda 29, 194, 195
Bakirov Vil 145
Banaszkiewicz Magdalena 121, 218
Banaś Monika 121, 136, 141
Barney Darin 178
Barry Brian 8
Bartnik Czesław 51, 198, 199
Bassand Michel 144
Batorowska Hanna 169
Batorski Dominik 43
Bauman Janina 38, 48
Bauman Zygmunt 38, 48, 134
Beck Ulrich 22, 36, 38, 204
Bernacki Włodzimierz 193
Bernstein Basil 66
Beściak Marcin 189
Bidault Mylène 211
Bielecka-Prus Joanna 66, 130
Biernacka Maja 140, 167
Biliński Piotr 94
Billot Louis 189
Biskupski Krzysztof 66
Blumer Herbert 149
Bock-Côté Matthieu 206
Bodzioch-Bryła Bogusława 27
Bogucka Maria 108
Bojko Krzysztof 146
Bokszański Zbigniew 25, 37, 114, 146
Bonnycastle Geoffrey 127
Borden George 61
Borghi Marco 211
Boruta Mirosław 132
Bostrom Nick 25
Bouchet Dominique 10
Bourdieu Pierre 145
Braidotti Rosi 27
Braudel Fernand 90
Braun von Joachim 166
Breakwell Glynis Marie 51
Brocki Marcin 189
Brown Andrew 90, 135
Bucholc Marta 95, 192
Bugajska Anna 27
Burkiewicz Łukasz 8, 120, 121

Carey James 55
Casmir Fred L. 112, 113
Cassirer Ernst 144, 157, 175, 176
Castells Manuel 30, 43, 94, 97, 98, 149, 150, 154, 157–160, 178, 179

Chojnacki Marek 206
Chojnicka Krystyna 193
Chomsky Noam 21
Citkowska-Kimla Anna 87
Cohen Robin 203, 204, 206
Csíkszentmihályi Mihály 174, 175
Cudowska Agata 74
Cullingford Cedric 254
Czajka Anna 64, 65
Czakon Dorota 132
Czarnowski Stefan 14
Czech Franciszek 23
Czech Magdalena 21
Czyżewski Marek 36, 82–85, 118

Dalbera Claude 211
Darieva Tsypylma 204
Dąbrowski Kazimierz 69, 71, 72, 74, 76, 78, 84, 85, 90, 106, 109, 126, 127, 221, 224, 226, 268
Decaux Emmanuel 211
Deetz Stanley A. 113
Delmas-Marty Mireille 211
Denzin Norman K. 261
Derwich Karol 212
Dijk Jan van 149
Djité Paulin G. 131
Długosz Jan 193
Donders Yvonne 211
Dudek Zenon W. 53, 137
Durkheim Émile 144
Dyczewski Leon 53, 58, 88, 106, 132, 190, 198

Eisenstadt Shmuel N. 90
Elgar Edward 98
Eliade Mircea 174

Fernandez Alfred 211
Fiedorek Tomasz 194, 196
Filary-Szczepanik Mateusz 22, 242
Fishman Joshua A. 18, 66
Francisco de Vitoria 194
Franciszek, kardynał Florencji (Francesco Zabarella) 195
Frankl Viktor Emil 51
Friedman Jonathan 18
Fromm Erich 37
Fronia Marcin 178
Frost Robert 193–198
Frycz Modrzewski Andrzej 193
Fukuyama Francis 27

Gawlicz Katarzyna 135
Geertz Clifford 171
Giddens Anthony 10, 30, 36, 38, 48, 136, 148, 192, 218, 245
Glick-Schiller Nina 204
Goban-Klas Tomasz 43, 54, 151
Godlewski Grzegorz 66
Goldberg David Theo 23, 151
Golka Marian 10, 42, 90
Gośliçki Wawrzyniec 193
Górnicki Łukasz 193
Grabowski Tomasz W. 89
Grocjusz Hugo 193
Gromczyński Wiesław 136
Gross Ronald 174
Gruner-Domic Sandra 204
Gruszczyński Marcin 62
Grzywna Paweł 89
Gudykunst William B. 8, 20

Haber Lesław 150
Habermas Jürgen 237
Habura Miłosz 192
Hajek John 131
Halbwachs Maurice 144
Hałas Agnieszka 38, 246
Hałas Elżbieta 15, 46, 59, 86, 248

Harvey David 205
Heath Joseph 66
Hennel-Brzozowska Agnieszka 192
Hess Agnieszka 89
Hesse Benedykt 195
Hlavajova Maria 27
Homa Tomasz 184, 185
Horne Donald 41
Hunter James D 82
Husserl Edmund 86
Hymes Dell 18

Imbert Pierre 211
Innocenty IV (Sinibaldo Fieschi), papież 195

Jagiellonowie 192
Jakobson Roman 56
Jałowiecki Bohdan 143, 144
Jan Paweł II zob. Wojtyła Karol
Jankowska Hanna 41, 66
Jaromi Stanisław 192
Jaskólski Michał 191
Jaskuła Sylwia 52, 146, 149, 152, 162, 165–167, 190, 192, 241, 259
Jaspers Karl 64
Jedliński Jakub 94
Jemielniak Dariusz 46, 177
Joas Hans 192
Juang Linda 140, 151

Kaczmarczyk Michał 192
Kallimach Filip (Filippo Buonaccorsi) 193
Kania Marta 212
Kaniowski Andrzej Maciej 237
Kant Immanuel 211
Kapciak Alina 61
Keller David R. 47
Kieniewicz Jan 106
Klekot Ewa 47
Klimowicz Magdalena 192
Kłoskowska Antonina 25, 26, 57, 104, 106, 107, 151, 219–222, 268
Knap-Stefaniuk Agnieszka 8
Kobierzycki Tadeusz 74, 127
Koester Jolene 152
Kołbon Izabela 203
Konecki Krzysztof Tomasz 46
Konieczny Jacek 36, 38
Korbiel Izabela 132
Korporowicz Leszek 8, 17, 18, 21, 29, 35, 48, 50, 51, 61, 74, 106, 110, 114, 123, 125, 132, 137, 138, 149, 150, 152, 153, 162, 165, 167, 188, 191, 193, 209, 211, 216, 227, 239, 249, 252, 257
Kostyrko Teresa 18
Kowalska Małgorzata 151
Kowalski Sergiusz 36, 83
Kozielecki Józef 22, 173
Koźmiński Maciej 106
Krajka Jarosław 22, 140
Krąpiec Mieczysław 71
Król Marek 44
Krzemiński Ireneusz 126
Krzyżowski Łukasz 148
Kułakowska Małgorzata 10
Kunz Tomasz 38

Langowska Justyna 137
Lash Scott 18, 36, 38
Leibniz Gottfried Wilhelm 178
Levinson Paul 41
Lincoln Yvonna S. 261
Luhmann Niklas 153
Lustig Myron 153
Lyotard Jean-François 151

Łucyszyn Józef 194

Łukaszewska-Haberko Justyna 195
Łyszczarz Michał 172

Mackiewicz Maciej 22, 140
Magala Sławomir 152
Maigret Éric 54
Maj Anna 27
Malewska Alicja 22, 242
Malinowski Rubio Maria P. 174
Mamzer Hanna 61
Marcinkiewicz Stefan M. 172
Marcus George 18
Marcuse Herbert 136
Margański Janusz 134
Mariański Janusz 25, 26, 122
Marie Jean-Bernard 211
Marody Mirosława 30, 43
Marsyliusz z Padwy 198
Maślanka Tomasz 92, 119
Mateusz z Krakowa 193, 195
Mathews Gordon 47, 58
Matsumoto David 140, 151
Matuchniak-Krasuska Anna 172
Mauss Marcel 144
May Christopher 46
McAuley M. John 252
McQuail Denis 69, 70, 79, 80, 89, 94, 99, 182, 224
Melosik Zbyszko 247
Mencwel Andrzej 66
Mertens Donna M. 265
Meyer-Bisch Patrice 211
Michael Mike 161
Migasiński Jacek 151
Mikułowski Pomorski Jerzy 151
Mizerek Henryk 252, 253
Młynarczuk-Sokołowska Anna 124
Mody Bella 8
Mokrzycki Edmund 25
Morawska Elżbieta Anna 43
Murzyn Monika A. 198
Muszyńska Jolanta 132

Namiotko Urszula 124
Newton Izaak 178
Niemierko Bolesław 252
Niezgoda Marian 150
Nikitorowicz Jerzy 107, 116, 124, 133, 139–141, 152, 218, 242
Nobis Adam 185
Norrby Catrin 131
Norris Nigel 240, 241
Nowak Andrzej 43, 140
Nussbaum Martha 65

Ofierska Maria 25
Okońska Elżbieta 26
Olbrycht Katarzyna 28
Olcoń-Kubicka Marta 37
Ornacka Katarzyna 251
Orzechowski Stanisław 193
Osika Grażyna 55
Ossowski Stanisław 12, 13, 219, 221, 222, 226, 256
Ostolski Adam 90
Ostroróg Jan 192
Owen John M. 262
Ozdowski Sev 123, 131
Ożóg Kazimierz 192

Paleczny Tadeusz 23, 35, 75, 104, 105, 121, 131, 141, 241
Pankalla Andrzej 53, 137
Paprocki Henryk 164
Parszutowicz Przemysław 157
Pasamonik Barbara 118, 119
Pasierbek Wit 8, 9, 22, 27
Paszko Artur 218
Patton Michael Q. 260, 263
Petrenko Dmytrii 145

Piechnik Iwona 54
Pietrzyk-Reeves Dorota 10
Pink Daniel 150, 151, 188, 200
Piotrowski Andrzej 36, 83
Platon 211, 220
Plichta Paweł 23, 29, 193
Płotka Magdalena 195
Porębski Andrzej 212
Poster Mark 149
Potter Andrew 66
Pucek Zbigniew 171
Purchla Jacek 198

Qizheng Zhao 127

Rekłajtis Elżbieta 153
Rembierz Marek 26, 117, 129, 137
Rogers Patricia J. 262
Rolston Holmes 47
Romanowska-Łakomy Halina 88
Rusecki Marian 193
Rychen Dominique Simone 18, 19
Ryden Edmund 138

Saciuk Robert 37
Sadowski Andrzej 133
Sahlins Marshall 103, 244
Salganik Laura Hersh 18, 19
Sapir Edward 182
Sawisz Anna 145
Schramm Wilbur 65
Schratz Michael 238
Scriven Michael 261
Seale Clive 221
Secomb Margaret J. 163
Shannon Claude E. 54, 55
Siara Olga 30, 43, 48, 192
Simkins Tim 252
Simons Helen 255, 256, 265
Skorowski Henryk 59, 190, 209
Skrzypek Elżbieta 245
Smolicz Jerzy 24, 48, 106
Smołucha Danuta 27
Sobieraj Iwona 149, 167
Sokołowski Marek 172
Sow Abdoulaye 211
Spradleu James P. 251
Stachewicz Krzysztof 26
Stalder Felix 44, 178
Stanisław ze Skarbimierza 193–195, 230
Starnawski Marcin 135
Stawiński Janusz 30, 43
Stefanowicz Małgorzata 193
Stewart John 129
Stępkowski Aleksander 182
Strauss Anselm 38
Stróżewski Władysław 209, 210
Sulima Roch 66
Svensson Patric 28
Swieżawski Stefan 197
Szacki Jerzy 11–15, 25, 37, 86
Szczepański Marek S. 9
Szczurek-Boruta Alina 132
Szlachta Bogdan 8, 9, 22, 27, 138, 193, 195
Szmigiel Maria Krystyna 252
Szpociński Andrzej 18, 106
Szpunar Magdalena 28
Sztompka Piotr 62, 75, 79
Szulich-Kałuża Justyna 53, 88, 190
Szwed Robert 53, 88, 190
Szymański Sebastian 30

Śliz Anna 9
Świątkiewicz Wojciech 137
Świercz Piotr 182

Tarkowska Elżbieta 51
Taylor Charles 62

Tischner Józef 47
Tokarska-Bakir Joanna 38
Tomanek Paweł 94
Tomasz z Akwinu, św. 195
Topanou Victor 212
Truszkowska-Wojtkowiak Maria 44
Tubella Imma 98
Turner Bryan S. 146
Turner Victor 84, 118
Tymieniecki Kazimierz 196
Tyszka Andrzej 61, 74

Urbańska Sylwia 148
Urry John 43
Usakiewicz Wojciech 244

Vecchio Roberto P. 90, 135
Vertovec Steven 202–204, 206, 207

Wacquant Loic J.D. 145
Wadowski Dariusz 17, 85, 261
Wajda-Kacmajor Magdalena 174
Walker Rob 238
Wallerstein Immanuel 134, 135
Warmińska Katarzyna 121
Weaver Warren 55
Weber Alfred 219, 220, 222
Whorf Benjamin Lee 182
Wiącek Elżbieta 82
Wiegandt Klaus 192
Wielecki Krzysztof 61, 62
Wielgus Stanisław 193, 199, 200
Wilczyńska Weronika 22, 140
Wiseman Richard L. 19, 20, 22, 23
Wiśniewski Rafał 20, 42, 119, 137, 153, 191
Włodkowic Paweł 29, 190, 193–199, 213, 217, 222, 230, 272
Wojtkowiak Jerzy 44
Wojtyła Karol (Jan Paweł II, papież, św.) 62, 63
Wolan Andrzej 193
Woroniecka Grażyna 149
Wygotski Lew W. 70

Yevtukh Volodymyr 122

Zamoyski Jan 193
Zarzycki Marcin 119
Zdanowski Jerzy 153
Ziółkowski Marek 126
Znaniecki Florian 86, 87, 90, 152, 171, 246, 247, 259
Zybała Andrzej 38

Żelazny Mirosław 64
Żyłko Bogusław 149

INDEKS RZECZOWY

adaptacja 10, 19, 105, 115, 120, 126, 173, 220
aksjologia przestrzeni międzykulturowej 53, 57, 58
aksjologiczne zagubienie 128
aksjologiczny horyzont badań ewaluacyjnych 245
alienacja 73, 101
anarchia 82
antropologia procesów ewaluacyjnych – przestrzeni 240
asymilacja 106, 137, 245
atrybuty działań komunikacyjnych 63
autentyzm 79, 127, 130
autodestrukcja 27, 71
autodeterminacja 70–74
autorytarna kultura polityczna 35
autorytaryzm 91, 260

bariery komunikowania 77, 78, 163, 184, 215, 216, 217, 220, 223, 225, 228, 229
bezpieczeństwo kulturowe 16, 30, 32, 36, 82, 100, 106, 211, 233, 249, 269

communicare 53–55, 57, 58, 60, 76, 79, 115, 148, 227, 255, 276, 268, 272
cywilizacja medialna 45, 49
– techniczna 43, 52, 93

człowieczeństwo 25, 50, 76, 173, 176, 181, 182, 191, 196, 198, 200, 201, 211, 213, 214, 222, 227, 269

dehumanizacja 26, 45, 49, 211, 239, 241–243, 245
Deklaracja Praw Kulturowych 211
demokracja 82, 107
depersonalizacja 36, 49, 50, 51, 77, 90, 98
deterytorializacja 44, 45, 48, 51, 66, 91, 107, 143, 146, 147, 149
dialog międzykulturowy 79, 121, 141
dominanta aksjologiczna 34
doświadczenie egzystencjalnej pustki – majeutyczne 51
dysfunkcje aksjologiczne 9
dyskurs publiczny 29, 84, 85, 125
działania komunikacyjne 31, 61, 62, 235, 237, 251, 259, 262, 267, 269
dziedzictwo kulturowe 12, 14, 19, 20, 31, 92, 96, 99, 109, 118, 133, 151, 159, 169, 171, 172, 176, 202, 214, 218, 219, 234, 264
– międzykulturowe 141

edukacja międzykulturowa 9, 65, 111, 223, 224, 227, 230, 232, 233
edukacja wielokulturowa 77, 113, 148
eksploracja atrybutów komunikowania 186

eksplozja kulturowa 48
elastyczność poznawcza 20
empatia 20, 24, 79, 85, 86, 100, 127, 137, 173, 200, 217, 223, 233, 234
etnocentryzm 87, 100, 108, 231, 233
etnografia komunikowania 18
etnopedagogika 107, 139, 140
etos 28, 87, 241
eurokracja 248
ewaluacja 237–266

fundamentalizm kulturowy 118

geokultura 134, 135
globalizacja 7, 29, 41, 43, 54, 93, 96, 97, 104, 107, 118, 119, 129, 132, 133, 145, 152, 168, 190, 202, 206, 222, 242, 247
gloryfikacja zmiany 33
głębokie formy komunikowania 24
godność *passim*

homogenizacja 98, 106, 137, 190
humanistyka cyfrowa 28
humanizm krakowski 29, 200, 230, 233199
hybrydyzacja 17, 48, 51, 66, 107, 118, 143, 169, 179

idee jagiellońskie 124, 191–194, 197
implozja kulturowa 45, 46, 48
indywidualizacja wartości 189
integracja *passim*
intencjonalność 56–58, 60–63, 65, 70, 72–74, 77–79, 81, 86-89, 91, 93, 94, 96, 97, 99, 128, 181, 218, 235, 237, 267
inżynieria społeczna 9, 32, 97, 242

jaźń osobowa 15, 27, 50, 76, 125, 145, 151, 153, 174, 189, 226
jaźń kulturowa 175, 210

koegzystencja 29, 60, 87, 88, 100, 115, 127, 130, 178, 179, 184, 200, 215, 216
komercjalizacja wiedzy 243
kompetencja kulturowa 21, 77, 79, 87, 126, 163, 172, 210, 218, 230, 241
komponent transcendentalny 63, 64
komunikowanie *passim*
kontekst kulturowy 54, 56, 164
konwergencja 47, 48, 51, 52, 66, 143
kosmopolityzm 139, 202–207
krakowska szkoła prawa międzynarodowego 194, 230
kryteria ewaluacyjne 241, 244, 254, 256
kultura ewaluacyjna 239, 258, 262
– rzeczywistości wirtualnej 154
– symboliczna 50, 242, 162
kulturalistyczna koncepcja narodu 195

logotyp wspólnoty 87
ludobójstwo 29, 35, 135, 202, 221, 267

ład społeczny 8, 31, 35, 38, 48, 106, 133, 183, 186, 193, 242

międzykulturowa przestrzeń komunikowania 18, 145
międzykulturowe kompetencje komunikacyjne 19, 20, 121
mobilność 7, 10, 31, 43-46, 48, 51, 66, 77, 80, 91, 93, 107, 112, 118, 122, 127, 129, 143, 147, 172, 173, 178, 185, 192, 247

model kulturowego dystansu 110, 112, 138, 139
– spotkania 116, 138
– relacji kulturowych 139
– relacji peryferyjnych 138
– relacji międzyludzkich
– synergetyczny 139
– transgresyjny 138, 139
modernizacja 31, 38, 48, 95, 118, 242
myślenie projektujące 153

nacjonalizm 9, 87, 105, 134, 202, 209, 233
niby-podmioty 38
nie-liniowa narracja 179

obiekty przestrzeni międzykulturowej 170
odcieleśnienie 44, 146, 147, 155, 162, 172
ograniczony kod językowy 35
orientacje posthumanistyczne 26
osoba społeczna 86, 246
osobowe doświadczenie kultury 217
osobowość hedonistyczna 49

pamięć kulturowa 17, 24, 81, 158, 186, 236
parametryzacja 220, 229, 242
patriotyzm 82, 105, 209, 210, 212
pauperyzacja kulturowa 51, 52
percepcja 14, 16, 18, 47, 49, 61, 79, 110, 118, 120, 130, 137, 173, 181, 224, 232, 250, 267
personalizacja systemów wiedzy 239
petryfikacja 75, 80, 81, 91, 99, 100, 228, 229
pluralizacja wartości 10
podmiotowość człowieka 58, 60–63, 65, 66, 70, 72–79, 81, 82, 85, 88–91, 93–97, 99, 115, 119, 126, 128, 134, 145, 181, 183–187, 190–192, 194, 195, 202, 206, 210, 211, 218, 223, 225, 228, 232, 233, 235, 241, 263, 267
– wspólnot ludzkich 66, 158, 230
polimorfizm osobowości 44, 48
polityka międzykulturowa 9, 111
– niepamięci 11, 230
– wielokulturowości 9, 106, 107, 123, 131, 163
poprawność polityczna 106
postęp 28, 33, 34, 36–38, 42, 94, 139, 186, 219–221, 242, 267
potencjał dziedzictwa kulturowego 23, 147, 151, 160, 168
– komunikowania 59
– rozwojowy 18, 108, 113, 186
potrzeba analitycznego oglądu 238
– sensu 79, 100, 109
powierzchniowe formy komunikowania 24, 25
poziom ambiwalencji i ambitendencji 73, 77, 81, 82, 91, 96, 97, 109, 115, 134, 139, 148, 205, 268, 272
– automatyzmów funkcjonalnych 72, 76, 77, 81, 90–92, 95, 96, 100, 101, 114, 117, 118, 124, 125, 133, 134, 139, 148, 205, 212, 227, 231, 249, 257, 262, 268
– dezintegracji jednopoziomowej 205
– dezintegracji wielopoziomowej 74, 109
– integracji wtórnej 74
poziomy komunikowania 69, 71, 83, 92, 94, 113, 226
praktyka rytualizacji społecznych 84
prawo do dziedzictwa 201

– do komunikowania 16, 182–184, 186–188, 191, 192, 196, 198, 213, 229, 232
– do tożsamości 817, 198
– kulturowe 198
– narodów 29, 112, 191, 193-199, 211, 222, 230, 233
proces kulturalizacji 34, 251
– socjalizacyjny 19, 69
prorozwojowe poziomy komunikowania 92, 94, 100, 115, 120, 139, 205
przedmiotowe pojmowanie człowieka 26
przekaz *passim*
przemoc kulturowa 94
przemysł kultury 95
przestrzeń komunikowania 16, 130, 179
– zintegrowana 144, 146
psychoanaliza kulturowa 35

racjonalność badań ewaluacyjnych 240
redukcje aksjologiczne praktyk ewaluacyjnych 106, 209, 214, 241, 261, 218
redukcjonizm behawioralny 8
redukcjonizm socjologiczny 105
relacje międzykulturowe 10, 75, 101, 104, 105, 108, 110, 112, 114, 116–118, 120–124, 127, 128, 130, 132, 134-140, 143, 146, 148, 149, 151, 179, 183, 197, 205, 210, 212, 224, 228, 229, 231, 233, 238, 255–257, 265, 269
reprodukcja 38, 72, 77, 91, 96, 100, 101
resocjalizacja ewaluacji 245
rozwój osobowości 189
rzeczywistość hybrydalna 52, 158

samorealizacja 34, 38, 49
socjologia humanistyczna 171, 237, 246
– kulturalistycznie zorientowana 25, 104, 106, 171, 268
społeczeństwo konceptualne 38, 150, 155, 165, 169, 188, 199, 200, 220
społeczna odpowiedzialność ewaluacji 245
sprawczość 7, 16, 26, 57–63, 65, 70, 72–74, 76–79, 81, 82, 86, 88, 91, 93, 99, 115, 119, 128, 134, 145, 147, 163, 164, 181, 196, 210, 218, 225, 235
„sumienie" cywilizacji 218
super-różnorodność 203, 207
synergia wartości 60, 88, 100
syntagma kulturowa 151
sytuacja graniczna 64
szczebel instytucjonalny 80, 89
– komunikowania interpersonalnego 69
szowinizm 82, 94, 111, 202, 209
sztuczna inteligencja 25, 26, 36, 166, 200, 227, 243, 260, 261, 265, 268

świadomość historyczna 135

technologie komunikowania 36
teksty kultury 143
teoria dezintegracji pozytywnej 69, 71, 80, 90, 226, 249
tolerancja 9, 10, 20, 82, 205, 207, 241
tożsamość kulturowa 51, 88, 214
transgresyjny komponent kompetencji 20
transmisja 38
turbulencje kulturowe 10

ucieczka od humanizmu 27

uniwersum kultury symbolicznej 47, 146, 153, 154

wartości autoteliczne 24–29, 49, 51, 60, 104, 183, 187, 187, 189, 219, 221, 222, 231, 283, 240, 245, 259, 268, 269
wiedza jako wartość 239
więzi społeczne 10, 44, 92, 114, 146, 186
wirtualizacja 143, 149, 159, 224, 227, 269
wojna sprawiedliwa 193
wolny rynek 200
wrażliwość 8, 17, 20, 26, 28, 62, 121, 145, 148, 173, 188, 193, 197, 199, 200, 209, 217, 225, 231, 232, 245, 263, 264
wspólnota *passim*
współzależność 22, 57, 59, 60, 62, 63, 70, 72, 74, 77–79, 81, 82, 88, 91–97, 99, 105, 134, 181, 192
wychowanie 28, 105, 127, 140, 246
wymiana *passim*
wynarodowienie 109
wyobraźnia 121, 155, 158, 173, 197, 199, 218, 225, 231, 232, 245, 263
wzajemność 7, 24, 57–60, 62, 63, 70, 72–74, 76–79, 81, 82, 88, 91, 93, 94, 96, 97, 99, 115, 118, 119, 122, 134, 164, 181, 187, 198, 218, 225, 233, 235, 249, 263, 267
zasada godności 197

Książka dotyczy problemu konsekwencji narastającej różnorodności kulturowej w dobie globalizacji oraz nasilenia interakcji kulturowych. Dzielenie się, rozumienie i ekspresja tożsamości i dziedzictwa kulturowego stają się podstawowymi kompetencjami międzykulturowymi, którym poświęcona jest monografia – z własnymi tezami metodologicznymi, merytorycznymi i aksjologicznymi. Tezy te nawiązują do tradycji polskiej socjologii kultury podkreślającej semiotyczne i aksjologiczne aspekty kultury i dziedzictwa kulturowego. To ostatnie ukazane zostaje na różniących się jakościowo poziomach percepcji, doświadczania i rozwoju.

Autor redefiniuje uproszczone rozumienie pojęcia i praktyki komunikacyjnej, przeciwstawiając się odhumanizowanemu podejściu do problemu lansowanemu przez silne wpływy nauk informatycznych. Walorem pracy jest ukazanie wielopoziomowego i interaktywnego charakteru zjawiska komunikacji, szczególnie w odniesieniu do problematyki dziedzictwa kulturowego. W książce analizowany jest nieobecny w literaturze polskiej i światowej problem zintegrowanej teorii przestrzeni komunikowania, jaki przynosi rzeczywistość hybrydalna w cywilizacji współczesnej.

Rewitalizacja humanistycznych koncepcji komunikowania, kultury i dziedzictwa kulturowego stanowić może zasadniczy motyw lektury dla poszukującego i dociekliwego Czytelnika.

Leszek Korporowicz jest socjologiem kultury związanym z Uniwersytetem Warszawskim i Uniwersytetem Jagiellońskim. Jego prace mieszczą się w zakresie socjologii kultury, studiów międzykulturowych, teoretycznych i metodologicznych podstaw ewaluacji rozwojowej, promują one humanistyczną analizę kultury współczesnej.

Najważniejsze prace autora: *Tworzenie sensu. Język – kultura – komunikacja* (1993), *Osobowość i komunikacja w społeczeństwie transformacji* (1996), *Socjologia kulturowa. Kontynuacje i poszukiwania* (2011); współredakcja prac: *Komunikacja międzykulturowa*, tom I i II (1996, 1996), *Ewaluacja w edukacji* (1997), *Mosty nadziei. Jagiellońskie inspiracje dialogu międzykulturowego* (2016), *Jagiellonian Ideas towards Challenges of Modern Times* (2017), *Studia kulturowe* (2023), *Prawa narodów w dobie interakcji kultur* (2023).

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA

https://akademicka.pl

ISBN 978-83-8368-121-4