

Recenzent
Barbara Fatyga

Redaktor prowadzący
Ewa Wyszyńska

Redakcja
Elżbieta Morawska

Redakcja techniczna
Zofia Kosińska

Korekta
Magdalena Kot

Indeks
Elżbieta Morawska

Projekt okładki i stron tytułowych
Anna Gogolewska

Ilustracja na okładce
fotolia/KavalenkavaVolha

Skład i łamanie
Logoscript

ISBN 978-83-235-1510-4

© Copyright by Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2014

Publikacja współfinansowana ze środków na badania statutowe 2012
Wydziału Dziennikarstwa i Nauk Politycznych Uniwersytetu Warszawskiego,
ze środków własnych Uniwersytetu Warszawskiego na rok 2013 oraz ze środków
Fundacji Uniwersytetu Warszawskiego

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego
00-497 Warszawa, ul. Nowy Świat 4
www.wuw.pl; e-mail: wuw@uw.edu.pl
Dział Handlowy WUW: tel. +48 22 55 31 333; e-mail: dz.handlowy@uw.edu.pl
Księgarnia internetowa: www.wuw.pl/ksiegarnia

Wydanie 1

Druk i oprawa: Fabryka Druku

Spis treści

<i>Grażyna Michałowska, Justyna Nakonieczna, Hanna Schreiber,</i> Wprowadzenie. Pułapki kultury	7
--	---

I. Między kultyuryzacją stosunków międzynarodowych a polityzacją kultury

<i>Anna Malewska-Szałygin,</i> O pożytkach z interdyscyplinarności płynących – inspiracje antropologiczne	21
<i>Elżbieta Hałas,</i> Mit wspólnoty kulturowej w relacjach międzynarodowych ...	33
<i>Ewa Klekot,</i> Polityczny wymiar dziedzictwa kultury	46
<i>Agata W. Ziętek,</i> Pułapki bezpieczeństwa kulturowego	63
<i>Edward Haliżak,</i> Kultura a nauka o stosunkach międzynarodowych	78

II. Wyzwania w świecie różnorodnym kulturowo

<i>Grażyna Michałowska,</i> Ochrona różnorodności kulturowej na forum organizacji międzynarodowych	101
<i>Justyna Nakonieczna,</i> Działania ruchów alterglobalistycznych na rzecz ochrony różnorodności kulturowej	123
<i>Janusz Symonides,</i> Rola i znaczenie praw kulturalnych w ochronie mniejszości i ludów tubylczych	137
<i>Iwona Wyciechowska,</i> Kulturowe uwarunkowania gettoizacji migrantów	157
<i>Agnieszka Aleksy-Szucsich,</i> Czynniki warunkujące pozytywne efekty różnorodności etnolingwistycznej w świetle ustaleń nauki o organizacji	178

III. Perspektywy regionalne i lokalne

<i>Stanisław Bieleń</i> , Pułapki charakteru narodowego	197
<i>Jakub Zajączkowski</i> , Indie jako państwo wielokulturowe: teoria i praktyka polityczna	215
<i>Anna M. Solarz</i> , Izraelskie badania nad kulturą w stosunkach międzynarodowych i „pułapka kulturowa” w polityce zagranicznej Izraela ...	230
<i>Bronisław Tumiłowicz</i> , Dyskurs czy dialog międzykulturowy polsko-muzułmański? Na przykładzie projektu i budowy meczetu w Warszawie	247
<i>Joanna Dobkowska</i> , Wspólnota bez tożsamości? Paradoks integracji regionalnej ASEAN	262
<i>Katarzyna Cholewińska</i> , Ameryka Łacińska w pułapce rozwoju? Tubylcza koncepcja „dobrego życia” a strategie rozwojowe Ekwadoru	277

Zamiast podsumowania

<i>Hanna Schreiber</i> , <i>Zostańmy heretykami!</i> Próba antropologizacji stosunków międzynarodowych	293
--	-----

Bibliografia	316
---------------------------	-----

Indeks osób i postaci	344
------------------------------------	-----

Wprowadzenie. Pułapki kultury

Królową nauki ogłaszano już różne dyscypliny: raz była to matematyka, innym razem historia. Tymczasem obecnie staje się nią w naukach humanistycznych i społecznych nie konkretna dyscyplina, lecz przedmiot badań – choć w zróżnicowanym stopniu i zakresie ich wszystkich – kultura. Jest dzisiaj atrakcyjna niczym panna na wydaniu, o której rękę zabiegają badacze prawie wszystkich dyscyplin nauki: od tych najwierniejszych (antropologów i socjologów kultury oraz kulturoznawców), po nowych „zakochanych”: językoznawców, literaturoznawców, filozofów, historyków, prawników, politologów i wreszcie – badaczy stosunków międzynarodowych. Obserwowany „zwrot kulturowy” w naukach humanistycznych i społecznych, a wraz z nim procesy antropologizacji tych nauk¹ stały się przyczyną podjęcia w niniejszej publikacji kolejnych wątków związanych z obecnością kultury w stosunkach międzynarodowych, tym razem ogniskujących się wokół pułapek kultury.

Roztaczająca uroki przed badaczami wdzięczna panna kultura czasami prowadzi nas bowiem na grząskie ścieżki bądź nad strome przepaście. Sama przechodzi przez nie lekko, bez wysiłku, zostawiając nas często z pustymi rękami. Nie wierzy tym, którzy dziś chcą pisać „przeciwko kulturze” (Lila Abu-Lughod) bądź wychodzić „poza kulturę” (Akhil Gupta i James Ferguson) czy twierdzić, że „kultura nie istnieje” (Bruno Latour). Zmęczonych jej kapryсами ostrzega, że „zmienną jest”, ale inna nie będzie, nasz (naukowy) świat zaś i tak sobie bez niej nie poradzi.

Cóż więc możemy robić? Godząc się ze zmienną naturą kultury (jakkolwiek przewrotnie by to nie brzmiało), możemy spróbować nakreślić mapę ścieżek,

¹ Por. H. Schreiber, G. Michałowska (red.), *Kultura w stosunkach międzynarodowych*, t. 1: *Zwrot kulturowy*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2013; J. Kowalewski, W. Piasek (red.), „Zwroty” badawcze w humanistyce. Konteksty poznawcze, kulturowe i społeczno-instytucjonalne, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2010; J. Kowalewski, W. Piasek (red.), *Antropologizowanie humanistyki. Zjawisko – proces – perspektywy*, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2009.

którymi chadza, miejsc, w których lubi się przed nami ukrywać bądź w których wielu badaczy, zwiedzionych na manowce, poległo. Próbę mapowania „pułapek”, w które wciąga nas kultura, podejmują autorzy niniejszego tomu.

Pojęcie „pułapek” rozumiemy tutaj bardzo szeroko. Słownik języka polskiego podaje, iż „pułapką” jest: (a) „zasadka, podstęp mające na celu przyłapanie kogoś na gorącym uczynku lub udowodnienie komuś winy”; (b) „zła sytuacja, z której trudno wybrnąć”; (c) „urządzenie służące do chwytania drapieżników, ptaków, ryb itp.”².

Autorzy piszący o pułapkach kultury wskazują zatem na „zasadki” i „podstępny” w pogoni za kulturą w praktyce życia społecznego, także przeniesionego na poziom systemu międzynarodowego. Analizują polityczne węzły gordyjskie, które wiąże na naszych oczach kultura. Opisują naukowe „wnyki”, w które wpadamy łatwo, niczym zwierzyna łowna, kiedy tylko wydaje nam się, że to my jesteśmy myśliwymi, mającymi jakieś szanse na „upolowanie” kultury.

Zmagania z kulturą zostały uporządkowane w trzech częściach, przedstawiających najważniejsze tematy: problem kulturyzacji stosunków międzynarodowych i polityzacji kultury (część I), wyzwania w świecie różnorodnym kulturowo (część II) oraz perspektywy regionalne i lokalne, ukazujące praktyczne przejawy funkcjonowania kwestii kulturowych na przykładach z całego świata: Polski, Izraela, Indii, Azji Południowo-Wschodniej, Ameryki Łacińskiej (część III).

Część pierwszą otwiera tekst **Anny Malewskiej-Szałygin**, która w artykule o pożytkach płynących z interdyscyplinarności pokazuje, jak zmieniło się w antropologii kulturowej rozumienie kategorii kultury i jak wiele wątpliwości budzi ona współcześnie, przede wszystkim w związku z utrzymującą się tendencją do uproszczeń, stereotypizacji i esencjalizacji. Zauważa, że w publikacjach antropologicznych z początków XXI wieku kultura bywa zastępowana pojęciem tożsamości. Źródłem konstrukcji tożsamościowych są z kolei emocje i zbiorowa pamięć. Wybrane elementy tradycji są zestawiane w nowe całości tożsamościowe, często pragmatycznie związane z interesami politycznymi czy ekonomicznymi. Nie zgadzając się z odrzuceniem kategorii „kultura”, Autorka proponuje rozwiązanie kompromisowe, kategorię hybrydową „tożsamość kulturowa”.

Elżbieta Hałas, Autorka kolejnego artykułu na temat mitu wspólnoty kulturowej w relacjach międzynarodowych, zauważa, że wobec mnogości instytucji uczestniczących współcześnie w stosunkach międzynarodowych i ich współzależności, wcześniej wyraźny dualizm między tym, co narodowe, a międzynarodowe ulega rozmyciu. Jednocześnie traktowanie i analizowanie społeczeństwa i kultury jako kategorii niepodlegających rozdzielaniu określa mitem wspólnoty kulturowej. Stwierdza, że koncepcja ta przesłania istotny wymiar

² M. Szymczak, *Słownik języka polskiego PWN*, PWN, Warszawa 1989.

kultury, jaki przejawia się w nieustannych innowacjach i transformacjach. Niemniej polityka tożsamości wciąż ciąży ku idei wspólnoty kulturowej. Rytuały i spektakle, w tym związane z upamiętnieniem zwycięstw i klęsk w relacjach międzynarodowych, wyraźnie pokazują obecność kultury w polityce państw. Mit wspólnoty kulturowej funkcjonuje nie tylko jako idea integracji, lecz także koncepcja zbiorowej tożsamości kulturowej. Stąd pytanie o kulturę globalną, na co wskazuje Anthony D. Smith, jest zdaniem Autorki z samej swej istoty bezzasadne, jeśli nie bierze się poważnie jako punktów odniesienia układów międzyplanetarnych. Musiałaby bowiem charakteryzować się poczuciem ciągłości doświadczeń międzypokoleniowych i wspólną zbiorową pamięcią. Tymczasem kultura ciągle rozumiana jest jako własność jakiejś wspólnoty, a jej specyficzne cechy odróżniają jedną wspólnotę od innych.

Kolejną pułapką opisywaną przez Autorów jest instrumentalizacja kultury przez jej polityzację. Taką perspektywę przyjęła **Ewa Klekot**, która analizując polityczne wykorzystanie kategorii dziedzictwa kulturowego, zauważa między innymi, że zbombardowanie katedry w Reims w 1914 roku stało się przyczyną „walki na zabytki”. Niszczenie obiektów historycznych na linii frontu z powodów tak zwanej konieczności wojskowej obie strony przedstawiały jako barbarzyństwo przeciwnika. Takie podejście nie uwzględniało jednak możliwej po konflikcie zmiany granic, która stawiała problem restytucji dóbr kultury przejętych lub przemieszczonych, do których prawo nie zostało jednoznacznie określone w istniejących regulacjach prawnych. Pewnego, choć ułomnego rozwiązania tego dylematu upatruje Autorka w koncepcji wspólnego dziedzictwa, które pozwalałoby identyfikować się z cennymi elementami dziedzictwa, niezależnie od miejsca ich usytuowania.

Inni Autorzy analizują pułapki, jakie napotykamy, uwzględniając czynnik kulturowy w badaniach naukowych. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na artykuł **Agaty Ziętek** o pułapkach bezpieczeństwa kulturowego. Autorka wyjaśnia, czym w jej opinii jest ten aspekt bezpieczeństwa. Najważniejsza z tez, jakie stawia, wyraża się w przekonaniu, że poczucie bezpieczeństwa nie jest stanem w pełni obiektywnym, a raczej funkcją świadomości, konstruktem społecznym. Stąd wnioskuje, że brak zagrożeń kulturowych dla państwa nie jest jednoznaczny z podobnymi odczuciami jego obywateli, ma charakter dynamiczny i zmienia się w czasie, zaś sama kultura może być czynnikiem wpływającym na postrzeganie i definiowanie zagrożeń. Zauważa, że wprowadzenie bezpieczeństwa kulturowego coraz powszechniej traktowane jest jako odrębna dziedzina bezpieczeństwa, to jednak w praktyce trudno je całkowicie oddzielić od bezpieczeństwa militarnego, politycznego, ekonomicznego, a nawet ekologicznego. Nie należy go też utożsamiać jedynie z brakiem zagrożeń. Wymaga działań zapewniających warunki wzrostu i rozwoju oraz zdolności adaptacji do zmian w środowisku kulturowym, bez utraty własnej specyfiki. Podkreśla, że nadmierna wrażliwość i niska adaptacyjność mogą się stać źródłem genero-

wania nowych zagrożeń bezpieczeństwa kulturowego oraz że państwa mają z reguły większe zdolności adaptacyjne niż zamieszkujące je grupy społeczne. Państwa mogą też pewne zjawiska czy procesy definiować jako wyzwania w warunkach, gdy dla ich obywateli będą to już zagrożenia. Do takich zalicza problemy związane z miejscami kultu religijnego czy nekropoliami, a także stosunek do dziedzictwa kulturowego, zarówno materialnego, jak i niematerialnego. Za podstawowe pułapki bezpieczeństwa kulturowego uznaje sekurytyzację, która pozycjonuje temat jako zagrożenie i w efekcie skutkuje podejmowaniem określonych działań.

Z problemem badania kultury w stosunkach międzynarodowych mierzy się w artykule podsumowującym tę część **Edward Halizak**. Autor zastanawia się, czy kultura może być pomocna w analizie stosunków międzynarodowych. Od lat dziewięćdziesiątych XX wieku zwraca się coraz chętniej uwagę na potencjał eksplanacyjny podejścia uwzględniającego czynnik kulturowy, co można uznać za „zwrot kulturowy” w badaniach stosunków międzynarodowych. Autor za podstawę rozważań przyjmuje dwie polityczno-intelektualne debaty, w których pojawiły się kulturowe objaśnienia. Pierwsza z nich dotyczy identyfikacji źródeł sukcesów gospodarczych państw Azji Wschodniej. Druga z kolei odnosi się do kulturowo-cywilizacyjnych kryteriów analizy konfliktów w postzimnowojennym świecie. Kultura pojawia się na każdym etapie procesu poznawczego. Łatwo więc popaść w dogmatyzm, przed którym Autor przestrzega, kiedy niemal wszystkie współczesne wyzwania próbuje się wyjaśnić zróżnicowaniem kulturowym.

W drugiej części książki zawarto teksty analizujące wyzwania wynikające z uznania różnorodności kulturowej za istotną cechę współczesnego świata, którą należy promować i chronić. Cykl otwiera artykuł **Grażyny Michałowskiej** o ochronie różnorodności kulturowej na forum organizacji międzynarodowych. Stanowi on przegląd stanowisk głównych instytucji, które podejmują kwestie związane z kulturą. Autorka stawia tezę, że zróżnicowanie kulturowe jest dla ludzkości równie istotne jak zróżnicowanie biologiczne, a oba są ze sobą ściśle powiązane. Świadomość takich współzależności nie oznacza pełnej zgodności stanowisk w kwestii postrzegania i oceny odmienności kulturowych zarówno w ramach państw, jak i w stosunkach międzynarodowych. Zwykle zyskują one akceptację i poparcie, gdy znajdują się w bezpiecznej odległości, i nie musimy się z nimi konfrontować w życiu codziennym. Wzrastająca wielokulturowość państw staje się zatem dla nich prawdziwym wyzwaniem. Znaleźnienie uniwersalnej recepty na wykrzesanie w ludziach wzajemnej tolerancji jest niezwykle trudne. Stąd organizacje międzynarodowe zarówno o zasięgu globalnym, jak i regionalnym sprowadzają swoją aktywność do promocji różnorodności kulturowej jako jednego ze źródeł kreatywności i jednocześnie nakazu etycznego, przede wszystkim w kontekście prawa każdego człowieka do kultury. We wszystkich tych inicjatywach tylko kilka ma wymiar realnego stymulatora działań służących zachowaniu różnorodności i to wyłącznie w wy-

miarze międzynarodowym. W polityce wewnętrznej państwa dysponują całkowitą autonomią. Pierwszym z nich jest tak zwany wyjątek kulturalny, wyłączający dobra kultury z ogólnych reguł obrotu towarowego w ramach GATT/WTO. Drugim – unijny program „Kultura”, w którym część środków finansowych przeznaczona jest na projekty służące wzrostowi świadomości znaczenia różnicowania kulturowego, szczególnie językowego.

Zagrożenia i problemy z ochroną różnorodności kulturowej są analizowane z kolei w tekście **Justyny Nakoniecznej**. Autorka prześledziła działania ruchów alterglobalistycznych, które uznały potrzebę ochrony różnorodności kulturowej przed negatywnym wpływem globalizacji za jedną z podstawowych zasad określających ich tożsamość. Alterglobaliści twierdzą, że aktywność gospodarcza korporacji transnarodowych oraz reguły handlowe mające wspomagać liberalizację handlu międzynarodowego zagrażają utrzymaniu różnorodności kulturowej, zwłaszcza przez włączenie aktywności kulturalnej w proces liberalizacji handlu i traktowanie wytworów kultury jako towaru. Autorka rekonstruuje argumentację oraz działania tych ruchów na rzecz promocji alternatywnego podejścia postulującego wyłączenie kultury spod logiki reguł rynkowych. Takie spojrzenie znalazło swój wyraz między innymi w przyjętej w 2005 roku przez UNESCO Konwencji w sprawie ochrony i promowania różnorodności form wyrazu kulturowego. Przedstawiciele ruchów społecznych krytykujących globalizację aktywnie uczestniczyli w pracach nad projektem Konwencji. Dzięki temu zasada poszanowania różnorodności kulturowej stała się jedną z norm wspólną dla całego, bardzo zróżnicowanego i niespójnego ruchu alterglobalistycznego.

Artykuł **Janusza Symonidesa** w tej części traktuje o znaczeniu praw kulturalnych w ochronie mniejszości i ludów tubylczych. O ile kwestie odrębności kulturowej mniejszości narodowych są w prawie wewnętrznym i międzynarodowym, literaturze naukowej i publicystyce podejmowane dość często, o tyle ludy tubylcze i ich prawa są w zasadzie podmiotem koncentrującym uwagę badaczy od niedawna. Źródeł dysproporcji w zainteresowaniu tematami należy upatrywać w trudnościach zdefiniowania tych grup oraz ich szczególnych, odmiennych od mniejszości narodowych, potrzebach i interesach kulturowych. Państwa nie są specjalnie zainteresowane jednoznaczną regulacją praw ludów tubylczych, gdyż obawiają się, że przyznanie autonomii kulturalnej może prowadzić do secesji i stanowić poważne zagrożenie dla ich integralności terytorialnej i niepodległości. Z tego powodu Autor te właśnie grupy kwalifikuje jako szczególnie zagrożone. Wymienia istniejące już instrumenty międzynarodowe, w tym konwencję 107. Międzynarodowej Organizacji Pracy z 1957 roku. Zauważa jednak, że zawarta w konwencji historyczna definicja ludu tubylczego rodziła od początku szereg zastrzeżeń i brak powszechnej akceptacji. Stąd przyjęta w 1989 roku 169. konwencja MOP dotycząca ludów tubylczych i plemiennych w krajach niepodległych rozszerza wcześniejszą definicję o istnienie pewnych odrębnych instytucji. Ma zagwarantować tej

grupie ludności uznanie i ochronę ich specyficznych wartości i praktyk. To, co istotne, zapewnia im możliwość stosowania własnych metod postępowania po popełnieniu przestępstw przez ich członków oraz prawo do uznania własności ziem, które tradycyjnie zajmowały. Także ta konwencja nie wydaje się w opinii Autora w pełni satysfakcjonować żadnego z jej adresatów. Dopiero przyjęta 13 września 2007 roku przez Zgromadzenie Ogólne ONZ Deklaracja Praw Ludów Tubylczych zdaje się otwierać nowy etap w rozumieniu tych wyjątkowych grup etnicznych i nadania impulsu do zapewnienia im mocniejszych gwarancji w prawie międzynarodowym.

Wątek praktyczny kontynuowany jest w artykule **Iwony Wyciechowskiej**, która porusza temat gettoizacji migrantów. Pokazuje kulturowe uwarunkowania tego zjawiska, jego pozytywne i negatywne strony z punktu widzenia gospodarzy i gości. Zauważa zakwestionowanie tradycyjnych formuł asymilacyjnych, właściwych początkowym fazom imigracji, gdy goście przybywali pojedynczo, ich celem było względnie szybkie wzbogacenie się i powrót do kraju oraz rodzin. Z czasem, gdy skala migracji, wynikająca z łączenia rodzin, zaczęła radykalnie wzrastać, pojawiły się problemy ze wzajemną akceptacją. Autorka stawia tezę, że polityka asymilacji jest tym mniej skuteczna, im liczniejsze grupy o tej samej tożsamości kulturowej przybywają do obcego państwa, zwłaszcza w krótkim czasie. Pogłębia się wówczas i utrwała tendencja do kulturowania kultury pochodzenia, opartej na innych wartościach, normach, obyczajowości. Szok kulturowy może wyzwać agresję lub samoizolację. Takie środowisko stanowi bazę dla radykalnych postaw, zwłaszcza wspólnot muzułmańskich. Brak pracy i konieczność życia z zasiłku nie generuje postaw wdzięczności, ale niechęć do gospodarzy i ich instytucji. Autorka opisuje funkcjonujące kiedyś dwie skrajne koncepcje podejścia do przybyszów: multikulturalizm i etnoseparatyzm. Pierwsza poniosła klęskę w państwach o najwyższym wskaźniku imigrantów, druga prowadzi do pogłębiania podziałów, ksenofobii, wzrostu nacjonalizmów, tendencji do stereotypizacji i marginalizacji. Tworzenie enklaw kulturowych czy próby ich rozproszenia rodzą wzajemne poczucie zagrożenia: obawę z jednej strony przed utratą tożsamości, z drugiej – przed rozbięciem wygodnej jednorodności. Napięcia nasiliły się zwłaszcza po akcjach terrorystycznych i spektakularnych zabójstwach zdeklarowanych przeciwników wieloetniczności. Brak koncepcji wyjścia z kryzysu i spójnej polityki wobec imigrantów tworzy stan zawieszenia, pozostawienia ich samych wobec dylematów i potrzeb oraz utrwalanie gett, ze wszystkimi ich patologiami.

Różnorodność kulturowa może mieć jednak także łagodniejsze oblicze. Przekonanie o jej pozytywnych efektach w funkcjonowaniu organizacji wyraża **Agnieszka Aleksy-Szucsich**. Jej zdaniem różnorodność kulturowa może się stać podstawowym źródłem kreatywności i innowacyjności, które stymulują rozwój ekonomiczny państw. Taka generalna obserwacja nie wyklucza możliwości ujawniania się pewnych negatywnych zjawisk, takich jak większe praw-

dopodobieństwo występowania sytuacji konfliktowych, mniejsza efektywność komunikacji, niższy poziom wzajemnej atrakcyjności. Te sprzeczne tendencje wymagają właściwego zarządzania różnorodnością. Aby mogła ona być przełożona na innowacyjność, członkowie zróżnicowanej grupy muszą otrzymać potwierdzenie swego samopostrzegania. Kluczowe znaczenie ma tu atmosfera akceptacji, zrozumienia oraz tolerancji w stosunku do osób wywodzących się z różnych grup etnicznych. Dodatkowo bycie rozpoznawalnym i rozumianym motywuje do współpracy i większej identyfikacji z grupą. Wiele zależy od strategii organizacyjnej firmy. Powinna ona być dobrana do właściwości zróżnicowanej etnicznie grupy pracowników. Znaczenie ma także kondycja ekonomiczna państwa. W ocenie Autorki łatwiej jest propagować i instytucjonalizować pozytywne postrzeganie różnorodności kulturowej w sytuacji, gdy dochody społeczeństwa są stosunkowo wysokie i kiedy gospodarka państwa dobrze się rozwija. Natomiast w państwach o niższych dochodach lub w sytuacji kryzysu nasilają się konflikty społeczne związane z podziałem dochodu. Często osią podziału są wówczas kryteria kulturowe, etniczne i religijne.

W prezentowanym tomie nie mogło zabraknąć perspektywy regionalnej i lokalnej. Stanowi ona ilustrację problemów, jakie stwarza „posługiwanie się” kulturą.

Część jej poświęconą otwiera artykuł **Stanisława Bielenia** o pułapkach charakteru narodowego. Autor twierdzi, że mimo funkcjonalności pojęcia, jest ono nieostre i odnosi się do zjawisk trudnych do jednoznacznego określenia. Stąd wiele sposobów jego definiowania poprzez stosowanie w różnych konfiguracjach takich cech, jak stosunkowo wysoka częstotliwość występowania określonych wzorów zachowań; system postaw i wartości podzielanych przez większość społeczeństwa; podstawowa struktura osobowości stworzona w trakcie socjalizacji i wychowania; społecznie dziedziczone i wyuczone odruchy, nawyki, gesty, rytuały, symbole. Autor szczególną uwagę skupia na charakterze narodowym Polaków. Przypisuje go specyfice losów historycznych, które utrwaliły urazy i kompleksy historyczne, szczególnie wobec najbliższych sąsiadów, traktowanych często jako odwieczni wrogowie. Łącząc charakter narodowy z religią, Autor zwraca uwagę między innymi na polską wiarę w przychylność i pomoc sił nadprzyrodzonych, nieliczenie się z własnymi siłami i możliwościami, uleganie myśleniu życzeniowemu, wiarę w misję dziejową i posłannictwo, wybujały indywidualizm, skłonność do celebrowania określonych wydarzeń.

Wielość języków i religii, gdzie partykularyzm grup etnicznych stanowi regułę, jest z kolei poważnym wyzwaniem dla Indii. **Jakub Zajączkowski**, który zajął się wyzwaniami wielokulturowości w tym kraju, zauważa, że z tego powodu trudno nawet mówić o narodzie indyjskim w rozumieniu przypisywanym temu pojęciu w innych krajach. Podstawą spójności jest cywilizacja indyjska, wyrażająca się w systemie społecznym, systemach filozoficznych

i koncepcjach świata, poczuciu wyjątkowości. W skali makro jest to zagwarantowana konstytucją świeckość państwa i demokratyczny system rządów, tolerancja i wywodzące się ze starożytności przekonanie, że rozwój osiągnąć jest przez dialog i debatę. Niezależnie od wielu wewnętrznych różnic priorytetem dla państwa w jego strategii stała się jego integralność, rozwój, przyciągnięcie zagranicznych inwestycji, przewycięzenie problemów społecznych, między innymi poprzez stabilizację, kompromis i niezaoznaczenie konfliktów, które mogłyby być wykorzystywane przez inne państwa do osłabienia pozycji Indii. Stąd w 2000 roku, uwzględniając lokalne interesy, utworzono trzy kolejne stany, a cztery nowe języki uznano za urzędowe. Nie zmienia to faktu, że mimo ich dynamicznego rozwoju, nadal funkcjonują w nich dwa równoległe światy: w pierwszym ludzie korzystają z reform ekonomicznych i społecznych, w drugim są pozostawieni sami sobie. Mimo to społeczeństwo hinduskie charakteryzuje sprzeciw wobec rewolucji i ekstremistycznych poglądów. Pojawiająca się niekiedy przemoc nie ma charakteru systemowego. Państwo jest głównym czynnikiem integrującym obywateli. Większość Indusów uważa, że ich kraj jest mocarstwem. Tradycyjna filozofia indyjska narzuca jednak pokojową drogę przemian, stąd potencjał wojskowy przyrasta stosunkowo wolno w stosunku do rosnących możliwości ekonomicznych.

W tym samym nurcie badań mieści się artykuł **Anny M. Solarz**, traktujący o pułapce kulturowej w polityce zagranicznej Izraela. Autorka zwraca uwagę, że wbrew założeniom lewicowych syjonistów czynnik kulturowy odgrywał znaczącą rolę w polityce tego państwa, ponieważ od początku jego istnienia łączył je z bibliją przeszłością, i to właśnie religia stała się podstawą budowania żydowskiej tożsamości. Nawet zsekularyzowani Żydzi nie wahali się jej instrumentalizować w razie potrzeby. Zauważa „kompleks getta”, zarówno w wymiarze wewnętrznym (muzułmanie), jak i międzynarodowym (Arabowie), który ukształtował silne poczucie wspólnoty losu i potrzeby integracji z własną wspólnotą raczej na zasadzie pokrewieństwa i klanowości niż praw indywidualnych. Przejawia się typowym dla Żydów pesymizmem, nakazującym wątpić w pozytywne skutki działań politycznych, powszechnie uznawanych za korzystne. W efekcie polityka Izraela jest coraz powszechniej uznawana za awanturniczą, a nawet brutalną. W ocenach tych nie uwzględnia się silnych związków między państwem żydowskim a interesami i działalnością diaspory. Z drugiej strony kulturowa retoryka razi w stosunkach z innymi krajami (zakaz uboju rytualnego w Polsce i odwoływanie się do Holokaustu). Przesiąknięcie wątkami kulturowymi nie służy też bliskowschodniemu procesowi pokojowemu, wymagającemu odejścia od tradycyjnego schematu działań i podjęcia pewnych strukturalnych zmian.

Choć wielu autorów w różnych kontekstach nawiązuje do Polski, to wyłącznie jej, a bardziej szczegółowo Warszawie, poświęcony jest artykuł **Bronisława Tumiłowicza** analizujący dyskurs polsko-muzułmański kształtu-

jący się w związku z projektem budowy Ośrodka Kultury Muzułmańskiej. Autor prezentuje wizje architektoniczne budowli i pokazuje stanowiska, a właściwie ich brak, i zachowanie dystansu do problemu ze strony władz stolicy i dzielnicy Ochota, a także innych wspólnot religijnych, oczekiwania społeczności islamskiej, opinie mieszkańców stolicy. Jak niemal w całej Europie także tu punktem spornym jest zaproponowany w wersji pierwotnej dwudziestopięciometrowy minaret i przewidywane nagłośnienie dla muezina. Autor konstatuje, że trudności w nawiązaniu efektywnego dialogu wynikają z kilku przesłanek. Akceptujemy w pełni religię i kulturę „starych” muzułmanów, osiadłych przed wiekami Tatarów, żyjących w pełnej symbiozie z chrześcijanami, a trudno się nam pogodzić z faktem, że Polska w związku z coraz powszechniejszymi migracjami staje się, tak jak cała Europa, wielokulturowa i tego trendu nie da się już odwrócić. Na doświadczeniach krajów zachodnich budujemy własne stereotypy ekspansywności społeczności muzułmańskiej, wzniesamy obawy przed terroryzmem, dodatkowo wzmocnione niskim poziomem wiedzy o kulturze świata islamu. Artykuł oparty jest na analizie doniesień prasowych i wywiadach z osobami zaangażowanymi w tę inicjatywę.

Artykuł **Joanny Dobkowskiej** prezentuje z kolei swoisty paradoks integracji na obszarze ASEAN. Państwa zróżnicowane kulturowo, cywilizacyjnie, religijnie, nieposiadające wspólnych cech tożsamości kulturowej tworzą udane płaszczyzny współpracy. Co interesujące, we wspólnocie aksjologicznej nie upatrują jej warunku. W stosunkach z krajami cywilizacji zachodniej – jeśli próbują prezentować jedność regionalną – to raczej na bazie opozycji wartości azjatyckich wobec wartości zachodnich. Miejsce wspólnej tożsamości kulturowej zajęła koncepcja liczniejszych interakcji między ludźmi nauki, kultury i mediów w celu zachowania i promowania różnorodnego dziedzictwa kulturowego ASEAN. Zakłada się, że będzie to służyć podnoszeniu świadomości regionalnej. W opinii Autorki budowanie wspólnej tożsamości na razie pozostaje w sferze deklaratywnej, zwłaszcza że nie przemawiają za nią ani odrębne reżimy polityczne, ani przekonanie elit politycznych, brakuje ich solidarności w tej dziedzinie i wzajemnego zaufania.

Na marginesie warto zauważyć, że w podobny sposób rozpoczynała się integracja europejska. Też miała ona charakter wyłącznie funkcjonalny, od-suowano kwestie kulturowe na odległy plan jako szczególnie wrażliwe. Autorka stawia więc tezę, że tożsamość regionalną na tym obszarze będzie można budować na bazie zachodzących procesów instytucjonalizacji współpracy politycznej i ekonomicznej.

Z nieco innej perspektywy podchodzi do problemu **Katarzyna Cholewińska** w artykule traktującym o tubylczej koncepcji „dobrego życia” w strategiach rozwoju Ekwadoru. Wyjaśnia, że koncepcja ta sięga czasów prekolumbijskich i jest głęboko zakorzeniona w mentalności ludów regionu andyjskiego. Przedstawia holistyczną wizję świata, w którym człowiek żyje w zgodzie z innymi

i z naturą. Znalazła się ona w planach definiujących politykę rozwoju i w konstytucjach Boliwii i Ekwadoru. Problem polega na tym, że w obu państwach podstawowym źródłem dochodów, umożliwiającym modernizację, podniesienie poziomu i jakości życia oraz wdrażanie programów socjalnych, jest wydobycie i eksport surowców energetycznych. Ich intensywna eksploatacja pozostaje jednak w jaskrawej sprzeczności z harmonijną relacją człowieka i przyrody. Dlatego koncepcji „dobrego życia” nie daje się powiązać z wartościami współczesnego kapitalizmu. Autorka wyciąga wnioski, że na współczesne procesy transformacji oddziałują dwie tendencje: strategie modernizacji, które wyrastają z neoliberalnych modeli rozwoju, preferowane przez kreolskie elity i strategia oparta na tubylczej wiedzy i kultywowaniu tubylczych tradycji. Wobec wyraźnej ich sprzeczności sugeruje, że prawa wchodzące w zakres dobrego życia nie mogą być implementowane bezpośrednio. Muszą zostać przełożone na konkretną strategię rozwojową, ale ta powinna uwzględniać sugestie grup tubylczych.

Książkę kończy artykuł **Hanny Schreiber**, odnoszący się w dużej mierze do przedstawionej w artykule otwierającym książkę kwestii interdyscyplinarności. W tym kontekście Autorka analizuje zagadnienie antropologizacji stosunków międzynarodowych i stara się wskazać, jakie elementy wiedzy antropologicznej mogą wpłynąć ożywczo na stan badań w nauce o stosunkach międzynarodowych. Postuluje zwiększenie świadomości badawczej poprzez włączenie do polskich badań nad stosunkami międzynarodowymi aktualnego dorobku nauk humanistycznych i społecznych, w tym perspektywy postmodernistycznej w wydaniu antropologicznym.

* * *

Dwutomowy projekt *Kultura w stosunkach międzynarodowych* tym samym dobiegł końca. Pracę nad nim rozpoczęliśmy badaniami nad „zwrotem kulturowym”. Ich efektem była publikacja pierwszego tomu pod redakcją Hanny Schreiber i Grażyny Michałowskiej (Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013). Istotnym bodźcem do jego kontynuacji stało się także duże zainteresowanie udziałem badaczy z całego świata w zgłoszonej przez Hannę Schreiber i Justynę Nakonieczną sekcji tematycznej „Culture(s) in International Relations: Cultural Turn and Cultural Trap” w ramach 8. Paneuropejskiej Konferencji Stosunków Międzynarodowych *One International Relations or Many? Multiple Worlds, Multiple Crises*, która odbyła się w dniach 18–21 września 2013 roku w Warszawie. Część artykułów w tym tomie powstała w efekcie debat prowadzonych podczas tego kongresu. Wierzymy jednak, że to nie koniec naszego wspólnego dyskusowania nad kulturą. Tym razem bowiem swoją gotowość do wsparcia nas w poszukiwaniach obecności kultury w stosunkach międzynarodowych wyraziły przedstawicielki dyscyplin, z którymi kultura pozostaje w oczywistej bliskości: antropologii kultury i socjologii kultury.

Pani Profesor Annie Malewskiej-Szałygin, dyrektorce Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Pani Profesor Elżbiecie Hałas, kierowniczce Zakładu Socjologii Kultury w Instytucie Socjologii UW, Pani Doktor Ewie Klekot, wykładowczyni w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UW chciałybyśmy serdecznie za tę otwartość podziękować.

Książka nie powstałaby jednak, gdyby nie życzliwość i wsparcie także innych osób. Chciałybyśmy szczególnie gorąco podziękować Pani Ewie Wyszynskiej z Wydawnictw Uniwersytetu Warszawskiego, która z wielką kompetencją i przyjacielską serdecznością poprowadziła redakcję obydwu tomów. Pani Profesor Barbarze Fatydze, kierowniczce Zakładu Metod Badania Kultury z Instytutu Stosowanych Nauk Społecznych UW, bardzo dziękujemy za cenne i wnikliwe uwagi recenzenckie, a Profesor Justynie Zając z Instytutu Stosunków Międzynarodowych UW za przyjazną pomoc w procesie wydawniczym. Mamy nadzieję, że to nie koniec, ale dobry początek prawdziwie interdyscyplinarnej dyskusji nad obecnością kultury w stosunkach międzynarodowych i dalszych, międzydyscyplinarnych kontaktów naukowych.

*Grażyna Michałowska
Justyna Nakoneczna
Hanna Schreiber*

I

**Między kultyryzacją
stosunków
międzynarodowych
a polityzacją kultury**

O pożytkach z interdyscyplinarności płynących – inspiracje antropologiczne

„Cały problem tkwi w tym jak ludzie myślą, w ich historii, tradycji w ich kulturze”¹ – tak komentował sytuację polityczną w byłej Jugosławii pod koniec lat dziewięćdziesiątych XX wieku urzędnik Organizacji Narodów Zjednoczonych. Konwersacja z nim skłoniła skandynawskiego etnologa Jonasa Frykmana do zastanowienia się, czym też jest owa kultura, w przypadku Bałkanów odpowiedzialna za przelew krwi, gwałty i inne zbrodnie wojenne. W pierwszej części tekstu chciałabym rozwinąć myśl Frykmana, pokazując jak zmieniały się wykładnie kategorii „kultura” i jak wiele wątpliwości budzi ona obecnie. Wątpliwości te dotyczą tytułowych „pułapek kultury” rozumianych jako skłonność do uproszczeń, stereotypizacji, esencjalizacji i politycznych uwikłań. W drugiej natomiast skupię się na przedstawieniu założeń subdyscypliny antropologii, jaką jest antropologia polityczna. Mam nadzieję, że spojrzenie na owe pułapki kultury i politykę okiem antropologa będzie interesujące dla badaczy stosunków międzynarodowych, zwłaszcza w kontekście obserwowanego obecnie „zwrotu kulturowego”².

Antropologiczne zastosowania pojęcia kultury i ich krytyka

Pojęcie kultury ogniskowało antropologiczną debatę od roku 1871, czyli od momentu wyłonienia się antropologii jako dyscypliny akademickiej³. Rok 1871 to data wydania *Cywilizacji pierwotnej* Edwarda Tylora zawierającej pierw-

¹ J. Frykman, *Belonging in Europe. Modern identities in minds and places*, „Ethnologia Europea” 1999, t. 29, nr 2, s. 13.

² H. Schreiber, G. Michałowska (red.), *Kultura w stosunkach międzynarodowych*, t. 1: *Zwrot kulturowy*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2013.

³ Na przykład: A. Barnard, *Antropologia: zarys teorii i historii*, tłum. S. Szymański, PIW, Warszawa 2006; A. Kuper, *Kultura. Model antropologiczny*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2005.

szą naukową definicję kultury⁴, rozpoczynającą ponadwiekowe spory o sposób objaśniania pojęcia konstytutywnego dla antropologii kulturowej. Wyznaczając słupy milowe w tej debacie, warto przywołać pisma Bronisława Malinowskiego z lat dwudziestych i trzydziestych XX wieku, w których wprowadza systemową definicję kultury rozumianej jako zorganizowany system działań ludzkich⁵. Kolejny punkt zwrotny w procesie precyzowania tego pojęcia to opublikowana w 1958 roku definicja francuskiego etnologa Claude'a Lévi-Straussa objaśniająca kulturę jako system znaków⁶. W 1973 roku Clifford Geertz porównuje kulturę do tekstu, pisząc, że „kultura każdego ludu jest zbiorem tekstów, z których każdy sam też jest jakąś kompilacją, a antropolog wyteża wzrok starając się czytać te teksty przez ramię tych, którzy są ich prawowitymi właścicielami”⁷. Wszystkie definicje sformułowane do końca lat siedemdziesiątych XX wieku (a było ich bardzo wiele, skoro w połowie XX wieku, w 1952 roku, Kroeber i Kluckhohn naliczyli około stu sześćdziesięciu)⁸ syntetyzowały założenia teoretyczne szkoły czy kierunku, w ramach którego powstawały, stawiały nowe pytania badawcze, często powodowały zmianę procedur badania i sposobu konstruowania publikacji.

Fala krytyki oświeceniowego modelu nauki, która w humanistyce przybrała na sile na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku spowodowała, że wszelkie definicje pojęć aspirujące do naukowej ścisłości zostały poddane refleksji krytycznej. Lata osiemdziesiąte w antropologii to czas krytycznej debaty toczzonej wokół pojęcia kultura (debatę tę relacjonuje między innymi Adam Kuper⁹). W 1980 roku amerykański antropolog Roy Wagner¹⁰ pisał, że termin „kultura” jest narzędziem analitycznym „wynalezionym” przez antropologów, którym ułatwia zmierzanie się z obcością i relacjonowanie doświadczanej inności, ratując ich w obliczu odmienności etnicznej, narodowej, religijnej. Kontynuując krytyczny namysł, przedstawiciele amerykańskiej antropologii postmodernistycznej, w tym autorzy i redaktorzy tomu *Writing Culture* wydanego w 1986 roku¹¹, oskarżali pojęcie kultury o to, że jest esen-

⁴ „Kultura, czyli cywilizacja w najszerszym znaczeniu etnograficznym, jest to pojęcie obejmujące wiedzę, wierzenia, sztukę, moralność, prawo, obyczaje i inne zdolności i przyzwyczajenia nabyte przez człowieka jako członka społeczeństwa”, E. Tylor, *Cywilizacja pierwotna*, tłum. Z.A. Kowerska, Wydawnictwo „Głosu”, Warszawa 1896, s. 13.

⁵ M. Flis, A.K. Paluch (red.), *Antropologia społeczna Bronisława Malinowskiego*, PWN, Warszawa 1985.

⁶ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, PIW, Warszawa 1970.

⁷ C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M.M. Piechaczek, Wydawnictwo UJ, Kraków 2005, s. 500.

⁸ A.L. Kroeber, C. Kluckhohn, *Istota kultury*, tłum. P. Sztompka, WN PWN, Warszawa 2002.

⁹ A. Kuper, *Kultura...*

¹⁰ R. Wagner, *Wynalezienie kultury*, w: E. Nowicka, M. Kempny (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, WN PWN, Warszawa 2003, s. 59–72.

¹¹ J. Clifford, G. Marcus (red.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley–London 1986.

cializujące i stereotypizujące, oparte na mylnym założeniu, że grupy ludzkie dzielą przyrodzoną im „esencję kulturową”. Krytyka rozbudziła tyle wątpliwości, że w 1988 roku James Clifford, objaśniając, czym jest kultura, nie formułował już definicji, a jedynie przybliżał ten termin, używając niezbyt ścisłego określenia „dialog różnych subkultur i frakcji”¹².

Od początku lat dziewięćdziesiątych „zwrot antykulturowy” widoczny był nawet w tytułach publikacji. Lila Abu-Lughod w artykule z 1991 roku zatytułowanym *Writing against culture*¹³ zachęcała antropologów do pisania przeciw kulturze rozumianej jako zbiór symplifikujących pewników wiedzy dziennikarskiej i potocznej. W artykule *Beyond culture*, opublikowanym w 1992 roku, również Akhil Gupta i James Ferguson poddają krytyce pozornie naturalny związek kultur z miejscem ich występowania, pisząc o „fikcji kultur rozumianych jako odrębne, przypominające przedmioty zjawiska, zajmujące odrębne przestrzenie”¹⁴. Pokazując iluzję „przyjętego izomorfizmu przestrzeni, miejsca i kultury”¹⁵, stawiali tezę o „reterytorializacji”¹⁶, opisując tym terminem zmianę relacji pomiędzy grupą ludzką a miejscem, polegającą na tym, że „podczas gdy rzeczywiste miejsca i lokalności stają się coraz bardziej zamazane i nieokreślone, to *idee* miejsc odrębnych pod względem kulturowym i etnicznym [stają się] coraz bardziej wyraziste”¹⁷.

Inny trop krytycznej refleksji podejmuje Chris Hann – brytyjski antropolog, dyrektor Instytutu Maksa Plancka w Halle (Saale), prowadzący w latach dziewięćdziesiątych badania terenowe w Przemyślu¹⁸. Hann, analizując deklaracje programowe polskich i ukraińskich stowarzyszeń kulturalnych, stwierdził, że słowo „kultura” było główną bronią zwalczających się organizacji. Pokazując zideologizowanie tej kategorii, Hann stawia tezę, że tak upolityczniona kategoria traci wartość jako naukowe narzędzie analityczno-interpretacyjne. Jest to poważny argument, którego nie należy lekceważyć w debacie dotyczącej przydatności naukowej tego pojęcia.

Kategoria tożsamość i jej przydatność w antropologii

U progu XXI wieku w publikacjach antropologicznych „kultura” pojawia się coraz rzadziej, ustępując miejsca coraz bardziej popularnej „tożsamości”.

¹² J. Clifford, *Kłopoty z kulturą*, tłum. E. Dzurak, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.

¹³ L. Abu-Lughod, *Writing against Culture*, w: M. Lewin (red.), *Feminist Anthropology. A Reader*, Blackwell, MA (USA), Oxford (UK), Victoria (Australia) 2009.

¹⁴ A. Gupta, J. Ferguson, *Poza kulturę*, w: E. Nowicka, M. Kempny (red.), *Badanie kultury...*, s. 268.

¹⁵ Tamże, s. 268.

¹⁶ Tamże, s. 270.

¹⁷ Tamże, s. 272.

¹⁸ Ch. Hann, *Ukrainian epiphany in Southwest Poland*, „Ethnologia Europea” 1998, t. 28.

Tożsamość, objaśniana za Lacanem i Fanonem, jest konstruowana narracyjnie i dyskursywnie. Podejście konstruktywistyczne, które w antropologii upowszechniło się po opublikowaniu w 1978 roku *Orientalizmu* Edwarda Saïda, nie skupia się na finalnym, statycznym konstrukcie tożsamościowym. Sednem tego ujęcia jest opis dynamicznego *procesu* nieustannego przetwarzania własnej identyfikacji budowanej w dialektycznej grze wewnętrznej definicji samego siebie i cech, które przypisują jednostce inni¹⁹. Podejście konstruktywistyczno-procesualne dobrze pasuje do świata, który stał się przestrzenią „dysjunktywnych przepływów”²⁰ idei i informacji, grup ludzkich, technologii, finansów i przekazów medialnych. Homi Bhabha, wytykając upraszczający charakter stereotypów kulturowych, pisze, że ich problem polega na tym, że „powstrzymują ruch”, hibernując dynamiczny proces nieustannego przekształcania się tożsamości²¹.

Podejście konstruktywistyczne zmieniło wiele subdyscyplin antropologii, umożliwiając nowe spojrzenie na tożsamości etniczne i narodowe (między innymi Gellner, Anderson, Hobsbawm, Edensor, Smith), a także na tożsamości płciowe²². Konstruktywizm, połączony z inspiracjami płynącymi z pism Michela Foucaulta i Pierre’a Bourdieu, uwrażliwił antropologów na zjawisko określane po angielsku *embodiment* polegające na „wpisywaniu w ciało” wartości i ideałów forsowanych przez instytucje, takie jak szkoła czy wojsko²³. Kategoria *embodiment*, łącząc dyskursy i praktyki, rozwiązuje część problemów metodologicznych konstruktywizmu. Tak zwany zwrot performatywny²⁴ zaleca badanie tożsamości wytwarzanej nie tylko poprzez narracje i dyskursy, ale również działania i praktyki, odgrywane performatywnie „w teatrze życia codziennego”²⁵.

Inspirujące współczesną antropologię kulturową studia postkolonialne wzbogaciły debatę toczącą się wokół tożsamości o nowe aspekty. Stuart Hall²⁶, porównując identyfikacje mieszkańców Jamajki i Martyniki, pokazuje spłot

¹⁹ T. Edensor, *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*, tłum. A. Sadza, Wydawnictwo UJ, Kraków 2004.

²⁰ A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2005.

²¹ H. Bhabha, *Miejsca kultury*, tłum. T. Dobrogoszcz, Wydawnictwo UJ, Kraków 2010.

²² Na przykład: A. Kościańska, R. Hryciuk (red.), *Gender. Perspektywa antropologiczna*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2007; H. Moore, *Co się stało kobietom i mężczyznom? Płeć kulturowa i inne kryzysy w antropologii*, w: E. Nowicka, M. Kempny (red.), *Badanie kultury...*

²³ Na przykład: J. Okely, *Uprzywilejowane, wyćwiczone i ułożone. Szkoły z internatem dla dziewcząt*, w: A. Kościańska, R. Hryciuk (red.), *Gender...*

²⁴ E. Domańska, *Zwrot performatywny” we współczesnej humanistyce*, „Teksty Drugie” 2007, t. 5, s. 48–61.

²⁵ E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, Aletheia, Warszawa 2008.

²⁶ S. Hall, *Tożsamość kulturowa a diaspora*, „Literatura na Świecie” 2008, nr 1–2.

wątków kulturowych przesądających o różnicy pomiędzy nimi. Obie tożsamości dzielają doświadczenia niewolniczo-afrykańskie oraz karaibskie. Różni je wątek europejski w jednym przypadku w wersji francuskiej, w drugim – brytyjskiej. Każda z tych identyfikacji spleciona jest więc z trzech włókien, tworząc całość porównywaną do nici DNA. Krótki szkic Halla wprowadza do antropologicznej debaty o tożsamości wyczerpujące na proces splatania różnych komponentów w warkocz identyfikacji tożsamościowej.

Badając proces wytwarzania samoidentyfikacji, nie sposób pominąć kwestii pamięci widzianej obecnie jako swego rodzaju repozytorium, z którego można czerpać na potrzeby tożsamościowych konstrukcji. Arbitralność wyboru aspektów przeszłości używanych w tym procesie podkreślają kategorie, takie jak „tradycja wynaleziona”²⁷. Nowe zjawiska kulturowo-społeczne, jak neo-regionalizm²⁸, opierają się na wybiórczym traktowaniu dziedzictwa dla potrzeb tworzenia współczesnych tożsamości regionalnych. Wybrane elementy tradycji są zestawiane w nowe całości tożsamościowe, często pragmatycznie związane z interesami ekonomicznymi czy politycznymi.

Innym istotnym aspektem konstrukcji tożsamościowych są emocje. Arjun Appadurai pisze o narodach jako „wspólnotach afektu”²⁹. Emocjonalny aspekt współczesnych tożsamości podkreśla również Michel Maffesoli³⁰, wprowadzając do opisu współczesnych społeczeństw Zachodu pojęcie plemion, dobrze znane antropologom. Definiując „nowoplemiona”, podkreśla, że są to społeczności powiązane przede wszystkim poprzez podzielane emocje. Wrażenia i uczucia są ich podstawowym spoiwem, przesądającym o tożsamości tych grup.

Wypieranie kategorii „kultura” przez pojęcie „tożsamość” jest wyraźnie widoczne nie tylko w dyskursie antropologicznym. Bruno Latour pisze wprost o „rozmontowaniu artefaktu, jakim jest kultura” w rozdziale pod znamienym tytułem „Kultury nie istnieją”³¹. I tu pojawia się pytanie: czy warto pozbywać się tej kategorii, konstytutywnej dla antropologii kulturowej? Na fali dekonstrukcji poddano krytyce wiele pojęć, zmuszając badaczy do wypracowywania nowych narzędzi analityczno-interpretacyjnych, bardziej adekwatnych do opisu współczesności. Innowacje są w nauce procesem koniecznym i konstruktywnym, jednakże częsta zmiana pojęć i języka, którym opisywane są nowe zja-

²⁷ E. Hobsbawm, *Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji*, w: E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), *Tradycja wynaleziona*, tłum. M. Godyń, F. Godyń, Wydawnictwa UJ, Kraków 2008.

²⁸ M. Małanicz-Przybylska, *Czy góralszczyzna istnieje?* „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 2013, nr 1, s. 172–177.

²⁹ A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic...*

³⁰ M. Maffesoli, *Czas plemion, schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, tłum. M. Bucholc, WN PWN, Warszawa 2008.

³¹ B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, tłum. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.

wiska, skutkuje zerwaniem porozumienia z szerszym kontekstem społecznym. Pracownicy instytucji państwowych, fundacji, stowarzyszeń, a często także przedstawiciele innych dziedzin nauki nie nadążają za nowinkami pojęciowymi w etnologii/antropologii kulturowej, co powoduje problemy w komunikacji i liczne nieporozumienia ujawniające się nie tylko w debatach różnych środowisk akademickich i pozaakademickich, lecz także przy ocenie projektów grantowych czy w sytuacji współpracy z interesariuszami zewnętrznymi.

Badania skomplikowanej, szybko zmieniającej się rzeczywistości współczesnej wymagają bezwzględnie interdyscyplinarnych zespołów badawczych. Mając na uwadze skuteczność porozumiewania się przedstawiciele różnych dyscyplin, byłabym za zachowaniem jakiejś formy kategorii „kultura”. Może „tożsamość kulturowa” okazałaby się rozwiązaniem kompromisowym. Termin ten wprowadzałby wszystkie wymienione wcześniej aspekty pojęcia tożsamość (między innymi jej procesualny, konstruktywistyczny, performatywny charakter), a przy tym zachowywałby część znaczeń wiązanych dawniej ze słowem „kultura”, które w formie przymiotnikowej traciłoby nieco swój esencjalizujący, umiejscawiający czy stereotypizujący charakter.

Jakie inspiracje z tych rozważań mogą zacerpnąć badacze stosunków międzynarodowych zainteresowani zwrotem kulturowym? Przede wszystkim powinni mieć świadomość, że kultura nie jest zjawiskiem statycznym, nie jest ściśle związana z miejscem, nie jest też wpisana w ludzi jako podzielana przez nich esencja. Jeśli chcemy się tą kategorią posługiwać, warto pamiętać, że jest to narzędzie analityczne uwikłane politycznie, angażujące wybiórczo potraktowaną pamięć i budzące niekiedy bardzo silne emocje. Sugerowałabym, żeby w drugiej dekadzie XX wieku zmienić słowo kultura na termin lepiej odpowiadający dynamice współczesności, obejmujący procesualno-konstruktywistyczne aspekty identyfikacji płciowych, lokalnych, regionalnych, narodowych. Tożsamość kulturowa wydaje się wprawdzie niedoskonałą i mówiąc językiem Latoura, hybrydyczną kategorią, a jednak sądzę, że lepiej pasuje do rzeczywistości „dysjunktywnych przepływów”.

Antropologiczna refleksja na temat władzy, państwa i polityki

Chciałabym wskazać potencjalnie interesujące refleksje formułowane wewnątrz subdyscypliny, w której się specjalizuję, czyli antropologii politycznej. Zasadniczo zgadzając się Michaelem Herzfeldem, który twierdzi, że „cała antropologia jest polityczna”³², proponuję rozumienie antropologii politycznej nie tyle jako subdyscypliny o ściśle wytyczonym polu badawczym

³² M. Herzfeld, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, tłum. M.M. Piechaczek, Wydawnictwo UJ, Kraków 2004, s. 192.

i wyróżniających ją metodach, ile antropologii zainteresowanej „aspektami polityki we wszelkich przestrzeniach kultury”³³. Zainteresowanym tak nakreśloną problematyką proponuję podstawowe podręczniki: Joan Vincent³⁴, Donald Kurtza³⁵, Teda Lewellena³⁶ i Wojciecha Dohnala³⁷ oraz zbiór tekstów pod tytułem *The Anthropology of Politics*³⁸.

Na przełomie XIX i XX wieku antropologiczny namysł nad przedpolityczną organizacją dawnych społeczeństw pozaeuropejskich skupiał się przede wszystkim na ustaleniu ewolucyjnych trajektorii rozwoju systemów władzy (na przykład w badaniach Maine’a, Morgana czy Lowiego)³⁹. Myśl ewolucyjna, zmieniając się, przetrwała w ramach antropologii politycznej aż do lat siedemdziesiątych. Z tego okresu pochodzą najpopularniejsze typologie systemów władzy tworzone przez amerykańskich antropologów, takich jak Leslie White, Julian Steward, Elman Service i Morton Fried. Warto zaznaczyć, że klucz ewolucyjny nie był jedynym możliwym sposobem porządkowania. Praca zbiorowa *African Political Systems*⁴⁰ z 1940 roku prezentowała taksonomię zorientowaną na rodzaj struktury społecznej i relacji władzy oraz sposoby zachowania społecznej równowagi. Współcześnie antropologia polityczna odeszła od typologii, które przez kilka dekad były jej znakiem rozpoznawczym. Obecnie tego rodzaju klasyfikacje traktowane są podejrzliwie jako zbyt statyczne, upraszczające, stereotypizujące i w efekcie stosowane są jedynie do opisu systemów społecznych rekonstruowanych przez historyków i archeologów.

W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku pojawił się w antropologii kierunek procesualno-akcjonistyczny, uprawiany między innymi przez antropologów ze szkoły manchesterskiej, tworzący narzędzia opisu zorientowane nie na deskrypcję statycznych struktur społecznych, lecz relacjonowanie dynamicznego procesu życia społeczno-politycznego naznaczonego powtarzającymi się konfliktami (między innymi przez Leacha, Turnera, Bartha,

³³ Tamże, s. 192.

³⁴ J. Vincent, *Anthropology and Politics: Visions, Traditions and Trends*, University of Arizona Press, Tuscon (Arizona) 1990.

³⁵ D. Kurtz, *Political Anthropology: Paradigms of Power*, Westview Press, Boulder, Col.–Oxford 2001.

³⁶ T. Lewellen, *Antropologia polityczna: wprowadzenie*, tłum. A. Dąbrowska, Wydawnictwo UJ, Kraków 2010.

³⁷ W. Dohnal, *Od polityki pierwotnej do postpolityki: z dziejów anglosaskiej antropologii politycznej*, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2013.

³⁸ J. Vincent (red.), *The Anthropology of Politics. A Reader in Ethnography, Theory, and Critique*, Wiley Press, Oxford 2002.

³⁹ H. Maine, *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas*, John Murray, Albemarle Street, London 1861; L.H. Morgan, *Społeczeństwo pierwotne, czyli badanie kolei ludzkiego postępu od dzikości przez barbarzyństwo do cywilizacji*, tłum. L. Krzywicki, Warszawa 1887; R.H. Lowie, *The Origin of the State*, Harcourt, Brace, New York 1927.

⁴⁰ E.E. Evans-Pritchard, M. Fortes (red.), *African Political Systems*, Read Books, 2008 (reprint wydania Oxford 1940).

Gluckmana czy Bailey) ⁴¹. Założenia tego paradygmatu prezentowała jedna z najważniejszych książek w antropologii politycznej – praca zbiorowa *Political Anthropology* wydana w 1966 roku ⁴². Publikacja ta proponowała narzędzia analityczne ujmujące dynamikę życia społecznego i zawierała najczęściej cytowaną przez antropologów definicję polityki ⁴³. Pojęcia, takie jak „dramat społeczny”, „pole polityczne”, „arena” oraz interpretowanie wydarzeń politycznych w kategoriach gry czy w ujęciu transakcjonistycznym wciąż funkcjonują w dyskursie politologicznym.

Lata siedemdziesiąte XX wieku to czas zainteresowania symbolicznym wymiarem władzy. Przesunięcie akcentu ze sfery działań na płaszczyznę symboli, widoczne już w podręczniku George’a Balandiera ⁴⁴, podkreślone zostało w pracy Abnera Cohena *Two-Dimensional Man* ⁴⁵, wskazującej dwa wymiary zaangażowania politycznego: poziom działań politycznych i zabiegów symbolicznych. Badacze należący do nurtu symbolicznego w antropologii politycznej zajmowali się rekonstruowaniem wyobrażeń o władzy i społeczeństwie wyrażanych w symbolach i rytuałach, początkowo taktowanych jako względnie stabilne struktury o dość uniwersalnym znaczeniu. To statyczne podejście uległo zmianie w latach osiemdziesiątych. Dobrym przykładem nowego podejścia jest książka Davida Kertzera *Rytuał, polityka, władza* ⁴⁶, w której podkreśla się zmienność, wieloznaczność, wielowymiarowość symboli i ich zależność od kontekstu. Dostrzegający ją badacz symboli i rytuałów politycznych powinien skupiać się na dynamicznym procesie ustanawiania i nieustannego re-konstruowania sensów ujawniających się performatywnie, zależnych od sytuacji, miejsca, czasu, gry odbiorców.

Lata osiemdziesiąte w antropologii politycznej to także czas fascynacji pismami Michela Foucaulta. Dostrzeżono wówczas pierwiastek władzy pojawiający się poza sferą polityki, obecny we wszelkich relacjach międzyludz-

⁴¹ E. Leach, *Political Systems of Highland Burma*, Beacon, Boston, MA 1954; V. Turner, *Schism and Continuity in an African Society*, Manchester University Press, Manchester 1957; F. Barth, *Political Leadership among Swat Pathans*, Athlone, London 1959; M. Gluckman, *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Routledge, London 1963; tenże, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Aldine, Chicago 1965; F.G. Bailey, *Stratagems and Spoils: A Social Anthropology of Politics*, Schocken Books, New York 1969.

⁴² M. Swartz, V.W. Turner, A. Tuden (red.), *Political Anthropology*, Transactions Publishers, New Brunswick, N.J. 1966.

⁴³ „The study of politics, then, is the study of *processes* involved in determining and implementing public goals and in the differential achievement and use of power by the members of the group concerned with those goals”, za: J. Vincent (red.), *The Anthropology of Politics. A Reader in Ethnography, Theory, and Critique*, Willey Press, Oxford 2002, s. 102.

⁴⁴ G. Balandier, *Political Anthropology*, Vintage Books, New York 1970.

⁴⁵ A. Cohen, *Two-Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Societies*, Routledge, London 1974.

⁴⁶ D. Kertzer, *Rytuał, polityka, władza*, tłum. Z. Simbierowicz, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 2010.

kich⁴⁷. Zwrócono uwagę na fundamentalny wpływ dyskursów na ustanawianie obowiązujących wizji rzeczywistości (wiedza/władza). Przykładem przeniesienia idei Foucaulta na grunt antropologii może być książka Michaela Taussiga *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*⁴⁸, pokazująca w jakim stopniu terror stosowany przez białych kolonizatorów wobec Indian pracujących na plantacjach kauczuku u progu XX wieku był uprawomocniany i stymulowany przez dyskurs kolonialny. Taussig podkreślał, że z pozoru niegroźne opowieści inspirują zbrodnicze działania. Wniosek ten można podsumować zdaniem innego amerykańskiego antropologa Paula Rabinowa, który pisał, że „wyobrażenia są faktami społecznymi”⁴⁹, i przywołać publikację Ivana Čoloviča⁵⁰, analizującą artykuły prasowe i przemówienia serbskich przywódców i pokazującą sposób, w jaki dyskurs uzasadniał i aktywował przemoc na Bałkanach.

Lata dziewięćdziesiąte to okres inspiracji antropologii politycznej studiami postkolonialnymi (Dipesh Chakrabarty, Gayatri Chakravorty Spivak, Stuart Hall, Leila Ghandi i inni) i rozważania o wpływie doświadczeń kolonialnych na obecne życie polityczne państw będących kiedyś koloniami. Dobrym przykładem publikacji tego nurtu może być książka Achille Mbembe *On the Postcolony*⁵¹ pokazująca aktualną specyfikę kultury politycznej Kamerunu jako pokłosie dyskursów i praktyk kolonialnych.

Po zmianach ustrojowych w Europie Wschodniej w antropologii politycznej wyraźnie zaznaczył się nurt badań dotyczących postsocjalizmu i transformacji⁵². Tą tematyką interesowali się szczególnie badacze społeczni z Instytutu im. Maksa Plancka w Halle oraz ich brytyjscy i amerykańscy współpracownicy (Chris Hann, Catherine Verdery, Frances Pine, Caroline Humphrey i inni). Czyniono też porównania postkolonializmu z postsocjalizmem⁵³. Zaproponowane przez Michała Buchowskiego pojęcie „wewnętrznego kolonializmu” i zwrócenie uwagi na elementy kolonialnej wyższości widoczne w relacjach

⁴⁷ „Chodziło [...] o to, by uchwycić władzę u jej granic, w jej najdalszych rozgałęzieniach, tam gdzie staje się włoskowata, to znaczy by ująć władzę w jej formach i instytucjach najbardziej regionalnych, najbardziej lokalnych”, za: M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady z Collège de France 1976*, tłum. J. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 37.

⁴⁸ M. Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*, University of Chicago Press, Chicago 1987.

⁴⁹ P. Rabinow, *Wyobrażenia są faktami społecznymi. Modernizm i postmodernizm w antropologii*, w: M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Instytut Kultury, Warszawa 1999.

⁵⁰ I. Čolović, *Polityka symboli: eseje z antropologii politycznej*, tłum. M. Petryńska, Universitas, Kraków 2001.

⁵¹ A. Mbembe, *On the Postcolony*, University of California Press, Berkeley, Cal. 2001.

⁵² W nim między innymi: M. Buchowski, *Rethinking transformation: an anthropological perspective on post-socialism*, Humaniora, Poznań 2001; C.M. Hann (red.), *Postsocialism. Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia*, Routledge, London–New York 2002.

⁵³ K. Verdery, *Whither postsocialism?*, w: C.M. Hann (red.), *Postsocialism...*, s. 15–28.

wewnątrz polskiego społeczeństwa jest, moim zdaniem, najciekawszą formą zastosowania refleksji postkolonialnej na gruncie polskiej antropologii kulturowo-społecznej⁵⁴.

W latach dziewięćdziesiątych na szerszą skalę zastosowano etnograficzną metodę badań terenowych i antropologiczny aparat pojęciowy do badania elit urzędniczych i politycznych w państwach uprzemysłowionych. Marc Abélès w *Anthropologie d'État*⁵⁵ opisuje urzędników instytucji europejskich, posługując się takimi kategoriami jak plemiona, rytuały, obrzędy czy zwyczaje. *Anthropology of Policy*, pod redakcją Crisa Shore'a i Susan Wright⁵⁶, to inny przykład antropologicznego badania urzędników europejskich.

Spojrzenie na kwestie państwa i władzy od strony warstw nieelitarnych jest kojarzone z Jamesem Scottem, jednym z najbardziej znanych amerykańskich antropologów politycznych. Jego pierwsza książka *Weapons of the Weak*⁵⁷ pokazywała formy oporu stosowane przez tych, którzy pozornie nie dysponują żadną formą nacisku, by bronić swych interesów. Kolejne jego prace, jak *Domination and Arts of Resistance*⁵⁸ czy *Seeing like a State*⁵⁹, opisują dyskursywne formy oporu podporządkowanych oraz metody sprytnego wykorzystywania do własnych celów opresyjnych warunków narzuconych przez państwo (*métis*). Książki Scotta pokazują problemy państwa i władzy z bliskiej etnologowi „oddolnej” perspektywy.

Antropologia polityczna dziś

U progu XXI wieku powstają prace antropologiczne podkreślające polityczny aspekt problemów społecznych, między innymi ekologicznych, uchodźczych, miejskich, genderowych. Widać wyraźnie, że zgodnie z sugestią Ulricha Becka⁶⁰ życie polityczno-publiczne toczy się współcześnie nie tylko na forum instytucji do tego powołanych, jak parlamenty czy partie polityczne, ale także, a niekiedy przede wszystkim poza nimi. Badacze nowych ruchów

⁵⁴ M. Buchowski, *The specter of orientalism in Europe: From exotic other to stigmatized brother*, „Anthropological Quarterly” 2006, t. 79, nr 3, s. 463–482.

⁵⁵ M. Abélès, *Anthropologie de l'État*, A. Colin, Paris 1990.

⁵⁶ C. Shore, S. Wright (red.), *Anthropology of Policy: Critical Perspectives on Governance and Power*, Routledge, London 1997.

⁵⁷ J.C. Scott, *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven 1985.

⁵⁸ J.C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: The Hidden Transcript of Subordinate Groups*, Yale University Press, New Haven 1990.

⁵⁹ J.C. Scott, *Seeing like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, Yale University Press, New Haven 1999.

⁶⁰ U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, tłum. J. Konieczny, WN PWN, Warszawa 2009.

społecznych (na przykład Donatella Della Porta i Mario Diani⁶¹, Tadeusz Paleczny⁶², Ireneusz Krzemiński⁶³) opisują te ruchy jako nowe formy realizowania polityki, rozgrywania relacji władzy, funkcjonowania życia publicznego.

We współczesnej polskiej antropologii politycznej można wyróżnić dwie grupy badaczy – zainteresowanych tym, jak ludzie mówią i myślą o władzy i państwie, oraz skupionych na tym, jak obywatele doświadczają państwa. Do pierwszego kierunku zaliczam obie moje prace⁶⁴. Jedna z nich prezentuje wyobrażenia o władzy, państwie, polityce i demokracji re-konstruowane na podstawie rozmów prowadzonych we wsiach podhalańskich u progu XXI wieku, druga relacjonuje różne głosy składające się na wiejską debatę o władzy lokalnej toczoną w czasie transformacji ustrojowej w jednej z mazurskich gmin. Do drugiego kierunku należą prace młodszych badaczy, spośród których przywołam Iwonę Kaliszewską i Mateusza Laszczkowskiego. Iwona Kaliszewska⁶⁵ badała sposoby doświadczania państwa po to, by zrozumieć, dlaczego w Dagestanie jest, zdaniem obywateli, państwa jednocześnie „za dużo” i „za mało”⁶⁶. Mateusz Laszczkowski badał sposoby materializacji państwa na przykładzie budowy Astany – nowej stolicy Kazachstanu. Równie ciekawe są badania prowadzone aktualnie przez najmłodsze badaczki: Małgorzatę Biczuk (w Kirgistanie) i Edytę Roszko (Morze Południowochińskie)⁶⁷. Wszyscy wymienieni autorzy poddają badawczemu namysłowi lokalne dyskursy i praktyki, poprzez które performatywnie konstruowana i nieustannie przekształcana jest relacja państwo–obywatel, władza–społeczeństwo.

Konkluzje

W jakim stopniu doświadczenia antropologów, w tym antropologów politycznych, mogą stanowić inspirację dla badaczy stosunków międzynarodowych

⁶¹ D. Della Porta, M. Diani (red.), *Social movements. An Introduction*, Blackwell Publishing, Malden, Oxford, Carlton 2009.

⁶² T. Paleczny, *Nowe ruchy społeczne*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2010.

⁶³ I. Krzemiński (red.), *Wolność, równość, odmiennność: nowe ruchy społeczne w Polsce początku XXI wieku*, WAIp, Warszawa 2006.

⁶⁴ A. Malewska-Szałygin, *Wyobrażenia o państwie i władzy we wsiach nowotarskich 1999–2005*, DiG, Warszawa 2008; też, *Wiedza potoczna o sprawach publicznych*, DiG, Warszawa 2002.

⁶⁵ I. Kaliszewska, *Wybory w Dagestanie. Demonstracja lojalności i pogardy*, „Nowa Europa Wschodnia” 2011, t. 15, nr 1; też, *Terror od dagestańskiego podwórka*, „Nowa Europa Wschodnia” 2011, t. 16, nr 2.

⁶⁶ M. Laszczkowski, *State Building(s): Built Forms, Materiality, and the State in Astana*, w: M. Reeves, J. Rasanayagam, J. Beyer (red.), *Ethnographies of the State in Central Asia: Performing Politics in Central Asia*, Combined Academic Publishers, Bloomington 2014; tenże, *Building the future: Construction, temporality, and politics in Astana*, „Focaal: Journal of Global and Historical Anthropology” 2011, t. 60.

⁶⁷ Artykuł złożony do publikacji w „Nations and Nationalism”: E. Roszko, *Maritime territorialisation as performance of sovereignty and nationhood in the South China Sea*.

wych? Być może najważniejsze jest zaproponowanie spojrzenia z innej perspektywy. Antropologiczny punkt widzenia bliski jest ludzkiej potoczności, codziennemu doświadczaniu państwa, władzy, ale też Innego – ludzi odmiennych kulturowo, religijnie, społecznie. Takie właśnie „krępujące spojrzenie etnografa zakłóca coś więcej niż tylko samozadowolenie eurocentrycznych wzorców nauk społecznych, choć także i to nie należy bynajmniej do zadań trywialnych. Burzy ono niewzruszoną retorykę narodowych i międzynarodowych instytucji władzy, uwalniając często drastyczne i nieharmonijne doświadczenia społeczne, jakie ta retoryka skrzętnie ukrywa”⁶⁸. Przywołuję ten cytat, żeby dać wyraz mojemu przekonaniu, że perspektywa antropologiczna chroni przed wieloma „pułapkami kultury” i dlatego w interdyscyplinarnych zespołach badających skomplikowane problemy współczesnych stosunków międzykulturowych nie powinno zabraknąć etnologa/antropologa z jego metodą etnograficznych badań terenowych, specyficznym, „oddolnym” sposobem patrzenia na świat i ludzi oraz przekonaniem o dynamicznej zmienności tożsamości kulturowych.

⁶⁸ M. Herzfeld, *Antropologia...*, s. 192.

Mit wspólnoty kulturowej w relacjach międzynarodowych

Kultura w przestrzeni relacji międzynarodowych

Zagadnienia kultury w relacjach międzynarodowych ukazują się w różny sposób w zależności od tego, czy odnosić je będziemy do „relacji”, czy ich „międzynarodowości”. W literaturze anglosaskiej termin *relation* używany jest zarówno na określenie oddziaływań, jak i stosunków społecznych, podlegających normatywnym regulacjom. Aby zachować obydwie te znaczenia, a więc wskazujące zarówno na interakcje społeczne, jak i na unormowane stosunki¹, będzie tutaj używane określenie „relacje”. Można zatem z jednej strony mówić o kulturze relacji międzynarodowych, a z drugiej także o relacjach, jakie powstają między narodami, charakteryzowanymi w terminach kulturowych, a więc ich szczególnych wartości i tożsamości.

Pojęcie narodu niesie ze sobą olbrzymi багаż różnorodnych koncepcji teoretycznych. Odnosi się też do zróżnicowanych i zmiennych historycznie rzeczywistości życia zbiorowego. Podstawowe są tu szeroko dyskutowane kwestie powiązań narodowości i społeczeństwa politycznego, czyli państwa. Przeciwwstawianie wspólnocie politycznej narodu jako wspólnoty kulturowej – jak pokazuje Jerzy Szacki – współcześnie jest trudne do utrzymania i wątpliwe, gdyż zwolennicy politycznej teorii narodu, a więc przyznającej państwu rolę czynnika formatywnego, także uznają doniosłość kultury. Pojęcie kultury narodowej przy tym pozostaje również niejasne i problematyczne². Jak zauważa Szacki, nasuwają się poważne wątpliwości wobec wciąż niezwykle wpływowej koncepcji kultury sformułowanej przez Johanna Gottfrieda Herdera,

¹ E. Hałas, *Przedmowa do wydania polskiego*, w: F. Znaniecki, *Relacje społeczne i role społeczne. Niedokończona socjologia systematyczna*, tłum. E. Hałas, WN PWN, Warszawa 2011, s. XIV.

² J. Szacki, *Teoria narodu Znanieckiego – ponad pół wieku później*, w: E. Hałas, A. Kojder (red.), *Socjologia humanistyczna Floriana Znanieckiego. Przesłanie dla współczesności*, WN PWN, Warszawa 2010, s. 43.

a dokładniej jego koncepcji kultur narodowych, gdyż nie wiadomo, co miałyby te kultury od siebie głęboko różnić i dlaczego te różnice „są rzeczywiście tak ważne, trwałe i niezbywalne”³. Wewnętrzna różnorodność systemów kulturowych – znaczeń, wartości, norm i wzorów działania – ich otwartość na zmiany, charakterystyczna dla nowoczesnych narodów, w przeciwieństwie do względnie statycznych kultur plemiennych, o czym pisał już Florian Znaniecki, nie pozwala utrzymać założenia o jedności i spójności wspólnoty kulturowej. Jak podkreśla Jerzy Szacki, cytując Floriana Znanieckiego, „Kultura zbiorowości ludzkiej sama przez się nie stanowi organicznej jedności”⁴.

Określenia „relacje międzynarodowe” oraz „stosunki międzynarodowe” wydają się współcześnie w erze globalnej raczej wskazywać „w jakim kierunku spoglądać”, aniżeli „co widzieć”, by użyć sformułowania Herberta Blumera w dyskusji na temat problemów definicyjnych pojęć w naukach społecznych. Państwa narodowe nie wypełniają już całkowicie – jeśli w ogóle kiedykolwiek tak było – przestrzeni relacji i procesów społeczno-kulturowych ograniczonych do jednego kraju. Czynniki transnarodowe – organizacje, ruchy społeczne i media – transformują tę przestrzeń w nowe pole zachodzących procesów i zmian. Dualizm między tym, co „narodowe”, a tym, co „międzynarodowe”, okazuje się już nie do utrzymania⁵, w związku z czym pojawiają się próby nowej konceptualizacji i przeformułowania podstawowych założeń na temat relacji międzynarodowych. Co szczególnie interesujące z perspektywy socjologii kulturowej, uwaga badaczy stosunków międzynarodowych kieruje się ku symbolicznym aspektom relacji władzy, sprzyjając zastosowaniu i rozwojowi różnych podejść kulturowych w odniesieniu do tych zagadnień. Sięgnięcie do teorii praktyk i władzy symbolicznej Pierre’a Bourdieu jest tylko jedną z takich prób⁶, podczas gdy socjologia kulturowa oferuje wiele innych podejść, które mogą być teoretycznie płodne, o ile – jak pokazuję w tym szkicu – odejdzie się od holistycznego ujęcia społeczeństwa i kultury nazywanego tutaj mitem wspólnoty kulturowej.

Globalizacja należy niewątpliwie do charakterystycznych pojęć ponowoczesności. Jak przypomina Carl L. Becker, każda epoka ma swoje słowa-klucze, czyli pojęcia, które nie mają dokładnie sprecyzowanego znaczenia, ale też tego nie wymagają w kontekście ich użycia⁷. W wieku XVIII, zdaniem Beckera, do takich między innymi słów należało „prawo naturalne”, w wieku XIX „postęp”,

³ Tamże, s. 50.

⁴ F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, PWN, Warszawa 1998, s. 180, za: J. Szacki, *Teoria narodu Znanieckiego...*, s. 53.

⁵ J. Arnholtz, *Review: Rebecca Adler-Nissen (red.), „Bourdieu in international relations: Rethinking key concepts in IR”, London 2012, „European Societies” 2013, t. 15, nr 3, s. 462–464.*

⁶ Zob. szerzej: R. Adler-Nissen (red.), *Bourdieu in International Relations: Rethinking Key Concepts in IR*, Routledge, London 2012.

⁷ C.L. Becker, *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, tłum. J. Ruszkowski, Zysk i S-ka, Poznań 1995, s. 39.

zaś w wieku XX „względność”. Pojawia się zatem pytanie, kiedy i jaką rolę pełniło słowo „kultura”, które w nowoczesnym znaczeniu weszło w użycie wraz z pojęciem „cywilizacji” w XVII stuleciu.

Łaciński źródłosłów *colere* dał początek zarówno „kultowi”, „kolonizacji”, jak i „kulturze”⁸. To ostatnie tak ważne współcześnie słowo jest pełne niejednoznaczności, a w postmodernistycznych dyskursach krytycznych kultura często łączona jest z dwoma poprzednimi pojęciami i z postulatem radykalnych zmian porządków znaczeń, a więc z postulatem „zwrotu kulturowego” jako *praxis*.

Wczesne, siedemnastowieczne użycia słowa „kultura”, rywalizującego jeszcze ze słowem „cywilizacja”, odnosiły się już bardziej lub mniej *implicitie* do stosunków międzynarodowych. John Milton (1608–1674) w *The Readie and Easie Way to Establish a Free Commonwealth* (1660) pisał o upowszechnianiu kultury w świecie w sensie polityki kulturalnej rządu⁹.

Wśród różnych współczesnych sposobów rozumienia kultury w obszarze stosunków międzynarodowych należy szczególnie zwrócić uwagę na nieustanną persewerację tego znaczenia, jakie upowszechnił Johann Gottfried Herder, a które kulturę sprowadza do własności pewnej grupy społecznej czy też, mówiąc inaczej, do wspólnoty kulturowej. Rozróżnienie wspólnoty ukształtowanej na gruncie kultury i grupy społecznej kształtującej wspólną kulturę, jakie zaproponował Florian Znaniecki, wydaje się bardzo ważne, ale nie jest powszechne w teorii społecznej, stąd też to zagadnienie nie będzie rozwijane w tym szkicu. Znamienne jest stanowisko Immanuela Wallersteina, który wyraża brzemienność w skutki dla pojmowania stosunków międzynarodowych poglądy, że pojęcie kultury jest współcześnie kluczowym ideologicznym polem walki opozycyjnych interesów na światową skalę¹⁰. Rozmaite rozumienia kultury Wallerstein zredukował do dwóch, według niego zasadniczych. Pierwsze rozumienie – kultura jako własności czy cechy odróżniające jakąś grupę społeczną od innej – jest w tym szkicu przedmiotem szczególnej uwagi w postaci mitu wspólnoty kulturowej. Mówiąc o drugim znaczeniu kultury, Wallerstein ma na myśli pierwotny, wartościujący sens, w jakim termin „kultura” pojawił się w nowożytności w odniesieniu do wartości cenionych szczególnie wysoko. Warto w tym miejscu przywołać dzieło Matthew Arnolda *Culture and Anarchy*, który zapożyczył od Jonathana Swifta metafory słodyczy i światła, odnoszące się do piękna i prawdy, będących kryteriami kultury¹¹. Pojęcie wspólnoty

⁸ R. Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Oxford University Press, New York 1985, s. 87.

⁹ Tamże, s. 88.

¹⁰ Zob. szerzej: I. Wallerstein, *Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System*, w: M. Featherstone (red.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, Sage, London 1990, s. 31–55.

¹¹ W. Griswold, *Socjologia kultury. Kultury i społeczeństwa w zmieniającym się świecie*, tłum. P. Tomanek, WN PWN, Warszawa 2013, s. 35.

kulturowej, zdaniem Wallersteina, służy tworzeniu złudzenia trwania w świecie podlegającym nieustannym zmianom. Wartościujące, hierarchiczne pojęcie kultury jest według tego autora narzędziem legitymizacji nierówności i ich utrwalania w świecie. Jedność i różnorodność, uniwersalizm i partykularyzm, ludzkość i rasa, świat i naród, osoba i mężczyzna lub kobieta są kategoriami tworzącymi binarne opozycje pozostające jednak w istocie w symbiotycznym związku – uniwersalizmu, a zarazem rasizmu i seksizmu¹². W takiej perspektywie Organizacja Narodów Zjednoczonych wspierająca się na wartościach wyrażonych w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka nie jest projektem globalnej ekumeny – globalnej wspólnoty wartości kulturowych, gdyż ideologia uniwersalizmu, prawa międzynarodowego i praw obywatelskich – jak utrzymuje Wallerstein – maskuje tylko hierarchię państw i hierarchię obywateli w państwach.

Przywołana wyżej krytyka polityczna porządku międzynarodowego pokazuje, że istotnie pojęcie kultury jest pojęciem kluczowym dla ukierunkowania przemian współczesności, a ich badanie i rozwiązywanie problemów globalnych wymaga właściwej konceptualizacji kultury. Jak wskazał Roland Robertson, jeden z pierwszych badaczy procesów globalizacji, szczególnie podkreślający zagadnienia ich kulturowego wymiaru, na lata sześćdziesiąte XX wieku można datować początek trwającej do dziś fazy niepewności, w jakiej znalazła się globalizacja¹³. Według tego autora, globalizacja jest procesem długotrwałym¹⁴, związanym z początkami zachodniej nowoczesności jako takiej. Jej faza zalążkowa obejmowała wieki od XV do XVIII, a właściwa faza początkowa trwała od połowy wieku XVIII do wojny francusko-pruskiej w roku 1870. Wówczas to, zdaniem Robertsona, uformowana została idea homogenicznego państwa narodowego i jednocześnie rozpoczęło się regulowanie i formalizowanie stosunków międzynarodowych. Późniejsze powstanie Ligi Narodów doprowadziło do globalizacji koncepcji państwa narodowego i upowszechnienia ideału tożsamości narodowej. W istocie z perspektywy dziejowej, w krótkim okresie między rokiem 1870 a 1920 globalizacja przebiega przez fazę właściwego startu, by następnie przejść do fazy, w której wielkie potęgi podejmują walkę o hegemonię między rokiem 1920 a 1960. Od rewolucji bolszewickiej, końca pierwszej wojny światowej, powstania państwa sowieckiego, przez wielki kryzys, rozwój systemów totalitarnych nazizmu i komunizmu, drugą wojnę światową, w tej fazie rozgrywają się konflikty międzynarodowe w skali globalnej. Robertson nazywa ją fazą walki o hegemonię, i jako jej symbole wskazuje bombę atomową i Holokaust, ale dodać należy inne

¹² I. Wallerstein, *Culture as the Ideological Battleground...*, s. 51.

¹³ R. Robertson, *Mapping the Global Condition: Globalization as the Central Concept*, w: M. Featherstone (red.), *Global Culture...*, s. 27 i nast.

¹⁴ Tamże, s. 25–28.

symbole: gułag i Auschwitz. Obecną fazę globalizacji – fazę niepewności – wyznacza natomiast pojawienie się idei wielokulturowości i działalność ruchów społecznych o charakterze globalnym, które są nowymi podmiotami politycznymi i czynnikiem zmian społeczno-kulturowych. Robertson szczególnie podkreśla wagę analizy procesu globalizacji w jego wymiarze kulturowym, a więc formowanie świadomości i znaczenia świata jako całości, roli współzawodniczących wizji porządku światowego, procesów kształtowania i negocjowania globalnych wartości i standardów.

Wspólnota kulturowa – ograniczenia różnicującej koncepcji kultury

O żywotności Herderowskiego sposobu rozumienia kultury, a raczej kultur, gdyż w rozumieniu tym może być mowa wyłącznie o wielu kulturach, a więc o szczególnych całościach, świadczy współczesna idea wielokulturowości i idąca za nią polityka afirmacji w odniesieniu do różnic i odrębności kulturowych między społecznościami będącymi ich nosicielami. Takie podejście do zagadnienia kultury powszechne w antropologii prowadziło do jednostronnego zogniskowania uwagi na różnicach będących podstawą tożsamości, na granicach symbolicznych poszczególnych kultur, na wyróżnikach swojskości i obcości. Jak trafnie wykazała Margaret Archer, można w tych koncepcjach dostrzec obecność swoistego archetypu kulturowego, wywodzącego się z badań nad społecznościami pierwotnymi, w których to badaniach przyjmowano zasadę spójności wszystkich wzorów kulturowych. Herder, wprowadzając takie pojęcie kultur jako zintegrowanych całości, zainicjował jednocześnie wątek krytyki eurocentryzmu, a więc wartościowania wzorów życia zbiorowego różnych społeczności z perspektywy kultury europejskiej. Herdera koncepcja kultury miała więc *explicite* także polityczny sens. Pisał: „nie ma nic bardziej nieokreślonego aniżeli to słowo i nic bardziej zwodniczego niż jego zastosowanie do wszystkich narodów i czasów [...]. Ludzie ze wszystkich czterech stron świata, którzy znikali w ciągu wieków, nie żyli tylko po to, aby użyć ziemię swymi prochami, aby przy końcu czasu potomność została uszczęśliwiona przez kulturę europejską. Sama myśl o wyższości kultury europejskiej jest zniewagą wobec majestatu Natury”¹⁵.

Spójność, harmonia, jedność kultur są nie tylko kategoriami opisowymi, lecz także normatywnymi, wskazującymi pożądany stan rzeczy, jaki powinien zostać osiągnięty. Kategorie te z poziomu społeczności tradycyjnych, plemiennych przeniesione zostały do analizy społeczeństw współczesnych, a więc nowoczesnych narodów. Analiza kulturowa rzeczywistości społecznej, a więc także

¹⁵ Por. R. Williams, *Keywords...*, s. 89.

analiza pola relacji międzynarodowych, nie może ograniczać się do kwestii formowania wspólnot i ich oddziaływań, a także wówczas, gdy się ona pojawia, wymaga innego pojmowania zjawisk kulturowych. Mit integracji kulturowej czy też mit wspólnoty kulturowej jest jednak wciąż podtrzymywany, pozostając atrakcyjnym, choć w istocie uniemożliwia należyte badanie procesów zmian społeczno-kulturowych.

Margaret Archer, mówiąc o micie integracji kulturowej, zwróciła uwagę na pułapkę, jaką stanowi taka conceptualizacja kultury, która nie pozwala na badanie wzajemnego konstytuowania się zjawisk kulturowych i zjawisk społecznych, które nie są tożsame¹⁶. Innymi słowy, chodzi o właściwe ujęcie relacji zachodzących między kulturą a społeczeństwem. Rzecz w tym, że i to, co kryje się za pojęciem społeczeństwa – interakcje społeczne, role społeczne, instytucje, grupy, organizacje – jest ukonstytuowane kulturowo, posiadając znaczenie wymagające interpretacji. Archer posługuje się określeniem „system społeczno-kulturowy”, kiedy odnosi się do społeczeństwa, i pojęciem systemu kulturowego, kiedy rozpatruje kulturę w węższym sensie. Jest to propozycja na gruncie wypracowanej przez Archer teorii zmiany społeczno-kulturowej, będąca przykładem takiej conceptualizacji kultury i społeczeństwa, która opiera się na ich analitycznym rozróżnieniu¹⁷. Nie będą tutaj omawiane różne inne sposoby teoretyzowania, gdzie opracowywany jest dualizm kultury i społeczeństwa w taki sposób, aby utrzymać to rozróżnienie i dać wyraz autonomii kultury w węższym sensie w stosunku do społeczeństwa. Zasada autonomii leży u podstaw rewitalizacji socjologii kulturowej¹⁸. W tym miejscu warto jednak przywołać teorię Znanieckiego opartą na kulturowych systemach działań i wartości, gdzie działania i wartości społeczne leżą u podstaw systemów społecznych, będących jedną z klas, warunkującą je, lecz nie determinującą. Podobnie poznawcze, religijne, estetyczne, techniczne, ekonomiczne i inne wyodrębniające się systemy kulturowe zachowują względną autonomię wobec systemów społecznych, relacji, ról, grup i szerszych społeczeństw. Znaniecki jako autor pionierskiego dzieła *Współczesne narody* torował także drogę do analiz społeczeństwa kultury światowej¹⁹.

Krytyka mitu integracji kulturowej kieruje się przeciw koncepcji wspólnoty kulturowej jako zintegrowanej całości społeczno-kulturowej, co ozna-

¹⁶ M.S. Archer, *Culture and Agency. The Place of Culture in Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, s. 1–21.

¹⁷ Taż, *Social morphogenesis and the prospects of morphogenic society*, w: Taż (red.), *Social Morphogenesis*, Springer, Dordecht 2013, s. 7.

¹⁸ J.C. Alexander, *Znaczenia społeczne. Studia z socjologii kulturowej*, tłum. S. Burdziej, J. Gądecki, Nomos, Kraków 2010, s. 101.

¹⁹ F. Znaniecki, *Współczesne narody*, tłum. Z. Dulczewski, PWN, Warszawa 1990, s. 40; E. Hałas, *Towards the World Culture Society. Florian Znanieckis Culturalism*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2010.

czaloby zintegrowanie wspólnej wiedzy i wspólnego działania²⁰. Posługiwanie się tymi samymi modelami myślenia o rzeczywistości, które są jednocześnie modelami działania tworzącymi jedną całość, obecne jest w tradycji badania kultury od klasycznych prac Emile'a Durkheima po dzieła Clifforda Geerta i innych. Tymczasem, jak twierdzi Archer, kulturowe porządki znaczeń i porządek praktyk, interakcji i relacji społecznych niekiedy tylko stanowią całość. Nawiązując do Karla R. Poppera, wykazuje, że w porządku wiedzy kulturowej mamy do czynienia z relacjami logicznymi między ideami, a w porządku społeczno-kulturowym zaś oddziaływania i stosunki pomiędzy jednostkami i zbiorowościami charakteryzują relacje przyczynowe. Analityczne rozłączenie tych porządków i badanie ich wzajemnych relacji umożliwia poznanie społecznej dynamiki kultury. Trzeba ponownie podkreślić, że nie wszystkie teorie, w tym teoria Znanieckiego, powielały mit integracji kulturowej. Margaret Archer, krytykując mit integracji kulturowej, słusznie zwraca uwagę na pomieszanie porządku ideacyjnego, a więc znaczeń porządkujących chaos doświadczeń z porządkiem działań społecznych. Mit integracji kulturowej nie pozwalał dostrzec niespójności systemów ideacyjnych. Za Ernestem Gellnerem Archer wskazuje, że możliwe jest panowanie niespójnych, niejasnych czy wręcz absurdalnych doktryn. Ten porządek ideacyjny może rozwijać się względnie niezależnie czy też autonomicznie wobec sfery społecznych relacji i organizacji. Podobnie też porządek społeczny nie musi polegać na konformizmie wobec panujących modeli etosu, a nawet praktyka nie musi wynikać z jakiegoś symbolicznego uniwersum dyskursu, kiedy ma charakter habitualny.

Krytyka mitu integracji kulturowej wymierzona została przez Archer przeciwko dwóm głównym wariantom teoretycznym, które go podtrzymywały i utrzymywały w naukach społecznych. Z jednej strony przyczyniał się do tego funkcjonalizm, z drugiej zaś marksizm. Funkcjoniści przekonywali o istnieniu i konieczności odgórnego scalania kultury i społeczeństwa, a więc sterowania przez ideacyjny system kulturowy integracją społeczno-kulturową. W przypadku marksizmu natomiast zachodzi scalenie oddolne, a więc system społeczny pochłania system kulturowy, który jest tylko ideologiczną nadbudową klasowych struktur społecznej dominacji.

Analityczny dualizm systemu kulturowego i systemu społeczno-kulturowego nie polega na założeniu, że są to jakieś ontologicznie odrębne sfery. Chodzi o to, że system kulturowy nie jest spójnym symbolicznym uniwersum, a społeczeństwo nie podlega koherentnemu wzorowi jednolitego etosu, przyswojonego w procesie socjalizacji. Jeśli bierze się pod uwagę przede wszystkim to, że w jednym i w drugim przypadku mamy do czynienia z ich intelligibilnością, a więc że wszystko w tych systemach może być przez kogoś rozumiane, to w tym sensie tworzą one razem kulturę w szerszym jej znaczeniu.

²⁰ M.S. Archer, *Culture and Agency...*, s. 18.

Istotne jest wypracowanie koncepcji, które umożliwiają analizę procesów zmian, przywracając sprawczość podmiotom życia społecznego, tak indywidualnym, jak i zbiorowym. Analityczny dualizm, w przeciwieństwie do mitu integracji kulturowej, pozwala uwzględniać kulturowe uwarunkowania interakcji i relacji społeczno-kulturowych, które z kolei generują zmiany w kulturowym systemie. Ideacyjny system kulturowy oraz relacje i interakcje społeczno-kulturowe nie są już rozpatrywane jako zintegrowana całość i na każdym z tych poziomów procesy mogą przebiegać niezależnie. Relacje między elementami ideacyjnego systemu kulturowego można rozpatrywać na przykład w terminach synkretyzmu bądź pluralizmu, systematyzacji bądź specjalizacji, natomiast relacje między aktorami społecznymi kształtują pole w kierunku unifikacji bądź rozpadu, reprodukcji bądź partykularyzmu²¹.

Kultura i społeczeństwo – problem relacji

Możliwości odejścia od uproszczonego modelu integracyjnego kultury i społeczeństwa poszukiwano na różne sposoby. Zreferowany wyżej główny zarys teorii kultury i sprawczości (*culture and agency*) rozwijanej przez Margaret Archer²² jest takiej próby przykładem. Koncepcja wspólnoty kulturowej zakładająca konsensus aksjonormatywny i symboliczne uniwersum legitymizujące jej instytucje przesłania ten istotny wymiar kultury, jaki przejawia się w nieustannych innowacjach i w transformacjach. Pojawia się tu pytanie o kulturową strukturę możliwości zaistnienia zmian, a więc o to, jakie elementy kultury mogą zostać użyte, aby dokonać transformacji. Shmuel Eisenstadt, nawiązując do Victora Turnera, wskazywał na swoistą „liminalność” kulturową, a więc takie symbole, które niosą ze sobą ambiwalentne znaczenia istniejącego porządku. Chodzi o te obszary, które znajdują się pomiędzy konstruktami odnoszącymi się do struktury i konstruktami antystruktury. Prototypem dynamiki zmiany kulturowej pozostają według Eisenstadta heterodoksja wierzeń i sektarianizm, prowadzące do powstawania nowych ruchów religijnych.

Ośrodkiem zainteresowania współczesnych analiz kulturowych nie jest już konsensus wspólnot kulturowych, lecz konflikty o znaczenia i ich interpretacje, które zawsze są jakoś usytuowane, odnoszą się do zróżnicowanych społecznych kontekstów działań i relacji społecznych. Metaforę wspólnoty kulturowej zastępuje często metafora kultury jako „skrzynki z narzędziami”, według popularnego określenia Ann Swidler²³. Pokrewnym, interesującym

²¹ Tamże, s. 270.

²² M.S. Archer, *Social Morphogenesis...*, s. 7.

²³ Zob. A. Swidler, *Culture in action. Symbols and strategies*, „American Sociological Review” 1986, t. 51, nr 2, s. 273–286.

heurystycznie podejściem jest propozycja Wendy Griswold, należąca także do paradygmatu kultury w działaniu²⁴. Nie tylko analitycznie wyodrębnia ona kulturę oraz społeczeństwo, które jest konceptualizowane jako światy społeczne, lecz wprowadza komunikację między uczestnikami świata społecznego i twórcami kultury, umiejscawiając w centrum swego modelu wytwarzane przedmioty kulturowe. W ten sposób wyklucza koncepcję odzwierciedlenia kultury w społeczeństwie czy społeczeństwa w kulturze, a więc konflicji kultury i społeczeństwa, według określenia Archer. Przedmiot kulturowy pojmowany jako podzielane znaczenie ucieleśnione w formie odnosi się zarówno do artefaktów dostępnych w percepcji zmysłowej, jak i idei czy praktyk²⁵. Ceremonia upamiętnienia, projekt ustawy, konwencja międzynarodowa, traktat polityczny, konstytucja mogą być przykładami przedmiotów kulturowych, których znaczenia niosą różne narracje, wokół których mogą formować się rozmaite światy społeczne.

Nawiązując do Wendy Griswold, trzeba by pole nazywane stosunkami międzynarodowymi analizować jako pole relacji władzy, które są kształtowane dzięki zasobom kulturowym²⁶. Sposoby rozumienia pola relacji, ich prawomocności lub nieprawomocności, kryteria oceny czerpane są z istniejących zasobów kulturowych. Relacje te kształtowane są w miarę upływu czasu, stąd wiedza historyczna i pamięć społeczna są zarazem konstruktami kulturowymi i zasobami w kształtowaniu relacji, których narzędziem jest polityka tożsamości²⁷.

Rytuwały i spektakle, w tym związane z komemoracją zwycięstw i klęsk w relacjach międzynarodowych – czy szerzej polityka symboliczna – należą do tych tematów, które ostatnimi czasy pozwoliły szczególnie wyraziście pokazać obecność kultury w polityce. Polityka tożsamości jednak wciąż ciąży ku idei wspólnoty kulturowej. Cytując Wendy Griswold, można powiedzieć, że „Rola kultury w życiu politycznym wykracza daleko poza spektakle władzy i przynależności grupowej”²⁸. Na działanie polityczne można spojrzeć także jak na obiekt kulturowy, o którego interpretację toczy się rywalizacja. W takim ujęciu kultura nie jest czymś danym, lecz polega na procesach tworzenia znaczeń, w których otwarte są różne możliwości, a zastana wiedza kulturowa przetwarzana jest w różny sposób²⁹. Takie podejście, według którego świat-

²⁴ E. Hałas, *Wprowadzenie. Rozumiejąca analiza kulturowa współczesności*, w: W. Griswold, *Socjologia kultury...*, s. 15 i nast.

²⁵ Zob. szerzej: W. Griswold, *Socjologia kultury...*, s. 219–234.

²⁶ Tamże, s. 219.

²⁷ Tamże, s. 225.

²⁸ Tamże, s. 235.

²⁹ H. Johnston, B. Klandermans, *The cultural analysis of social movements*, w: H. Johnston, B. Klandermans (red.), *Social Movements and Culture*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1995, s. 5.

poglądy, narracje, praktyki, symbole i rytuały są wytwarzane i przetwarzane w działaniach społecznych, nazywane jest performatywnym³⁰ i sięga tradycji klasycznych teorii działania społecznego. Jednak, jak wskazują Johnston i Klandermans, nawet wówczas gdy chodzi o zmianę kulturową, jaką chcą osiągnąć ruchy społeczne, wyobrażenie całości społeczno-kulturowej okazuje się nadal trwałe i użyteczne jako idea kultury dominującej z jej kodami, wartościami i instytucjami, które wymagają transformacji³¹.

Mit wspólnoty kulturowej polegający, jak wykazywała Margaret Archer, na jedności „wspólnoty” i „kultury” funkcjonuje nie tylko jako idea integracji kulturowej, a więc ścisłego związku między wizją świata i wzorami działań, lecz także jako koncepcja zbiorowej tożsamości kulturowej, które często idą w parze. Widać to szczególnie dobrze na przykładzie problematyki pamięci zbiorowej³². Fakt, że takie wspólnotowe wyobrażenia panują w świecie społecznym, nie oznacza, że analiza kulturowa ma się do nich ograniczać, a nawet być im podporządkowana. O tym, jak mit wspólnoty kulturowej jest żywotny, świadczą też koncepcje obecne na gruncie dyskursu naukowego, które reprodukują go, wydatnie ograniczając możliwość analizy złożoności świata społeczno-kulturowego. O ile symbolizm, jak było to zaznaczone, jest kluczowy w konstytucji zjawisk życia społecznego, o tyle pierwotne struktury symboliczne kulturowej wspólnoty etnicznej nie mogą służyć jako pryzmat dla analiz współczesnych form życia zbiorowego. Jako przykład posłuży tu jedna ze współcześnie bardziej nośnych koncepcji związanych z problematyką narodu i stosunków międzynarodowych, polegająca na konfacji kultury i społeczeństwa.

Tożsamość europejska – czy istnieje?

Podając problem kulturowego wymiaru integracji europejskiej, Anthony D. Smith stawia pytanie o możliwość zaistnienia tożsamości europejskiej. Formuluje je w sposób, który przesądza o negatywnej odpowiedzi, jaką można uzyskać na gruncie przyjmowanych przezeń założeń etnosymbolizmu. Jak bowiem słusznie stwierdza, nie istnieje mit wspólnego europejskiego pochodzenia ani wspólna pamięć europejska, ani też poczucie wspólnego przeznaczenia europejskich społeczeństw. Smith zakłada istnienie ustalonych kultur narodowych w Europie, których rdzeniem są pierwotne etnie, a więc zintegrowane wspólnoty kulturowe. Mit integracji kulturowej

³⁰ Tamże, s. 6.

³¹ Tamże, s. 4.

³² Zob. szerzej: E. Hałas, *Przeszłość i przyszła teraźniejszość: refleksyjna pamięć kulturowa*, w: E. Hałas (red.), *Kultura jako pamięć. Posttradycyjalne znaczenie przyszłości*, Nomos, Kraków 2012, s. 153–173.

proceeds to the juxtaposition of national cultures to the unity of the European project, which, as it were – as it is worth noting – is served by a discourse of integrative and community. In the weaker version of the ethnosymbolism thesis, there is a homology of symbolic structure of the nation and ethnicity, or the community of ethnicity³³. In the stronger version, as mentioned above, the nation remains the core of the national community, constituting it. In both cases, it is about wholeness, about populations sharing certain cultural attributes, which constitute the basis of their identity, and are perceived as what distinguishes them, both by their own members and by those outside their boundaries. Common rights and obligations of citizens are in relation to ethnicity a new attribute of national communities, but the common name, myth and memory, common culture, own territory and ties of solidarity remain with respect to ethnicity homologous in this ethno-centric approach.

„Kultura” i „tożsamość” używane są często zamiennie nie tylko w odniesieniu do narodu, lecz także Europy³⁴. Mit wspólnoty kulturowej i integracji kulturowej jest więc też wpisany w analizy fenomenu europejskiego i projektu integracji europejskiej. Kultura i tożsamość narodowa, również z jej etnocentryczną matrycą znaczeń opartą na opozycji tożsamości i różnicy, a więc na przeciwstawieniu Innemu, stanowi często układ odniesienia dla pojmowania projektu wspólnej Europy na wzór fenomenu kultury narodowej. Jak zauważa Jan Ifversen, taka koncepcja kultury europejskiej jest obecna w dyskursie Unii Europejskiej. Jeśli pojęcie narodu obejmuje kulturę, terytorium i historię, a więc wspólnotę języka, religii, obyczajów tworzących tradycję, wspólną przeszłość ukazywaną w narracji historycznej i przestrzenne umiejscowienie tej kultury, to największym problemem dla Europy pojmowanej na podobieństwo kultury narodowej jest sama kultura³⁵. Nie należy przy tym pomniejszać problemu wspólnej europejskiej historii ani wspólnego terytorium. Brak obecnie wspólnego europejskiego języka nie jest bez znaczenia, jeśli modelem kultury europejskiej, czy też tożsamości europejskiej pozostawałaby etniczna lub narodowa wspólnota kulturowa. Wartości kultury europejskiej i ich uniwersalność, takie jak wolność, równość, racjonalność, wartość życia wewnętrznego, życia codziennego, samorealizacja³⁶ można jednak przedstawić na gruncie innych przesłanek aniżeli mit integracji kulturowej.

³³ A.D. Smith, *Myths and Memories of the Nation*, Oxford University Press, Oxford 1999, s. 13.

³⁴ J. Ifversen, *Europe and European culture. A conceptual analysis*, „European Societies” 2002, t. 4, nr 1, s. 1–26.

³⁵ Tamże, s. 9.

³⁶ H. Joas, *Kulturowe wartości Europy. Wprowadzenie*, w: H. Joas, K. Wiegandt (red.), *Kulturowe wartości Europy*, tłum. M. Bucholc, M. Kaczmarczyk, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2012, s. 11–33.

Świadectwem tego, jak mit wspólnoty kulturowej blokuje myślenie o procesach kulturowych w przestrzeni międzynarodowej są także rozważania Anthony'ego D. Smitha na temat kultury globalnej, które również opiera na różnicującym, a więc partykularnym pojęciu kultury. Sprawia to, że pytanie o kulturę globalną jest w istocie bezzasadne, oparte na założeniu sprzecznym samym w sobie. Jak więc pisze Smith, „idea »globalnej kultury« jest praktyczną niemożliwością z wyjątkiem terminów międzyplanetarnych”³⁷ – dodać trzeba, na gruncie założeń etnosymbolizmu i mitu integracji kulturowej. Kultura globalna na zasadzie homologii, podobnie jak wspólnoty etniczne i narody czy też problematyczna kultura europejska, aby zaistnieć – według tego punktu widzenia – powinna posiadać trzy istotne komponenty: poczucie ciągłości doświadczeń międzypokoleniowych, wspólną pamięć i poczucie wspólnego przeznaczenia zbiorowości dzielącej te doświadczenia³⁸. Taka globalna tożsamość zbiorowa słusznie wydaje się niemożliwa, ale pojęcie kultury globalnej przy innych – relacjonalnych – założeniach co do sposobu rozumienia kultury pozostaje jak najbardziej zasadne i sensowne. Mit integracji kulturowej i wspólnoty kulturowej nie tylko nie odzwierciedla dynamiki współczesnych procesów kulturowych, lecz także stanowi nawet potencjalne zagrożenie cywilizacyjne, gdyby miał wyrażać „ideał globalnej kultury, która przewyższy wiele kultur narodowych, które dzielą świat”³⁹. Stąd też nie zaprzeczając doniosłości dyskursu na temat kulturowych wartości Europy, ważna jest refleksja Petera Wagnera: „jeśli natomiast tak zwana globalizacja w sensie kulturowym jest walką o to, jak będzie wyglądał świat jutra, powinniśmy uważać Europę za miejsce, z którego może wyjść propozycja stworzenia takiego świata, który krytycznie interpretując swoje doświadczenia, nawiązuje do nich i na nich buduje”⁴⁰.

Mit wspólnoty kulturowej mimo pierwotnej konotacji harmonii i jedności jest konfliktogenny. Jeśli kultura rozumiana jest jako szczególna własność jakiejś wspólnoty, do której ma ona wyłączne prawo i jeśli są to ekskluzywne własności odróżniające jedną wspólnotę od innych, to nieuchronne jest zderzenie kultur czy szok kulturowy. Zygmunt Bauman zauważa, że różnicująca koncepcja kultury upowszechniła się w epoce nowoczesnej wówczas, gdy zapanowało przekonanie o równości ras ludzkich. Ta konstatacja nasuwa pytanie, czy przypadkiem mit wspólnoty kulturowej nie niesie zagrożenia jako możliwy substytut różnic rasowych. Wątpliwe jest zatem, czy – jak twierdzi

³⁷ A.D. Smith, *Towards A Global Culture?*, w: M. Featherstone (red.), *Global Culture...*, s. 171.

³⁸ Tamże, s. 179.

³⁹ Tamże, s. 178.

⁴⁰ P. Wagner, *Czy Europa ma tożsamość kulturową?*, w: H. Joas, K. Wiegandt (red.), *Kulturowe wartości Europy...*, s. 407.

Bauman⁴¹ – różnicująca koncepcja kultury, oparta na micie integracji kulturowej, jest i ma pozostawać nieodzownym składnikiem współczesnego obrazu świata.

Konkluzje

Konstatacja Raymonda Williama odnosząca się do słowa „kultura” w języku angielskim może być rozszerzona na wszystkie inne języki, w których się ono pojawia. Williams stwierdził, że znaczenie tego słowa należy do najbardziej skomplikowanych. Jest ukształtowane historycznie i zmienia się wraz z powstawaniem nowych systemów myślowych. Mimo formy rzeczownikowej w jego etymologii warto wydobyć to, co w *cultus agri* i *cultura animi* odnosiło się do procesu. W niniejszym szkicu podjęta została próba krytyki jednego z mocno zakorzenionych znaczeń terminu kultura, odnoszącego się do jedności sposobu życia, wartości, wierzeń, zwyczajów jakiejś grupy społecznej. Takie holistyczne pojmowanie prowadzące do – jak określiła to Margaret Archer – konflicji kultury i społeczeństwa, w sposób jednostronny narzuca zagadnienie różnic kulturowych, podczas gdy w ponowoczesnym świecie pole znaczeń kulturowych i rozgrywające się w nim konflikty są udziałem wielu różnych wchodzących w interakcje aktorów, w tym nowych, jak transnarodowe ruchy społeczne i globalne media, używających istniejące zasoby kulturowe i tworzących nowe. Kluczowa zatem w polu, które zwykło się nazywać stosunkami międzynarodowymi, pozostaje kultura relacji, globalne relacje władzy, w tym władzy symbolicznej.

⁴¹ Z. Bauman, *Kultura jako praxis*, tłum. J. Konieczny, WN PWN, Warszawa 2012, s. 138.

Polityczny wymiar dziedzictwa kultury

„Własne dziedzictwo znaczy dla nas najwięcej, gdy widzimy, że odziedziczył je ktoś inny” – miał podobno powiedzieć Kenneth Clark, wybitny brytyjski historyk sztuki i dyrektor londyńskiej Galerii Narodowej, na widok obrazów Constable’a wiszących w Yale.

[za Dawidem Lowenthalem¹]

Z perspektywy antropologii kultury o politycznym wykorzystaniu dziedzictwa pisać się nie da, ponieważ takie sformułowanie tematu zakłada, że mogłoby istnieć jakieś dziedzictwo, które byłoby niepolityczne. Tymczasem już sama geneza koncepcji „dziedzictwa kultury” związana jest z jednym z politycznych fundamentów nowoczesności. Za autora idei dziedzictwa kulturowego uchodzi bowiem francuski ksiądz i rewolucjonista Abbé Grégoire², który w czasie rewolucji francuskiej zaproponował, by cenne skarby kultury, stanowiące dotąd własność niewielu uprzywilejowanych i przez niewielu też oglądane, mogły dzięki państwowemu muzeum, powołanemu do życia przez rewolucję, „wszystkimi dostarczać przyjemności: w posągach, obrazach i księgach jest pot ludu – własność ludu zostanie mu zwrócona”³. Zespół „skarbów kultury”, do których zbiorowość zyskuje legitymizowane przez „pot ludu” prawo kosztem własności prywatnej, ten sam Abbé Grégoire określił w 1794 roku jako *un héritage commun*, czyli „wspólne dziedzictwo”⁴. Dziedzictwo zatem od początku istnienia tego pojęcia w sensie „dziedzictwa kultury” miało charakter polityczny, nierozdzielnie łącząc się z kluczowymi dla porządku politycznego kwestiami własności i politycznej wspólnoty.

¹ D. Lowenthal, *The Heritage Crusade and the Spoils of History*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 24.

² D. Gillman, *The Idea of Cultural Heritage*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, s. 84.

³ A. McClellan, *Inventing the Louvre*. University of California Press, Berkeley–Los Angeles 1994, s. 98.

⁴ D. Gillman, *The Idea of...*

Dziedzictwo i tożsamość

Polityczność dziedzictwa wynika z jego immanentnego związku z kategorią tożsamości, kluczową dla różnych polityk, z polityką w sferze kultury na czele. „Pamięci i tożsamości – napisał amerykański historyk Rudy Koshar – nie można traktować jako osadu po relacjach władzy, lecz trzeba w nich widzieć procesy, które zarówno odzwierciedlają te relacje, jak i je wytwarzają w całej ich złożoności i nieokreśloności”⁵. Dziedzictwo, które często uważane bywa za część polityki pamięci, niepolityczne być nie może, ponieważ jego podstawową funkcją jest legitymizacja istniejących współcześnie społeczeństw i społeczności, których członków łączy poczucie wspólnoty. Społeczności takie są bytami politycznymi: poczynając od państw narodowych, poprzez rozmaite grupy mniejszościowe (religijne, etniczne) i lokalne, po wspólnoty oparte na określonych sposobach spędzania czasu wolnego (kibice klubu piłkarskiego, ale też działkowcy czy amatorzy turystyki górskiej), które odgrywają coraz istotniejszą rolę w późnowoczesnej polityce tożsamości. Każda z takich grup wytwarza własną tradycję wynalezioną i konstruuje własne dziedzictwo, do którego jej członkowie odwołują się zarówno przy afirmacji swej przynależności oraz włączaniu w obręb grupy nowych jej członków, jak i w procesie wykluczania jednostek z własnej grupy oraz w sytuacji konfrontacji z innymi tożsamościami.

Na ile tradycja wynaleziona, a wraz z nią dziedzictwo konstruowane są arbitralnie jako wytwory elit, jak uważali Eric Hobsbawm⁶ i Ernest Gellner⁷, pozostaje kwestią otwartą, której wiele miejsca poświęcono przede wszystkim w dyskusji o nacjonalizmie i tożsamości narodowej⁸. Debata ta bez wątpienia sugeruje, że naród należy traktować jako konstrukt społeczny i wspólnotę wyobrażoną, pamiętając jednak, że „autorzy nacjonalistycznych przemówień, konserwatorzy historycznych miejsc zabytkowych i kompozytorzy hymnów nie mają nieograniczonego wyboru, jeśli chodzi o manipulowanie odziedziczonymi z przeszłości wizerunkami kulturowymi, czy o ich wynajdywanie, ponieważ wizerunki te wywierają jednoznaczny wpływ na rzeczywistość [... a] oddźwięk, jaki zyskuje każdy odziedziczony mit, narracja czy tradycja, w ostatecznym rozrachunku zależy od skuteczności ich wielokrotnego odtwarzania”⁹. Zatem z perspektywy antropologicznej dziedzictwo to rodzaj narzędzia, które pozwala uporządkować dostępny materiał kulturowy i dokonać jego selekcji w taki

⁵ R. Koshar, *Germanys Transient Pasts: Preservation and National Memory in the Twentieth Century*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill–London 1995, s. 10.

⁶ E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), *Tradycja wynaleziona*, tłum. M. Godyń, F. Godyń, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008.

⁷ E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, tłum. T. Hołówka, PIW, Warszawa 1991.

⁸ Por. na przykład B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone*, tłum. S. Amsterdamski, Znak–Fundacja im. Stefana Batorego, Warszawa–Kraków 1997; A.D. Smith, *Etniczne źródła narodów*, tłum. M. Głowacka-Grajper, Wydawnictwo UJ, Kraków 2009.

⁹ R. Koshar, *Germanys Transient Pasts...*, s. 8.

sposób, by tożsamość stała się wiarygodna dzięki osadzeniu w konkretnych elementach współczesnej rzeczywistości kulturowej uznawanych za przejawy przeszłości. Irlandzki historyk kultury David Brett, pisząc o osadzeniu abstrakcyjnej idei wspólnoty narodowej w dziedzictwie, zwraca uwagę, że dzięki wyodrębnieniu „dziedzictwa narodowego” w postaci pewnych kategorii rzeczy „naród” zyskuje realność symboliczną i wyobrażeniową. Dlatego też „krytyczne spojrzenie na te kategorie [stanowiące dziedzictwo: tradycje, język, sztukę ludową, zabytki – E.K.] postrzegane jest przez nacjonalistów jako »de-konstytuowanie« czy »dekonstrukcja« samego narodu, który stanowi podstawę ich kulturowej i historycznej pozycji. Nie znaczy to, że tradycje, sztuka ludowa itd. nie są zjawiskami realnie istniejącymi (i oczywiście nie dotyczy to języków), choć czasami bywają »wynalezione« czy sztucznie stworzone. Nie znaczy też, że narody i państwa narodowe nie są rzeczywiste. Uznaje je i stanowi prawo konstytucyjne, definiując narodowość w oparciu o miejsce urodzenia, miejsca urodzenia rodziców itd. Definicje tego rodzaju to przyjęte konwencje prawne spełniające swój określony cel. Znaczą natomiast, że osadzenie idei narodu (czy jakiegokolwiek innej grupy) w jakimś »dziedzictwie« stanowi rodzaj zobowiązania natury egzystencjalnej, które nie wymaga już żadnych innych dowodów poza wykluczeniem obcych. Zasady wykluczenia wpisane są immanentnie w najgłębsze i najbardziej pierwotne pokłady wyobrażonej kategorii”¹⁰.

Jednak w obrębie samej narracji narodowej, jak pisze australijska badaczka Laurajane Smith, „dyskurs dziedzictwa otwarcie propaguje doświadczenia i wartości elit społecznych. Powoduje to wyobcowanie całego szeregu innych doświadczeń społecznych i kulturowych; nieprzypadkowo więc zaliczane do obszaru dziedzictwa zjawiska krytykowano za pomijanie kobiet, nieuwzględnianie wielu różnych grup etnicznych i społeczności lokalnych, ludów rdzennych oraz dziejów robotników”¹¹. Nie powinno się też zapominać o relacyjności i przygodności, które są częścią procesu konstruowania tożsamości, również w wypadku wspólnot nowoczesnych; a także o tym, że stanowiące dziedzictwo narodowe rzeczy o znaczeniu symbolicznym – w tym zabytki – mogą mieć bardzo różne znaczenie dla poszczególnych grup społecznych tworzących naród, nie mówiąc o jednostkach. „Wspólne posiadanie symboli – pisał brytyjski antropolog Anthony Cohen w książce *The Symbolic Construction of Community*, analizującej oparte na symbolach wspólnoty – bywa tak silnym odczuciem, że [członkom wspólnoty – E.K.] nie przeszkadza to, że przypisują symbolom znaczenia zgoła odmienne niż te, które łączą z nimi inni członkowie tej samej wspólnoty, lub nie uświadamiają sobie tego faktu”¹².

¹⁰ D. Brett, *The Construction of Heritage*, Cork University Press, Cork 1996, s. 156.

¹¹ L. Smith, *Uses of Heritage*, Routledge, London–New York 2006, s. 30.

¹² A. Cohen, *The Symbolic Construction of Community*, Routledge, London–New York 1985, s. 21.

Oprócz tego, jak zwraca uwagę estońska etnologka Kristin Kuutma, specjalistka w zakresie ochrony dziedzictwa niematerialnego, „relacja między wspólnotą a dziedzictwem nie zawsze bywa bezbolesna. Społeczności nie są homogeniczne, nie jest też homogeniczne ich dziedzictwo; zdarzają się rozbieżności, a dziedzictwo bywa kością niezgody”¹³. Tożsamościowy potencjał dziedzictwa nadaje mu więc walor polityczny, istotny zarówno z perspektywy wewnętrznej polityki legitymizowanej przez konkretne dziedzictwo społeczności, jak i w relacjach pomiędzy posiadającymi byt polityczny społecznościami.

Zabytek, czyli złudzenie niepolityczności

Drugim istotnym powodem, dla którego trudno z perspektywy antropologicznej rozpatrywać możliwość istnienia dziedzictwa poza politycznością, jest ukształtowany historycznie w kulturze Zachodu zespół praktyk kulturowych, w tym dyskursywnych, które doprowadziły do wyodrębnienia w kategorię „dziedzictwa” rzeczy uznanych za wartościowe ze względu na swą dawność oraz cechy estetyczne, takie jak monumentalizm i malowniczość. Kategorie, takie jak „zabytek” i „dziedzictwo” powstały w nowożytnej Europie, a ich historyczną genezę oraz kształtowane w praktykach społecznych znaczenia opisywała między innymi francuska badaczka Françoise Choay¹⁴. Jednak, jak stało się z większością kluczowych dla nowoczesnego Zachodu kategorii, wraz z jego kolonialną i kulturową ekspansją zaczęto je uważać za uniwersalne. Przekonanie o uniwersalnej wartości zabytków szło w parze z praktykami mającymi na celu ich zachowanie i ochronę, które uległy profesjonalizacji pod koniec XIX wieku. O społecznym znaczeniu praktyk związanych z zabytkami na początku XX wieku świadczy dobitnie to, że austriacki historyk sztuki Alois Riegl nazwał je w 1903 roku kultem zabytków¹⁵, a jego młodszy kolega po fachu Max Dvořák, generalny konserwator CK Centralnej Komisji Opieki nad Dziełami Sztuki i Pomnikami Historycznymi, opublikował w 1916 roku dziełko zatytułowane *Katechizm opieki nad zabytkami*¹⁶. Zastosowanie w obu wypadkach terminów religijnych nie było oczywiście przypadkowe i odzwierciedlało niezwykłą wagę, jaką przykładano do wartości zabytków.

¹³ K. Kuutma, *Between Arbitration and Engineering: Concepts and Contingencies in the Shaping of Heritage Regimes*, w: R. Bendix, A. Eggert, A. Peselmann (red.), *Heritage Regimes and the State*, Universitätsverlag Göttingen, Göttingen 2012, s. 27.

¹⁴ F. Choay, *The Invention of the Historic Monument*, tłum. L.M. O’Connell, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

¹⁵ A. Riegl, *Nowoczesny kult zabytków. Jego istota i powstanie*, tłum. R. Kasperowicz, w: P. Kosiewski, J. Krawczyk (red.), *Zabytek i historia*, Oficyna Wydawnicza „Mówią Wieki”, Warszawa 2002, s. 191–202.

¹⁶ M. Dvořák, *Katechizm opieki nad zabytkami*, tłum. R. Kasperowicz, w: P. Kosiewski, J. Krawczyk (red.), *Zabytek...*, s. 225–231.

Jednak, jak zwraca uwagę Laurajane Smith w książce *Uses of Heritage*¹⁷, profesjonalny dyskurs na temat dziedzictwa i zabytków jest tak skonstruowany, by nie tyle ukryć rolę, jaką odgrywa ono w legitymizacji nowoczesnych tożsamości w ogóle, ile tę, którą pełni w uprawomocnieniu przewagi konkretnej (zachodniej) tożsamości kulturowej nad innymi. Smith chodzi tutaj o zespół praktyk dyskursywnych, które wykształciły się na Zachodzie wraz z rozwojem kategorii „zabytku” i „dziedzictwa”, określane przez nią mianem „usankcjonowanego dyskursu dziedzictwa” (*authorized heritage discourse*). Dyskurs ten, który stanowi jej zdaniem podstawę współczesnej sprofesjonalizowanej ochrony dziedzictwa, „przyznając uprzywilejowaną pozycję immanentnym dla dziedzictwa wartościom estetycznym i naukowym oraz jego fizycznej postaci, maskuje w istocie realny wymiar kulturowego i politycznego działania tego procesu, jakim jest dziedzictwo”¹⁸. Chodzi o to, że konstruowane w obrębie usankcjonowanego dyskursu dziedzictwa wartości, w imię których dziedzictwo jest chronione, przedstawiane są przez ten dyskurs jako immanentnie zawarte w samym dziedzictwie i określające jego istotę. „Techniczny proces zarządzania [dziedzictwem – E.K.] i jego konserwacji, określane przez usankcjonowany dyskurs o dziedzictwie i ujęty w jego ramy, sam jest procesem kulturowym, który tworzy wartość i znaczenie. [...] zarządzanie dziedzictwem i jego konserwacja to nie tylko zarządzanie samą tkanką. Obejmuje ono także regulowanie kulturowych i społecznych znaczeń oraz »zarządzanie« wartościami”¹⁹. W ten sposób Smith pokazuje, że to, co za ekspertami nazywamy zabytkiem dziedzictwa, jest następstwem dyskursywnych praktyk historyka, historyka sztuki czy archeologa, a nie ich przyczyną. Dziedzictwo jest materializacją zachodniego stosunku do przeszłości, a nie jej świadectwem, choć jako świadectwo przeszłości jest w obrębie usankcjonowanego dyskursu o dziedzictwie konstruowane. Zdaniem Smith, pozostawiony bez refleksji czy krytycznego komentarza etnocentryzm aspirujących do uniwersalizmu kategorii „dziedzictwa” czy „zabytku”, na których opierają się dokumenty narodowych i międzynarodowych organizacji eksperckich (między innymi ICOMOS) oraz UNESCO sprawia, że „społecznie skonstruowane, nowoczesne wartości dziedzictwa (historyczna i estetyczna) ulegają naturalizacji, a zamaskowana zostaje rola jego tożsamościowych aspektów w ustalaniu i podtrzymywaniu stosunków władzy. W ten sposób dziedzictwo staje się też formą kontroli społecznej”²⁰.

Wpisanie zabytku na listę światowego dziedzictwa daje potężne narzędzie polityczne, ponieważ automatycznie uruchamia potencjał wspomnianej kontroli społecznej. Kontroli działającej zarówno w sytuacji, gdy obiekt znajduje

¹⁷ Smith L., *Uses...*

¹⁸ Tamże, s. 87.

¹⁹ Tamże, s. 88.

²⁰ Tamże, s. 52.

się na terenie państwa narodowego, które legitymizuje się jako wspólnota za pomocą dziedzictwa określanego wedle usankcjonowanego dyskursu dziedzictwa, jak i wówczas, gdy obiekt poddany został patrymonializacji przez usankcjonowany dyskurs dziedzictwa, lecz państwo narodowe, na terenie którego się znajduje, wcale go za swoje dziedzictwo nie uważa. Przykładem działania dziedzictwa jako mechanizmu kontroli społecznej w pierwszej z wymienionych sytuacji może być umieszczenie przez UNESCO katedry w Kolonii (uznanej za składnik światowego dziedzictwa w 1996 roku) na liście zagrożonego dziedzictwa (tak zwana czerwona lista) w roku 2004. Spowodowało ono całkowitą rezygnację lokalnych władz z projektu nowych inwestycji architektoniczno-urbanistycznych wzdłuż Renu, a w konsekwencji katedra w 2006 roku została z „czerwonej listy” usunięta²¹. Natomiast przykładem sytuacji, gdy państwo narodowe legitymizujące się w oparciu o niezachodni system wartości ma na swoim terenie obiekty usankcjonowane dyskursem dziedzictwa jako zabytki, może być konflikt związany ze zniszczeniem posągów Buddy w Bamiyanie w 2001 roku. Ich patrymonializacja okazała się narzędziem kontroli społecznej, które talibańskie władze Afganistanu zdecydowały się zakwestionować. Zniszczenie posągów wynikało nie tylko z dyktowanego religijnym zapalem ikonoklazmu afgańskich muzułmanów, ale także z chęci podważenia uniwersalistycznych zapędów zachodniej tożsamości, konstruowanej na podstawie tego, co Alois Riegl nazwał kultem zabytków²². Talibowie chcieli w ten sposób zakwestionować używanie dziedzictwa jako jednego z narzędzi kontroli społecznej Zachodu nad ich krajem i podważając jednocześnie samą instytucję dziedzictwa, podważyć hegemonię Zachodu. W odpowiedzi na zniszczenie dwóch kolosalnych posągów w 2003 roku UNESCO wpisało dolinę Bamiyanu na listę zagrożonego dziedzictwa.

W związku z tak złożoną sytuacją, w której dziedzictwo zarówno legitymizuje różne nowoczesne tożsamości, jak i (w postaci zabytków) uprawomocnia przewagę jednej z nich (zachodniej) nad innymi, zabytek dziedzictwa zawsze uwikłany jest w politykę na dwóch poziomach: mikro i makro. Ze względu na akademicki status dyscyplin, takich jak historia i konserwacja, a także historia sztuki, archeologia i etnografia, oraz sposobów, dzięki którym legitymizują one swe roszczenia do prawdy za pomocą procedur naukowych i instytucji publicznych, sankcjonowanie „zabytku dziedzictwa” odbywa się na dwóch poziomach i na podstawie dwóch powiązanych ze sobą, lecz odrębnych zespołów wartości. Jeden odnosi się do legitymizacji (lub zakwestionowania)

²¹ R. Bendix, *Heritage between economy and politics*, w: L. Smith, N. Akagawa (red.), *Intangible Heritage*, Routledge, London–New York 2009, s. 261.

²² Świadczyć może o tym wypowiedź szefa biura prasowego afgańskiego ministerstwa spraw zagranicznych Faziza Ahmeda Faziza: „Byliśmy bardzo rozczarowani tym, że społeczności międzynarodowej nie obchodzi ludzkie cierpienie, ale wszyscy podnoszą głos, gdy chodzi o kamienne posągi Buddy”, D. Gillman, *The Idea of...*, s. 10.

tożsamości związanej z panującym porządkiem politycznym (ustrojowym, narodowym), podczas gdy drugi to legitymizacja samego obiektu jako zabytku przez przypisanie mu wartości historycznych i estetycznych. Ten drugi proces ma charakter metalegitymizacji, którą zapewniają eksperci. Polityka kolejnych systemów władzy i ekip rządzących oraz będące jej konsekwencją rozwiązania materialne i instytucjonalne dotyczące statusu, formy fizycznej, a czasem nawet samego istnienia konkretnej formy dziedzictwa – także w pamięci społecznej – to skala makro. Natomiast uwikłanie zabytku w skali mikro jest wynikiem dyskursu i praktyk eksperckich; można je uchwycić, poddając analizie dyskurs i praktyki konserwatorów, historyków, historyków sztuki, a także archeologów i etnografów wypowiadających się w konkretnych sytuacjach. To właśnie polityka w skali mikro, która przypisuje rzeczom wartość historyczną i estetyczną, legitymizuje ich wartość jako zabytków dziedzictwa²³. Profesjonaliści od ochrony zabytków czują się zatem równocześnie członkami dwóch wspólnot: wspólnoty narodowej oraz kosmopolitycznej wspólnoty ekspertów. Czasami zdarza się, że ich lojalność wobec wspólnoty narodowej nie daje się pogodzić z lojalnością wobec wspólnoty eksperckiej, lub odwrotnie, a decyzje podejmowane w takiej sytuacji muszą być z gruntu polityczne. Dzieje się tak zarówno w sytuacji konfliktu między państwami narodowymi, któremu towarzyszy niszczenie i grabież dóbr kultury przeciwnika, jak i wówczas, gdy w grę wchodzi los zabytków wywiezionych z miejsca pochodzenia legalnie, lecz przy innym niż współczesny porządku politycznym.

Dziedzictwo jako stosunek do przeszłości

Tożsamościowy potencjał dziedzictwa zasadza się na właściwym nowoczesności sposobie konstruowania dawności i przeszłości jako wartościowych. Nowoczesność, rozumiana jako formacja kulturowa, odkrywa wartość przeszłości, ponieważ nowoczesna świadomość łączy się z poczuciem straty. Interpretujący nowoczesny stosunek do przeszłości filozofowie zwracali uwagę na rolę naukowej historii w tym procesie. Poczucie straty wynika z uhistorycznienia rzeczywistości, z „wyłonienia się historii jako wiedzy i jako sposobu istnienia empiryczności”²⁴. Historyczność jako sposób istnienia oznacza przygodność i skończoność człowieka, który zostaje „ogółocony z historii” rozumianej jako przeszłość – zostaje mu tylko historia jako nauka, historia historyków, w której „przeszłość jest obcym krajem”, a „natura nie mówi już o stworzeniu czy końcu

²³ Szerzej na ten temat w: E. Klekot, *Constructing a „monument of national history and culture” in Poland: the case of the Royal Castle in Warsaw*, „International Journal of Heritage Studies” 2012, t. 18, nr 5, september, s. 459–478.

²⁴ M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, tłum. T. Komendant, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 200.

świata, o jego [człowieka – E.K.] zależności i rychłym dniu sądu – mówi tylko o czasie natury [...]. Istota ludzka nie ma już historii, czy może raczej [...] jej był został wpleciony w historie, które nie są wobec niej podrzędne ani z nią tożsame”²⁵. Wedle takiej interpretacji człowiek jest wydziedziczony ze świata i wydziedziczony z przeszłości, bo w ujęciu naukowym stały się one abstrakcją, odległą od ludzkiego doświadczenia, a często z nim wręcz sprzeczną. Nowoczesna świadomość historyczna, która się pojawia wraz z romantyzmem, polega na uznaniu przeszłości za „obcy kraj”, z którego nowoczesność człowieka wyгнаła. Romantyzm stara się więc restaurować to, co dawne: pierwotną niewinność Dzikiego, prostotę wiejskiego życia, chrześcijańskie cnoty średnio-wiecznego rycerza. Widzi w nich bowiem swe dziedzictwo utraconych przez oświecenie wartości oraz potencjalne źródło tożsamości²⁶.

Jedną z konsekwencji pojawienia się nowoczesnej świadomości historycznej był rozwój historii jako nauki, wraz z którym upowszechnił się stosunek do przeszłości określany mianem historyzmu. Romantyczny, antyoświeceniowy bunt w imię przeszłości doprowadził do przeciwstawienia sobie tradycji oraz związanego z nią dziedzictwa i historii rozumianej jako realizacja założeń naukowego historyzmu. Konflikt między racjonalną historycznością a emocjonalnie nacechowanym dziedzictwem uczynił tematem swych rozważań brytyjski uczonego amerykańskiego pochodzenia David Lowenthal, który określa historię i dziedzictwo mianem „dwóch dróg wiodących ku przeszłości”²⁷. Jak pisze, dziedzictwo „zaświadcza o naszej tożsamości i potwierdza naszą wartość. [...] przekazuje jedyny prawdziwy mit o pochodzeniu i trwaniu, nadając grupie wybrańców prestiż i wspólne cele”²⁸. Jednak dla Lowenthala dziedzictwo to bękarcin brat historii: podczas gdy historia jest jego zdaniem dążeniem do „szlachetnego celu”, którym jest „skrupulatna obiektywność” przedstawienia przeszłości, to dziedzictwo winne jest zniekształcenia historii i na tym wręcz polega jego funkcja²⁹. Bez tego zniekształcenia nie mogłoby ono bowiem pełnić swych legitymizacyjnych funkcji. Przeszłość przetworzona w dziedzictwo traci historyczną chronologię i miesza epoki, nie zwracając uwagi na ciągłość czy kontekst, zyskując w ten sposób charakter mitu. I choć zdaniem Lowenthala szlachetne dążenia historii są z góry skazane na przegraną (Lowenthal jest na przykład świadom jej zaangażowania w „szerzenie patriotyzmu”), to „obiektywność pozostaje – jego zdaniem – świętym Graalem nawet dla najbardziej zaangażowanego historyka”³⁰. Starając się pokazać radykalną odmienność

²⁵ Tamże, s. 331.

²⁶ Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. Bogdan Baran, Inter Esse, Kraków 1993, s. 262.

²⁷ D. Lowenthal, *The Heritage...*, s. 106.

²⁸ Tamże, s. 122 i 128.

²⁹ Tamże, s. 106.

³⁰ Tamże, s. 109.

dziedzictwa od historii, Lowenthal wskazuje, że choć i jedno, i drugie odnosi się do przeszłości, to łączą się one z zupełnie odmienną wobec niej postawą. „Historię różni od dziedzictwa nie to, że jak się powszechnie sądzi, *mówi* ona prawdę, lecz że *próbuje* ją mówić, choć ma świadomość, że prawda jest jak kameleon, a jej kronikarze to ludzie ułomni. Najważniejsza różnica między historią a dziedzictwem polega na tym, że prawda dziedzictwa angażuje nas w jakąś terażniejszą wiarę; prawda w historii jest skazanym na błędy wysiłkiem zrozumienia przeszłości w jej własnych kategoriach”³¹. Historia to zatem przeszłość historycyzmu, wobec której największym błędem jest anachronizm, czyli stosowanie współczesnych kategorii do jej poznawania; to przeszłość, która jest „obcym krajem”; dziedzictwo zaś to kolonizator przeszłości, który traktuje „obcy kraj” instrumentalnie i wykorzystuje do własnych celów.

W interpretacji Lowenthala najistotniejsza nie wydaje się jednak wcale nowoczesna dychotomia historii i dziedzictwa oraz konflikt o właściwy stosunek do przeszłości, lecz intuicja, że dziedzictwo nie tyle jest zbiorem rzeczy (zabytków), ile stosunkiem do nich; że dziedzictwo to postawa wobec przeszłości (zdaniem Lowenthala niewłaściwa). I faktycznie, o ile w dokumentach i aktach prawnych dotyczących dziedzictwa – przede wszystkim jego ochrony i różnorodności – zdecydowanie przeważa rozumienie go jako zbioru rzeczy, o tyle w naukach humanistycznych i społecznych na plan pierwszy wysuwają się ujęcia teoretyczne, w których dziedzictwo rozumiane jest jako rodzaj praktyki społecznej czy kulturowej³². „Dziedzictwo wcale nie dotyczy głównie *przeszłości*, lecz naszego stosunku do *teraźniejszości* i *przyszłości* – pisze w książce omawiającej krytyczne podejścia do dziedzictwa brytyjski badacz Rodney Harrison. – Dziedzictwo nie jest biernym procesem konserwacji tego, co ocalało z przeszłości, lecz czynnym działaniem polegającym na zebraniu razem szeregu obiektów, miejsc i praktyk, wybranych przez nas, by stanowiły zwierciadło dla terażniejszości, bo łączymy je z konkretnym zestawem wartości, które pragniemy zabrać ze sobą w przyszłość”³³. Antropologicznie można więc rozumieć dziedzictwo jako odrębny od historii, lecz także właściwy nowoczesności stosunek do przeszłości. Taki, który właśnie w odróżnieniu od

³¹ Tamże, s. 119.

³² Por. na przykład D. Brett, *The Construction...*; F. Choay, *The Invention...*; L. Smith, *Uses...*

³³ R. Harrison, *Heritage: Critical Approaches*, Routledge, London–New York 2013, s. 4, podkreślenia oryginału. Por. na przykład programowy artykuł Jana Tokarzewskiego-Karaszewicza z 1917 roku nosił tytuł *Ochrona zabytków – praca dla jutra*. Autor, argumentując za potrzebą stworzenia inwentarza zabytków uznawanych za polskie dziedzictwo, pisał: „Dlatego też INWENTARYZACJA ZABYTEKÓW, pomijając już jej ścisłą dla historii sztuki doniosłość, może mieć prawdziwe [...] historyczno-polityczne znaczenie, szeroko zakreślone i rzucone w tą nieznaną PRZYSZŁOŚĆ kraju i zamieszkujących go narodów”, za: E. Manikowska, *Wielka wojna i zabytki*, w: E. Manikowska, P. Jamski (red.), *Polskie dziedzictwo kulturowe u progu niepodległości*, MKiDN, IS PAN, Warszawa 2010, s. 34.

historii przywraca zerwane przez historyzm poczucie ciągłości między przeszłością a terażniejszością.

Wojna i zabytki

Cytowany już amerykański historyk Rudy Koshar, zwracając uwagę na nierozzerwalny związek narodu i nowoczesności, uznał naród nie tyle za „wspólnotę wyobrażoną”, ile „niezwykle niebezpieczną i pełną przemocy drogę ku nowoczesności, która jednak odniosła ogromny sukces”³⁴. Przemoc jest w tym ujęciu wpisana w samo przedsięwzięcie narodu, a w związku z tym także w koncept dziedzictwa legitymizującego tę „drogę ku nowoczesności”. Trzymając się metafory Koshara, można powiedzieć, że z jednej strony obecna jest ona wewnątrz społeczności wkraczającej na tę drogę, wpisana w tworzące ją relacje władzy za pomocą mechanizmów selekcji, dzięki którym konstruowana jest narracja narodowa. Mechanizmy te, zdaniem Laurajane Smith, powodują wykluczenie z narracji całego szeregu doświadczeń społecznych i kulturowych obecnych w takiej społeczności: kobiet, klas podporządkowanych, jak robotnicy czy chłopci, wielu różnych grup etnicznych, społeczności lokalnych czy ludów rdzennych³⁵.

Z drugiej strony przemoc w sferze dziedzictwa obecna jest też na styku różnych społeczności, które wkroczyły na narodową drogę ku nowoczesności. Ta obecność od czasów pierwszej wojny światowej ma charakter o wiele bardziej spektakularny i jednoznacznie polityczny, a w czasie drugiej wojny światowej została przez Rafała Lemkina powiązana wprost z ludobójstwem³⁶. W czasie pierwszej wojny światowej po raz pierwszy podczas konfliktu państw narodowych zniszczenie obiektu zabytkowego (katedry w Reims) stało się narzędziem walki politycznej, ponieważ niszczenie dziedzictwa zostało utożsamione z niszczeniem narodu. Wynikało to z przemian, jakie dokonały się w ciągu XIX wieku w sferze praktyk społecznych związanych z tym, co uznawano za przejawy przeszłości oraz rozwojem kultu zabytków, o którym już była mowa. Retoryka francuskiej publicystyki i dyplomacji uczyniła ze zniszczenia katedry zamach na narodowego ducha Francji (którego katedra miała być emanacją) i wyrażane przez tego ducha wartości. W opracowaniach historyków dotyczących pierwszej wojny i zabytków pojawia się też opinia, że bombardowania francuskich zabytków odgrywały tak wielką rolę w świadomości społecznej także dlatego, „że na informacje o jeńcach wojennych, kosztach

³⁴ R. Koshar, *Germanys Transient Pasts...* s. 9.

³⁵ Por. L. Smith, *Uses...*, s. 30.

³⁶ H. Schreiber, *Cultural genocide – ludobójstwo kulturowe – kulturobójstwo: niedokończony czy odrzucony projekt prawa międzynarodowego?*, w: H. Schreiber, G. Michałowska (red.), *Kultura w stosunkach międzynarodowych*, t. 1: *Zwrot kulturowy*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2013, s. 252–274.

prowadzonych walk itp. nałożona była we Francji cenzura, stąd ich miejsce w antyniemieckiej propagandzie zajęły opisy strat w dziedzictwie kulturowym narodu³⁷. Niezależnie jednak od bardziej lub mniej pragmatycznych przyczyn, pierwsza wojna światowa niemal od początku (zbombardowanie katedry w Reims miało miejsce w 1914 roku) stała się także „walką na zabytki”, w której niszczenie obiektów zabytkowych na linii frontu z powodów strategicznych obie strony przedstawiały jako barbarzyństwo przeciwnika i jego działanie z premedytacją wymierzone w historyczne dziedzictwo wrogiego narodu³⁸. Podkreślanie troski o zabytki jako przejawu cywilizacji, które stanowiło istotny element propagandy wojennej z czasów pierwszej wojny, wskazuje, jak ważną składową potocznej świadomości europejskiego Zachodu był już wówczas ekspercki dyskurs o zabytkach i ich wartości. Na terenie Rzeczypospolitej Polskiej oraz innych państw narodowych, które uzyskały niepodległość lub zmieniły granice na skutek pierwszej wojny, „walka na zabytki” nie skończyła się wraz z jej końcem. Pomimo że troska o zabytki świadczyć miała o cywilizacji narodu, to rachunki krzywd wyrównywano także kosztem zabytków przeciwnika, co w przypadku Polski oznaczało politykę polonizacji krajobrazu kulturowego, czyli usuwanie budowli przypominających obce panowanie (na przykład rozbiórkę lub przebudowę cerkwi)³⁹.

W sytuacji konfliktu wybór lojalności wobec wspólnoty narodowej czy wspólnoty ekspertów stał się bardzo istotnym elementem politycznej świadomości i tożsamości profesjonalistów zajmujących się ochroną zabytków. Druga wojna światowa dostarczyła wielu tego rodzaju przykładów: przejawem lojalności ekspertów niemieckich wobec własnej wspólnoty narodowej, a nie wobec kosmopolitycznej wspólnoty ekspertów strzegącej wartości każdego zabytku, niezależnie od jego przynależności narodowej, był sposób potraktowania zbiorów oraz wyposażenia Zamku Królewskiego w Warszawie i ich selekcja pod kątem wywozu do Rzeszy dokonana przez Dagoberta Freya i Josefa Mühlmanna w listopadzie 1939 roku⁴⁰. Podobnie jednak przejawem takiej lojalności ekspertów polskich wobec własnej wspólnoty narodowej, a nie wobec wartości afirmowanych przez ICOMOS, najważniejszą międzynarodową organizację zrzeszającą profesjonalistów w zakresie konserwacji i ochrony zabytków, była rekonstrukcja tegoż zamku w latach 1971–1982, dokonana pod kierownictwem Jana Zachwatowicza, jednego z sygnatariuszy tak zwanej Karty Weneckiej z 1965 roku, która rekonstrukcji nie wymienia w ogóle wśród dopuszczalnych strategii ochrony zabytków, a restaurację uznaje jedynie w ograniczonym stopniu. Dopiero w 1982 roku ICOMOS przyjął deklarację

³⁷ E. Manikowska, *Wielka wojna...*, s. 24.

³⁸ Tamże, s. 22–28.

³⁹ Tamże, s. 51–54.

⁴⁰ S. Lorenz, *Walka o Zamek. 1939–1980, Zamek Królewski w Warszawie*, Warszawa 1986, s. 17.

dreźnieńską w sprawie rekonstrukcji zabytków zniszczonych w czasie wojny, która *post factum* dała polskim rekonstrukcjom ekspercką legitymizację. Równocześnie jednak lojalność tego samego Zachwatowicza (i innych ekspertów związanych z opcją „konserwatorską”) wobec własnej wspólnoty narodowej przejawiała się działaniami, które poskutkowały zablokowaniem odbudowy zamku w latach pięćdziesiątych XX wieku, gdy podyktowane nową ideologią państwową oczekiwania ówczesnych władz zagroziły jego zdaniem rzetelności rekonstrukcji⁴¹.

Dziedzictwo wspólne i muzeum ziemi ojczystej

Istniejące na terenie Europy państwa narodowe nie są organizmami funkcjonującymi w raz na zawsze ustalonych granicach terytorialnych czy kształcie ustrojowym. Każda zmiana tych granic wiąże się i zawsze wiązała z pytaniami o „przynależność narodową” dziedzictwa, które zmieniło „przynależność państwową”. Przesunięcia granic niemal zawsze łączące się z konfliktem zbrojnym pociągały za sobą łamanie rozmaitych konwencji międzynarodowych, w tym również konwencji haskiej o ochronie dóbr kulturalnych w razie konfliktu zbrojnego z 14 maja 1954 roku⁴². Działania wojenne powodowały i nadal powodują niszczenie i grabież dóbr kultury, w związku z czym podczas konfliktu zbrojnego często zmianie ulega miejsce ich przechowywania, czy to z powodu ewakuacji dokonywanej przez właściciela pragnącego zapobiec grabieży, czy z powodu przewiezienia obiektów przez stronę zawłaszczającą do nowego miejsca przechowywania. W każdym z tych wypadków dobra dziedzictwa kultury zmieniają kontekst funkcjonowania, co nieodwołalnie wpływa na zmianę ich znaczenia symbolicznego (stają się w oczach pierwotnego właściciela „dziedzictwem zagrabionym” lub „dziedzictwem uratowanym przed grabieżą”, a w oczach zawłaszczającego „zdobyczą” albo „dziedzictwem odzyskanym”).

Wytarczanie nowych granic bywa nie tylko skutkiem nowego kształtu terytorialnego państw istniejących przed wybuchem konfliktu, ale też następstwem powstawania nowych państw. W tym wypadku dziedzictwo dawnego „państwa-metropolii” należy określić na nowo z perspektywy wspólnot państwowych powstałych bądź na skutek jej rozpadu (Austro-Węgry, Jugosławia), bądź niezależnienia się jakichś terytoriów od nadal istniejącej metropolii i utworzenia organizmów państwowych (Islandia, dawne republiki radzieckie). W takiej sytuacji nowo powstałe państwa reprezentujące we własnym przekonaniu interesy określonych wspólnot narodowych najczęściej

⁴¹ P. Majewski, *Zamek Królewski – odbudowa niedokonana (1944–1956) i dokonana (1971–1980)*, „Kronika Zamkowa” 2003, nr 43–44, s. 23–28.

⁴² DzU z 1957 r., Nr 46, poz. 212, załącznik.

wysuwają roszczenia pod adresem byłej metropolii, domagając się zwrotu „dziedzictwa zawłaszczonego” i przemieszczonego w czasach podległości. Najbliższym przykładem europejskim, zakończonym repatriacją dziedzictwa do byłej kolonii, było przekazanie Islandii przez Danię w 1971 roku niemal trzech tysięcy średniowiecznych rękopisów wywiezionych z wyspy na początku XVIII wieku⁴³. Z doświadczeń historycznych wynika, że sytuacja rozpadu metropolii prowadzi często do podziału jej dziedzictwa, pociągającego za sobą przemieszczenie jego części z miejsca wytworzenia do centrów nowych organizmów państwowych; w drugiej z opisywanych sytuacji o wiele rzadziej dochodzi do przemieszczeń dóbr dziedzictwa poza obszar metropolii, niezadko sięgającej po argument „dobra zabytków” (często uciekają się do niego dawne metropolie kolonialne). Podejmowanie decyzji politycznych dotyczących dóbr dziedzictwa kultury uwikłane jest w budzący silne emocje problem określenia wspólnoty potencjalnych „dziedziców”. Kłopot polega bowiem na tym, że zdefiniowane w konwencji haskiej „dobra kultury”, stanowiące przedmiot grabieży, aktów świadomego niszczenia, roszczeń, zawłaszczeń i przemieszczeń bardzo często stają się nim właśnie dlatego, że w oczach autorów tych czynów należą do *jakiegoś dziedzictwa*; są to działania jednej wspólnoty wobec drugiej, dokonywane na tym, co stanowi materializację ich symbolicznej legitymizacji.

O ile jednak wątpliwości specjalistów nie budzi zagadnienie restytucji dóbr zagrabionych (za które uznaje się też dobra dziedzictwa kultury „przejmowane” przez zwycięzców tytułem odszkodowania za poniesione straty wojenne: konwencja haska w sposób jednoznaczny nie zezwala na tego rodzaju działania), to kwestia tak zwanej repatriacji „dóbr przemieszczonych” pochodzących z terenów, na których doszło do przesunięcia granic, nadal nie została jednoznacznie rozwiązana⁴⁴. Często jednak wskazuje się na powrót dóbr kultury do miejsca ich wytworzenia bądź długotrwałego przechowywania przed przemieszczeniem jako na najlepsze rozwiązanie, zgodne z duchem idei „Europy Regionów”, która miałaby ułatwić przekraczanie perspektywy narzucanej przez przeważnie centralistycznie nastawione państwa narodowe („dziedzicem” staje się region, a nie naród tworzący państwo). Problematyczne w tego rodzaju rozwiązaniu wydaje się pewne „upodmiotowienie” przestrzeni geograficznej jako „twórcy” dziedzictwa; największą wątpliwość budzi ono tam, gdzie przesunięciu granic towarzyszyły wielkie przemieszczenia ludności – w mniejszym stopniu jest to więc na przykład problem Alzacji, a w większym Śląska, Pomorza, Sudetów czy Galicji. Dziedzictwo kultury bywa też w takiej sytuacji przedmiotem roszczeń obu wspólnot narodowych – tworzącej państwo

⁴³ J. Greenfield, *The Return of Cultural Treasures*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, s. 1–4, 12–41.

⁴⁴ Por. W. Kowalski, *Repatriacja dóbr kultury w sytuacji cesji terytorialnej i rozpadu państw wielonarodowych*, PFSM, Warszawa 1998.

niegdyś obejmujące dany region oraz tworzącej państwo, do którego region aktualnie należy; chodzi wówczas zarówno o dobra znajdujące się poza obszarem wspomnianego regionu na skutek przemieszczeń, jak i o te, które na obszarze swego pochodzenia pozostają.

Z zagadnieniem dziedzictwa przesiedlonych mierzy się od końca drugiej wojny światowej Republika Federalna Niemiec, która wypracowała cały zespół narzędzi prawnych i rozwiązań w sferze polityki kulturalnej służących temu celowi. Polityka ta realizowana jest obecnie głównie za pośrednictwem *Heimatmuseum*, czyli muzeum ziemi ojczystej⁴⁵. Podstawę prawną działania w sferze tego dziedzictwa stanowi paragraf 96 Ustawy o wypędzonych, przyjętej przez parlament Republiki Federalnej Niemiec w roku 1953. Centralną jednostką badawczą zaangażowaną w realizację polityki kulturalnej w zakresie dziedzictwa kulturowego przesiedlonych jest rządowy, finansowany ze środków ministerstwa kultury Instytut Kultury i Historii Niemców w Europie Wschodniej, afiliowany przy Uniwersytecie im. Carla Ossietzky'ego w Oldenburgu. Jak podaje zajmująca się tym zagadnieniem polska muzealniczka i badaczka Magdalena Izabela Sacha, „na swoją działalność Instytut otrzymuje prawie milion euro rocznie. Jednym z ważniejszych zadań Instytutu jest dokumentacja, w tym także digitalizacja rozproszonych po całych Niemczech tzw. zbiorów ojczyźnianych (*Heimatsammlungen*); do tej pory dokumentacji podległo 510 takich kolekcji”⁴⁶. Ochroną dziedzictwa kulturowego Niemców wysiedlonych ze Wschodu zajmuje się przede wszystkim sześć dużych muzeów krajowych⁴⁷, poświęconych poszczególnym regionom, które powstały głównie w latach siedemdziesiątych XX wieku kolekcji zgromadzonych przez ziomkostwa. Środki pochodzące z budżetu centralnego na mocy paragrafu 96 uzupełniane są dzięki instytucji *Patenschaft*, czyli patronatu. Jak podaje Sacha, „w 1978 roku kraj związkowy Bawaria przejął generalny patronat nad nieistniejącymi już na mapie politycznej Prusami Wschodnimi, zobowiązując się do finansowania inicjatyw związanych z tym konkretnym regionem historycznym”⁴⁸. Niemiecka polityka w odniesieniu do dziedzictwa wypędzonych przechodziła kilka etapów, poczynając od opartych na wolontariacie przesiedlonych i człon-

⁴⁵ Tak spolszczyły to nieprzekładalne słowo Eliza Borg i Maria Przybyłowska, tłumaczki opublikowanej w 1978 roku w Hamburgu powieści Siegfrieda Lenza (*Muzeum ziemi ojczystej*, Borussia, Olsztyn 2010).

⁴⁶ M.I. Sacha, „Muzeum jako domovina. Strategie (re-)konstrukcji utraconych ojczyzn prywatnych poprzez ich muzealizację”, referat wygłoszony na I Ogólnopolskim Kongresie Antropologicznym, Warszawa, 23–25 października 2013, maszynopis niepublikowany.

⁴⁷ Są to, jak podaje Sacha, następujące jednostki: Centralne Muzeum Szwabów Naddunajskich w Ulm, Krajowe Muzeum Prus Wschodnich w Lüneburgu, Krajowe Muzeum Pomorza w Gryfii (Greifswald), Muzeum Śląskie w Zgorzelcu (Görlitz), Muzeum Siedmiogrodzkie w Gundelsheim, Krajowe Muzeum Prus Zachodnich w Münster.

⁴⁸ Tamże, s. 4–5.

ków ich rodzin tak zwanych *Heimatstube* w latach pięćdziesiątych, sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, w których zbiorach dominowały osobiste pamiątki i przedmioty codziennego użytku, poprzez profesjonalizację i tworzenie większych jednostek *Heimatismuseum* w latach osiemdziesiątych, w których zaczęto zatrudniać personel posiadający przygotowanie akademickie i uzupełniać zbiory o obiekty sztuki i rzemiosła, po zainicjowany przemianami lat 1989–1990 etap „dobrosąsiedzkich stosunków” z krajami Europy Środkowo-Wschodniej, w którym ziomkowskie *Heimatstube* straciły rację bytu. Zdaniem Sacy, ich zbiory zostaną przekazane do muzeów niemieckich bądź instytucji polskich działających w miastach pochodzenia obiektów, bądź przejęte przez berlińskie Centrum Przeciwno Wypędzeniom⁴⁹.

Bezpośrednio z kwestią dziedzictwa przesiedlonych łączy się kwestia stosunku państwa narodowego do utraconych terytoriów. W sytuacji politycznej PRL wschodnie dziedzictwo przesiedlonych należało wyłącznie do sfery pamięci prywatnej, by od lat siedemdziesiątych stać się częścią nieoficjalnego dyskursu historii „podziemnej”. Polska jako państwo narodowe nie mogła więc do 1989 roku zmierzyć się z kwestią zmiany granic i dziedzictwa przesiedlonych; do dziś zresztą brakuje systemowych rozwiązań w tym zakresie, pomimo działalności muzeów lokalnych i organizacji pozarządowych (na przykład Ośrodek „Karta”). Z antropologicznego punktu widzenia wydaje się, że jednym z problemów jest patrymonializacja wschodnich terenów Drugiej Rzeczypospolitej w całości jako „kresów” i niezwykle silna mitologizacja dyskursu kresowego, który nosi wyraźne cechy kolonialne⁵⁰, podobnie jak część działań podejmowanych w sferze dziedzictwa przez państwa narodowe, jak Litwa, Białoruś czy Ukraina, starające się usunąć materialne ślady podporządkowania byłej metropolii. Traktowanie ziem wschodnich jako „polskiego dziedzictwa kresowego” utrudnia dialog z leżącymi na wschód od Polski państwami narodowymi, a lekceważenie ich perspektywy przejawiające się na przykład w upartym stosowaniu nazwy „kresy” przez polskich historyków w odniesieniu do czasów po upadku Rzeczypospolitej Obojga Narodów także nie ułatwia porozumienia.

Z tej perspektywy interesujące wydaje się, że w stosunkach polsko-ukraińskich⁵¹ eksperci z obu państw odwołują się do pojęcia, które, jak się wydaje, posiada duży potencjał politycznej skuteczności: pojęcia „wspólnego dziedzictwa”. Dziedzictwo jest kategorią legitymizującą wspólnotę, co oznacza,

⁴⁹ Tamże, s. 5.

⁵⁰ Por. J. Sowa, *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Universitas, Kraków 2011.

⁵¹ E. Klekot, *Wspólne dziedzictwo jako symbol*, „Kresy” 2007, nr 69–70 (1–2), s. 164–167; też, *Pojęcie „wspólnoty dziedzictwa” w polsko-ukraińskiej współpracy kulturalnej*, w: M. Kostaszuk-Romanowska, A. Wiczorkiewicz (red.), *Wizje kultury własnej, obcej i wspólnej w sytuacji kontaktu*, Galeria im. Slendzińskich, Białystok 2010, s. 15–23.

że równocześnie działa także wykluczająco: włączając do wspólnoty dziedziców jednych, automatycznie wyklucza z niej tych, którzy nie mają prawa do „wspólnej schedy”. Pojawienie się pojęcia „wspólnego dziedzictwa” oznacza więc tendencję do przekraczania istniejących wykluczeń i tworzenia nowych wspólnot symbolicznych oraz przeformułowania sposobów rozumienia wspólnot już istniejących. „Wspólne dziedzictwo” oznacza z jednej strony osłabienie wykluczającego charakteru obu wspólnot narodowych względem siebie (co w praktyce zawsze zachodzi na obszarach przygranicznych, nie tylko na płaszczyźnie kulturalnej czy demograficznej, lecz także gospodarczej), z drugiej zaś – wspólną odpowiedzialność. Jednak pomimo dążeń do bardziej sformalizowanego ujęcia, przez samych specjalistów zajmujących się różnymi kategoriami zabytków, pojęcie „wspólnego dziedzictwa” rozumiane jest przynajmniej na dwa sposoby: (1) jako dziedzictwo kilku wspólnot współużytkujących pewien obszar lub obiekt, który obecnie znajduje się pod władzą administracyjną jednej z nich (na przykład Polska i Ukraina) oraz (2) jako dziedzictwo większej wspólnoty, obejmującej wspólnoty twórców, dotychczasowych użytkowników i dziedziców obiektu (Europa, ludzkość). Zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku „wspólne dziedzictwo” działa jako kategoria osłabiająca podziały między istniejącymi wspólnotami symbolicznymi i dlatego wydaje się posiadać duży potencjał jako narzędzie polityki dobrego sąsiedztwa, zarówno na poziomie międzynarodowym, jak i wewnątrzpaństwowym (międzyetnicznym).

Nowe konceptualizacje

Spółeczne zróżnicowanie wspólnot legitymizowanych przez dziedzictwo sprawia, że grupy podporządkowane czy mniejszościowe niekoniecznie utożsamiają się z tym, co państwo narodowe określa jako dziedzictwo. Samo już dopuszczenie wielości spojrzeń na przeszłość, nie mówiąc o pluralizacji przeszłości sprawia, że usankcjonowany dyskurs dziedzictwa zaczyna pękać w szwach. Dyskurs, którego ucieleśnieniem jest konwencja z 1972 roku o ochronie światowego dziedzictwa kulturalnego i naturalnego⁵² nie potrafi objąć wielości dziedzictw i argumentując z pozycji immanentnych wartości zabytku, po prostu je odrzuca jako niewystarczająco historyczne lub niewystarczająco estetyczne, by na miano dziedzictwa zasługiwały. Próba zmiany takiego dyskursu dziedzictwa jest uchwalona w 2003 roku Konwencja w sprawie ochrony

⁵² DzU z 1976 r., Nr 32, poz. 190. Poprawne tłumaczenie tytułu konwencji powinno moim zdaniem brzmieć „Konwencja o ochronie światowego dziedzictwa kulturowego i przyrodniczego”. Szerzej o niej i kwestiach terminologicznych por. E. Klekot, *Konwencja o ochronie dziedzictwa niematerialnego: archeologia pojęć*, „Ochrona Zabytków” 2013, nr 1–4, w druku.

niematerialnego dziedzictwa kulturowego⁵³, która obejmuje ochroną nie *zabytek* (jak konwencja z 1972 roku), lecz *tradycję*. Uzasadniając wpisanie na reprezentatywną listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości jakiejś praktyki, należy ją zatem przedstawić jako wyrastającą z kontekstu konkretnej kultury, której przedstawiciele przedstawiają się w procesie patrymonializacji jako jej strażnicy i depozytariusze. Równocześnie jednak – jak pisze szwajcarska etnolożka Regina Bendix – muszą oni przekonać, „że cała ludzkość może skorzystać z wartości tego uwznioślonego [przez patrymonializację – E.K.] elementu kultury czy praktyki kulturowej”⁵⁴.

Polityczność dziedzictwa wynika więc z jednej strony z jego tożsamościowego potencjału, a z drugiej z kształtu dyskursu i praktyk eksperckich, które ten potencjał maskują za pomocą wartości przedstawianych jako uniwersalne, pomimo ich etnocentrycznego (zachodniego) charakteru i historycznej (nowoczesnej) genezy. Dzięki temu tożsamość nosicieli tego właśnie dyskursu i praktyk przedstawiana może być jako uniwersalnie obowiązująca. Jak uważa Laurajane Smith, właśnie w obrębie zachodniego dyskursu o dziedzictwie następuje reifikacja tegoż dziedzictwa i pojawia się jego materialne, statyczne rozumienie. Dziedzictwo rozumiane jest jako rodzaj kolekcji zabytków, a instytucje mające na celu ochronę tak rozumianego dziedzictwa w rodzaju rozmaitych inwentarzy i list (z Listą światowego dziedzictwa na czele) utrwalają takie jego rozumienie. Same listy zaś nie tylko reifikują dziedzictwo, lecz także służą uniwersalizacji wyselekcjonowanych przejawów lokalności. „Listy światowego dziedzictwa – pisze amerykańska antropolożka Barbara Kirshenblatt-Gimblett – powstają na skutek działań polegających na przekształceniu wyselekcjonowanych aspektów dziedzictwa związanego z pochodzeniem (*descent heritage*), które ma charakter lokalny, w ponadlokalne dziedzictwo uzgodnione (*consent heritage*), czyli dziedzictwo ludzkości”⁵⁵. Urzeczowione, wpisane na listę dziedzictwo – czy to materialne, czy niematerialne – staje się potencjalnie towarem, czyli istotnym elementem wymiany gospodarczej. „I choć z perspektywy antropologii kulturowej nominowanie [do listy – E.K.], a zatem materialne zamrożenie *dziedzictwa niematerialnego* czy *pamięci świata* jest niemal absurdalne, to stanowią one przejaw porządku egzystencjalnego późnej nowoczesności – czy też bezradności? – wobec kapitalistycznego popędu, by umiejętnie zagospodarować wszystkie potencjalne zasoby”⁵⁶. Dziedzictwo kulturowe, stając się częścią późnokapitalistycznej gospodarki, ujawnia swój kolejny wymiar polityczny.

⁵³ DzU z 2011 r. poz. 1018.

⁵⁴ R. Bendix, *Heritage...*, s. 258.

⁵⁵ B. Kirshenblatt-Gimblett, *World heritage and cultural economics*, w: I. Karp i in. (red.), *Museum Frictions: Public Cultures/Global Transformations*, Duke University Press, Durham, NC 2006, s. 170.

⁵⁶ R. Bendix, *Heritage...*, s. 265.

Pułapki bezpieczeństwa kulturowego

Badając bezpieczeństwo *sensu largo* i bezpieczeństwo kulturowe *sensu stricto*, konieczne jest udzielenie odpowiedzi na pytania: Czym jest bezpieczeństwo kulturowe?; Kto jest podmiotem bezpieczeństwa kulturowego?; Co jest przedmiotem tego bezpieczeństwa?; Jak je zapewnić?¹. Jak się okazuje próba jednoznacznej odpowiedzi na te pozornie proste pytania wcale nie jest łatwa. Na badacza czyhają liczne pułapki, wynikające z wieloznaczności samych przedmiotów badań, jakimi są kultura i bezpieczeństwo. Założenia niniejszego artykułu są następujące: po pierwsze, bezpieczeństwo kulturowe jest częścią bezpieczeństwa ogólnego państw, ale niekonieczne wszystkich jego mieszkańców, po drugie, brak zagrożeń kulturowych dla państwa nie oznacza, że takich zagrożeń nie odczuwają jego mieszkańcy, po trzecie, percepcja bezpieczeństwa kulturowego zmienia się w czasie i zależy od kontekstu oraz podmiotu oceniającego, po czwarte, kultura może być czynnikiem wpływającym na postrzeganie i definiowanie zagrożeń.

Moim celem jest zwrócenie uwagi na ograniczenia i kłopoty, które może napotkać badacz kulturowego wymiaru bezpieczeństwa. W artykule skoncentruję się przede wszystkim na podmiotach i przedmiocie bezpieczeństwa kulturowego. Zwrócę również uwagę na dwie kategorie związane z analizą bezpieczeństwa kulturowego: sekurytyzację i emancypację, które, choć wydają się analitycznie przydatne, nie są również wolne do licznych wad.

Bezpieczeństwo kulturowe

Zacznę od własnej definicji i tego, co rozumiem pod pojęciem bezpieczeństwa kulturowego. Bezpieczeństwo *sensu largo* jako podstawowa kategoria

¹ Zob. szerzej na temat bezpieczeństwa kulturowego, jego specyfiki, działań podejmowanych na poziomach państwowym i międzynarodowym celem jego zachowania oraz ograniczeniach w: A.W. Ziętek, *Bezpieczeństwo kulturowe w Europie*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2013.

w stosunkach międzynarodowych jest również pojęciem wieloznacznym. Wynika to z jego dynamiki, zatem w zależności od perspektywy może być pojmowane jak proces, zjawisko, sytuacja, problem, potrzeba lub cel w polityce państwa. Pojęcie bezpieczeństwa cechuje się więc wieloznacznością. Według słownika języka polskiego oznacza ono stan niezagrożenia, spokoju, pewności. Przedrostek „bez/beze” odnosi się zatem do braku jakiejś cechy².

Pojęcie „kultura” jest również wieloznaczne, niejasne i bardzo pojemne. Kultura jest utożsamiana z wartościami, które pełnią funkcję konstytuującą, w tym sensie wpływają na życie człowieka, na percepcję otaczającego go świata, na ocenę zjawisk obiektywnych, którym może przypisywać określone znaczenie. Kultura wiąże się z aktywnością człowieka, funkcjonuje w ramach zbiorowości ludzkiej. Organizuje życie człowieka, który w jej ramach uczy się zachowań zgodnych z przyjętymi normami i systemami wartości. Regulacyjna, organizacyjna i konstytuująca rola kultury może przyczynić się do określenia poczucia bezpieczeństwa i (nie)bezpieczeństwa.

Jeffrey S. Lantis i Darryl Howlett wyróżniają trzy podejścia do badania roli kultury w bezpieczeństwie międzynarodowym. Po pierwsze, kultura jest traktowana jako wartość dodana. Za jej pomocą można interpretować zachowania państw, ale jej rola jest drugorzędna, gdyż jest zmienną wyjaśniającą, gdy wyczerpano już argumenty z zakresu interesu narodowego. Po drugie, kultura jako zmienna niezależna tłumaczy zachowania państw w sferze strategii. Po trzecie, kontekst kulturowy pomaga zrozumieć zachowania człowieka, w tym decydentów³. Związek między kulturą a bezpieczeństwem został również potwierdzony w teorii kultury strategicznej, zaproponowanej w 1977 roku przez Jacka Snydera⁴.

Jak podkreśla Majid Tehranian, bezpieczeństwo kulturowe jest jednym z wymiarów bezpieczeństwa, choć często niedocenianym. Według niego wiąże się z bezpieczeństwem jednostek, które funkcjonując w szerszych strukturach społecznych, dążą do zachowania swojej tożsamości i tożsamości struktur, z którymi się identyfikują. Zawiera – choć się do nich nie ogranicza – wolność myśli, sumienia, mowy, stylu życia, przynależności etnicznej, płci, poczucie przynależności do stowarzyszeń, związków, obejmuje także kulturowe i polityczne współzawodnictwo⁵. Bezpieczeństwo kulturowe można więc identyfikować zarówno z bezpieczeństwem jednostki ludzkiej, jak i z szerszym bezpieczeństwem uni-

² J. Miodek, *Słownik ojczyzny polszczyzny*, Wydawnictwo Europa, Wrocław 2002, s. 54.

³ J.S. Lantis, D. Howlett, *Kultura strategiczna*, w: J. Baylis, J. Wirtz, C.S. Gray, E. Cohen (red.), *Strategia we współczesnym świecie*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2009, s. 89.

⁴ J. Snyder, *The Soviet Strategic Culture: The Implementation for Nuclear Option*, R-2154-AF, Rand Corporation, Santa Monica, CA: Rand Corporation, <http://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/reports/2005/R2154.pdf> (dostęp: 20.05. 2013).

⁵ M. Tehranian, *Cultural security and global governance: International migration and negotiations of identity*, w: J. Friedman, S. Randeria, J.B. Tuaris (red.), *Worlds on the Move: Globalization, Migration and Cultural Security*, I.B.Tauris & Co, London–New York 2004, s. 3.

wersalnym, jak również lokować je pomiędzy tymi dwoma. Zatem bezpieczeństwo kulturowe to również bezpieczeństwo wspólnot, społeczności.

Bezpieczeństwo kulturowe coraz częściej traktuje się jako samodzielną dyscyplinę bezpieczeństwa, chociaż nadal powiazaną zarówno z bezpieczeństwem militarnym, jak i ekonomicznym, ekologicznym czy politycznym. Konsekwencją bowiem konfliktów zbrojnych jest niszczenie dóbr kultury, co niejednokrotnie ma charakter celowy i zamierzony. Niszczenie dziedzictwa kulturowego w wymiarze materialnym i niematerialnym uniemożliwia państwu przetrwanie, zmienia jego charakter, negatywnie wpływa na rozwój mieszkańców. Dominacja kulturowa, narzucanie innym społeczeństwom i kulturom obcych wartości, terroryzm, różne rodzaje zorganizowanej przestępczości również wiążą się z kulturowym wymiarem bezpieczeństwa. Zarówno bowiem niszczenie dóbr kultury w czasie konfliktów zbrojnych, zamachów terrorystycznych, jak i będąca ich skutkiem grabież dzieł sztuki prowadzą do erozji dziedzictwa kulturowego, co w efekcie negatywnie wpływa na kształtowanie tożsamości kulturowej społeczeństw, a także państw. Niski poziom rozwoju ekonomicznego przekłada się na rozwój jego kultury. Dobrom kultury nie poświęca się wówczas wystarczająco wiele uwagi, występuje też dość silna pokusa sprzedaży dóbr kultury na legalnym lub nielegalnym rynku w celu „podreperowania” budżetu. Zagrożenia ekologiczne mogą również bezpośrednio wpływać negatywnie na dziedzictwo kulturowe i je zubożać. Emisja szkodliwych substancji powoduje na przykład erozję budynków, również tych o wysokich walorach kulturowych. Kultura jest ponadto powiazana z określonym środowiskiem, przestrzenią naturalną, która określa też funkcjonowanie człowieka. Dostęp do ziemi i jej zasobów warunkuje bowiem rozwój człowieka, a także kultury, podobnie jak kultura określa stosunek człowieka do otaczającego go środowiska. Umożliwia tym samym jego przekształcanie, dostosowanie do swoich potrzeb. W kontekście bezpieczeństwa kulturowego, podobnie jak ekologicznego, podkreśla się konieczność zachowania różnorodności – kulturowej i biologicznej. Obie różnorodności są traktowane jako wartości pozytywne, chociaż powiazania te również nie są wolne od konfliktów. Przykładem może być sytuacja, gdy podnoszone są argumenty o konieczności ochrony kultury, której respektowanie może negatywnie wpływać na środowisko, jak ma to miejsce w przypadku łamania moratorium na połowy wielorybów.

Poczucie bezpieczeństwa nie jest stanem w pełni obiektywnym, a raczej funkcją świadomości, konstruktem społecznym. Koresponduje to z podejściem konstruktywistycznym, które może być szczególnie pomocne przy analizie bezpieczeństwa kulturowego. W literaturze można znaleźć wiele prób zdefiniowania bezpieczeństwa kulturowego. Większość autorów ujmuje bezpieczeństwo kulturowe w sposób negatywny jako bezpieczeństwo „od”. Ole Wæver definiuje społeczny wymiar bezpieczeństwa (*societal security*), który można utożsamiać w pewnym sensie z bezpieczeństwem kulturowym, jako zdolność

społeczeństwa do zachowania jego podstawowych cech w zmiennych warunkach oraz w stosunku do obecnych i prawdopodobnych zagrożeń⁶. Według Erica Nemetha, bezpieczeństwo kulturowe ma dwa uzupełniające się wymiary. Wiąże się z zachowaniem tradycji oraz przejawów kultury. Jest to też proces integracji kultur, będący konsekwencją współpracy międzynarodowej⁷. Tadeusz Jemioło wiąże bezpieczeństwo kulturowe ze zdolnością państwa do pomnażania dotychczasowego dorobku kulturowego oraz z jego obroną przed niepożądanym wpływem innych kultur⁸. Andrzej Dawidczyk i Jacek Czaputowicz łączą bezpieczeństwo kulturowe z koniecznością zapewnienia ochrony tożsamości narodowej, przeciwdziałania zagrożeniom dla kultury (w związku z napływem wartości z innych kręgów kulturowych), religii, języka⁹. Podobnie do bezpieczeństwa podchodzi Jan Czaja, który definiuje je jako zdolność państwa do ochrony tożsamości kulturowej, dóbr kultury i dziedzictwa narodowego w warunkach otwarcia na świat, umożliwiających rozwój kultury przez internalizację wartości niesprzecznych z własną tożsamością¹⁰. Bezpieczeństwo kulturowe można zatem również utożsamiać z celowym działaniem państwa, lub społeczeństwa, które ma zapobiegać negatywnym zmianom kultury i tożsamości. Tak uważa Waldemar Kitler, gdy pisze, że jest to podejmowanie przez państwo wszelkich działań, których celem jest ochrona dóbr kultury, a także wykorzystanie dorobku kulturowego narodu na rzecz kształtowania pożądanych stanów w środowisku międzynarodowym oraz umacniania siły narodowej zgodnie z jej celami¹¹. Grażyna Michałowska zaś, pisząc o bezpieczeństwie kulturowym, ma na myśli warunki, w jakich społeczeństwo może utrzymywać i pielęgnować wartości decydujące o jego tożsamości, a jednocześnie czerpać z doświadczeń i osiągnięć innych narodów. Jest to zatem stan pewnej równowagi, niezbędny, lecz, jak podkreśla autorka, ani teoretycznie, ani empirycznie niemożliwy do określenia¹².

⁶ O. Woever, *Societal security: The concept*, w: O. Woever i in., *Identity, Migration and the New Security Agenda in Europe*, London Printer, London 1993, s. 23.

⁷ E. Nemeth, *Cultural security. The evolving role of art*. In *international security*, „Terrorism and Political Violence” 2007, t. 19(1).

⁸ T. Jemioło, *Bezpieczeństwo kulturowe w warunkach globalizacji i procesów społecznych*, w: *Kultura narodowa w kształtowaniu świadomości obronnej społeczeństwa i bezpieczeństwa państwa*, „Zeszyt Problemowy TWO”, 3 maja 2001, s. 20.

⁹ A. Dawidczyk, *Nowe wyzwania, zagrożenia i szanse dla bezpieczeństwa Polski u progu XXI wieku*, Akademia Obrony Narodowej, Warszawa 2001, s. 16; J. Czaputowicz, *Kryteria bezpieczeństwa międzynarodowego państwa – aspekty teoretyczne*, w: S. Dębski, B. Górła-Winter (red.), *Kryteria bezpieczeństwa międzynarodowego państwa*, PISM, Warszawa 2003, s. 24–25.

¹⁰ J. Czaja, *Bezpieczeństwo kulturowe. Zarys problematyki*, Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne, Kraków 2004, s. 32.

¹¹ W. Kitler, *Obrona narodowa III RP*, „Zeszyty Naukowe AON”, Warszawa 2002, s. 339.

¹² G. Michałowska, *Bezpieczeństwo kulturowe w warunkach globalizacji procesów społecznych*, w: D.B. Bobrow, E. Halizak, R. Zięba (red.), *Bezpieczeństwo narodowe i międzynarodowe u schyłku XX wieku*, Fundacja Studiów Międzynarodowych, Warszawa 1997, s. 132.

Reasumując, bezpieczeństwo kulturowego nie należy utożsamiać jedynie z brakiem zagrożeń. Wymaga ono podejmowania działań w celu zapewnienia i stworzenia warunków, w jakich kultura będzie mogła się rozwijać i wzrastać. Kultura musi posiadać, z jednej strony, zdolność ochrony, z drugiej zaś – umiejętnie adaptować się do zmian, nie tracąc przy tym swojej specyfiki, unikatowości. W tym rozumieniu ważne jest utrzymanie stabilnych warunków jako gwarancji niezakłóconej aktywności społecznej, która jest istotna dla rozwoju i zachowania kultury. Takie ujęcie odwołuje się przede wszystkim do pozytywnego rozumienia bezpieczeństwa, które może gwarantować rozwój i wzmacnianie kultury.

Podmioty bezpieczeństwa kulturowego

Zakładając, że bezpieczeństwo kulturowe jest konstruktem społecznym, będąc funkcją świadomości, istotne znaczenie mają podmioty bezpieczeństwa. Tu pojawia się problem związany ze wskazaniem, kto jest podmiotem bezpieczeństwa kulturowego? Kto je konstruuje? Państwo pozostaje nadal podstawowym podmiotem w stosunkach międzynarodowych, a co za tym idzie, również podmiotem bezpieczeństwa kulturowego. Wiązą się z nim trzy atrybuty: terytorium, ludność i władza. Kultura funkcjonuje na określonym terytorium, które jednak nie musi się pokrywać z terytorium państwowym w sensie politycznym, bowiem kultura jako zjawisko dynamiczne przekracza granice, zarówno fizyczne, polityczne, jak i mentalne. Będąc wytworem działalności człowieka, jej przejawy widoczne są w określonej przestrzeni fizycznej (na przykład architektura), mogą więc być wykorzystywane do określenia specyfiki terytorium, jak również państwa, z którym to terytorium jest utożsamiane. Tym samym kultura może się stać jego symbolem rozpoznawalnym, źródłem atrakcyjności i siłą przyciągania. Dlatego państwo, z jednej strony, chętnie eksponuje swoje osiągnięcia w obszarze kultury, z drugiej zaś podejmuje działania na poziomie wewnętrznym i zewnętrznym, których celem jest jej ochrona. Definiuje zagrożenia kultury, co jest konsekwencją stanu świadomości. Tu jednak pojawia się problem: czyjego? Decydentów czy mieszkańców? Czy wszystkich mieszkańców? Co w sytuacji, gdy stany świadomości się nie pokrywają? Gdy decydenci polityczni inaczej niż obywatele lub ich część definiują zagrożenia?

Można jednak stwierdzić, że ludność pozostaje w trwałej więzi prawnej i emocjonalnej z państwem. W tym kontekście pojawia się problem niehomogeniczności kulturowej ludności zamieszkującej państwo. Można postawić tezę, że jeżeli jest homogeniczna, wówczas percepcja bezpieczeństwa kulturowego państwa jest podobna do percepcji jego mieszkańców. Jeżeli heterogeniczna, wówczas percepcja bezpieczeństwa państwa nie musi pokrywać się z percepcją bezpieczeństwa wszystkich jego mieszkańców. Państwo definiuje

bezpieczeństwo kulturowe najczęściej jako jeden z wymiarów bezpieczeństwa ogólnego, natomiast grupy kulturowe czy jednostki traktują je jako samodzielny byt. W tym sensie brak zagrożeń dla państwa nie oznacza braku zagrożeń dla jego mieszkańców.

Państwo będzie dążyło do ochrony swojej suwerenności, odwołując się do symboli czy elementów kultury – rozpoznawalnych i z nim utożsamianych. Obce tożsamości mogą być wówczas przez państwo traktowane jako zagrożenie bezpieczeństwa kulturowego. Dochodzi do ich upolitycznienia, czego dobrymi przykładami są referendum i w sprawie zakazu budowy minaretów, zorganizowane w Szwajcarii w 2009 roku, czy przyjęty w wielu państwach europejskich zakaz noszenia chust, zaś w przypadku Turcji decyzja o zniesieniu zakazu ich noszenia z 2013 roku. Zatem społeczności mieszkające w danym państwie nie mogą realizować swoich praw kulturalnych i mogą czuć się zagrożone. Państwo zaś ponosi odpowiedzialność za swoich mieszkańców, w tym ma obowiązek zagwarantowania im bezpieczeństwa w różnych jego wymiarach. W przypadku państw wielokulturowych pojawiają się dylematy – czy państwo ma zagwarantować i umożliwić rozwój kultury i ochronę tożsamości wszystkim grupom, czy też uprzywilejować grupy, z tożsamością kulturową których samo się identyfikuje. Należy oczywiście pamiętać, że formalnie państwo sprawuje zwierzchnictwo nad terytorium i w rezultacie nad całą ludnością je zamieszkującą, co daje mu pełnię władzy w podejmowaniu wszelkich decyzji na obszarze jego jurysdykcji, jakie uzna za stosowne, z wyjątkiem tych jednak, które są przedmiotem zobowiązań międzynarodowych¹³. Zatem to zobowiązania międzynarodowe państwa mogą być pomocne w wyznaczaniu kierunków, zasad i norm, tworzą regulacje, implementowane na poziomie wewnętrznym, kreując standardy zachowań, również w obszarze bezpieczeństwa kulturowego, na przykład w odniesieniu do grup „szczególnego ryzyka”¹⁴.

Analiza zakresu podmiotowego bezpieczeństwa kulturowego rodzi kolejne dylematy. Czyje bezpieczeństwo kulturowe nas interesuje? Czy w tym samym stopniu bezpieczeństwo państwa i jego mieszkańców? Co w sytuacji, gdy percepcja bezpieczeństwa kulturowego państwa nie pokrywa się z percepcją bezpieczeństwa jego mieszkańców lub wszystkich jego mieszkańców? Jak oceniać działania podejmowane w celu zapewnienia bezpieczeństwa kulturowego, zwłaszcza jeśli uwzględnimy zróżnicowane możliwości różnych podmiotów bezpieczeństwa. Inny jest bowiem zakres działań podejmowanych

¹³ L. Antonowicz, *Prawo międzynarodowe publiczne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1989, s. 44.

¹⁴ Pojęciem „grupa szczególnego ryzyka” posłużył się prof. Janusz Symonides w swoim wystąpieniu „Rola praw kulturalnych w ochronie grup szczególnego ryzyka” podczas konferencji „Kultura w teorii i praktyce stosunków międzynarodowych” (14 listopada 2012 roku, Warszawa), odnosząc je do mniejszości kulturowych, etnicznych, ludów tubylczych.

przez państwo, inny przez grupy społeczne, inne więc mogą być skutki tych działań. Ponadto działania mające zapewnić bezpieczeństwo kulturowe państwa mogą być postrzegane przez poszczególne grupy kulturowe jako zachowania opresyjne. Jest to widoczne na przykład w przypadku Polaków mieszkających na Litwie, a dotyczy zakazu stosowania podwójnych, polskich i litewskich, nazw ulic czy miejscowości, lub zakazu stosowania oryginalnej pisowni nazwisk w dokumentach. Niektóre działania grup kulturowych w celu zagwarantowania sobie bezpieczeństwa mogą być jednak postrzegane jako zagrożenie kulturowe dla państwa, jak ma to miejsce na przykład w przypadku budowy miejsc kultu (przytaczany już przykład Szwajcarii), które mogą przekształcać jego przestrzeń kulturową. Obie sytuacje mogą rodzić poczucie niepewności, niepokoju, co w konsekwencji prowadzi do dylematów bezpieczeństwa. Pojawiają się też kolejne pytania. Po pierwsze: czyje interesy i bezpieczeństwo powinno uwzględniać państwo, definiując swoje bezpieczeństwo kulturowe? Grup, które są bardziej wpływowe? Co oznacza wpływowość? Czy zależy ona od liczebności, czy też od pozycji ekonomicznej lub politycznej danej grupy w państwie?

Przedmiot bezpieczeństwa kulturowego

Definiując przedmiot bezpieczeństwa kulturowego, pomocne jest uwzględnienie różnego poziomu wrażliwości i podatności państw oraz społeczeństw na realne i potencjalne zmiany w środowisku kulturowym, a także ich zdolności adaptacyjnych¹⁵. Są one warunkowane historycznie, demograficznie, ekonomicznie i politycznie. Czy Litwini lub Łotysze byliby tak wrażliwi na kwestie związane z „czystością” języka, gdyby nie niedawna przeszłość, która ma obecnie swoje implikacje widoczne w kompozycji narodowej tych państw? Wrażliwość odnosi się do poziomu zmian kulturowych w państwie i społeczeństwie na skutek bodźców o charakterze kulturowym. Jest to wrażliwość na potencjalne zmiany, które mogą negatywnie wpływać na kulturę danej grupy lub całego państwa. Wrażliwość zmienia się w zależności od poziomu analizy. Inna jest wrażliwość państwa, inna jego mieszkańców, szczególnie w państwach zróżnicowanych pod względem etnicznym czy narodowościowym. Zróżnicowana jest również podatność na zmiany w kulturze, czyli to, jaką skalę strat czy też jakie koszty społeczeństwo czy państwo jest w stanie zaakceptować czy ponieść. Kultury inkluzyjne – otwarte, uwzględniające potrzeby i doświadczenia innych kultur, przyjazne oraz zachęcające do uczestnictwa – są

¹⁵ Kategorie te jako należące do teorii nauki o stosunkach międzynarodowych zaproponowali Robert Keohane i Joseph Nye w odniesieniu do systemów społecznych i państw. Zob. R. Keohane, J. Nye, *Power and Interdependence: World Politics in Transition*, Little, Brown and Co., Boston 1977.

bardziej podatne na zmiany. Mogą one mieć charakter pozytywny, inkluzyjność bowiem może prowadzić do pożądaney zmiany kultury tradycyjnej, tworząc nową jakość. Pod warunkiem, że jest kontrolowana na przykład przez państwo. Mogą też mieć charakter negatywny i przyczyniać się do całkowitej zmiany kulturowej. Ponadto inkluzyjność może dotyczyć różnych elementów kultury. Niektóre przyjmujemy, inne zaś odrzucamy. Ważne są zatem też zdolności adaptacyjne, zarówno społeczeństwa, jak i państwa. Gwarantują one dostosowanie swojej zmienności do zmienności otoczenia. Tworzenie kulturowych gett może być przykładem niskiej adaptacyjności i podatności.

To od poziomu wrażliwości i podatności podmiotów bezpieczeństwa zależy percepcja zagrożeń kulturowych, która może być inna na poziomie jednostek, grup społecznych czy państwa. W skrajnych przypadkach może nawet dochodzić do rozbieżności między percepcją bezpieczeństwa kulturowego państwa i jego mieszkańców. Ponadto państwo może stwarzać zagrożenia dla swoich obywateli, obywatele zaś mogą być źródłem zagrożeń dla państwa. Wrażliwość i podatność będzie warunkowała również rodzaj podejmowanych działań.

Zagrożenia są obok wyzwań i ryzyka podstawową kategorią analizy bezpieczeństwa. Zagrożenia bezpieczeństwa kulturowego to negatywne modyfikacje środowiska kulturowego państw, będące skutkiem zmian zachodzących na poziomie środowiska międzynarodowego i na poziomie państw, wywołujące lęk i niepokój. Zagrożenia bezpieczeństwa kulturowego można podzielić na tradycyjne i nietradycyjne. Tradycyjne to na przykład grabież dzieł sztuki, niszczenie pomników kultury w konsekwencji chociażby działań zbrojnych. Tradycyjnym zagrożeniem są również działania opresyjne, których celem jest inna kultura – jednostki czy grupy będące jej nośnikiem. Nietradycyjne zagrożenia bezpieczeństwa kulturowego wiążą się z presją rozwojową, rozwojem infrastruktury, komercjalizacją kultury, funkcjonowaniem rynków dzieł sztuki, turystyką. Źródłem zagrożeń tradycyjnych i nietradycyjnych są działania zarówno państw, jak i podmiotów niepaństwowych. Mają one charakter transwersalny, ich granice wewnętrzne i zewnętrzne ulegają bowiem zatarciu¹⁶, podobnie jak działania podejmowane, by im przeciwdziałać. Jest to swego rodzaju kontinuum bezpieczeństwa wewnętrznego i zewnętrznego, ponieważ koncepcje i rozwiązania instytucjonalne dotyczące wyzwań i zagrożeń wewnętrznych są stosowane w wymiarze zewnętrznym i odwrotnie.

Przy określaniu zagrożeń kulturowych pomocne jest również odwołanie się do trzech powiązanych kryteriów pomocniczych: przedmiotu, formy i źródła¹⁷. Przedmiotem bezpieczeństwa jest coś, co jest wartościowe lub czemu wartość się przypisuje. Im wyższa wartość przedmiotu, tym większe poczucie zagrożenia.

¹⁶ J.P. Burgerss, *There is no European security, only European securities*, „Cooperation and Conflict” 2009, t. 44, nr 3, s. 316.

¹⁷ I. Budge, K. Newton, *Polityka nowej Europy. Od Atlantyku do Uralu*, Książka i Wiedza, Warszawa 1999, s. 484.

Określenie wartości przedmiotu kultury jest jednak subiektywne i relatywne. Zależy od tego, kto tę wartość przypisuje. Wartość można przypisać przedmiotom bądź ideom. Przypisanie wartości oznacza wyrażanie szacunku oraz akceptacji roli, jaką pełnią w życiu podmiotów, które je akceptują. Jednak to, co dla jednych stanowi wartość, dla innych może być całkiem bezwartościowe, a czasem wręcz stanowić zagrożenie. Wyznawcy danej religii, podkreślając swoją tożsamość, dążą do budowy lub zachowania swoich miejsc kultu, co może naruszać lub zmieniać przestrzeń religijną lub kulturową innych wyznań czy społeczności, czy też jest przez nie akceptowane. W efekcie obie strony „bronią” (czasami dosłownie) swojej symbolicznej przestrzeni. Ostatnio na przykład dochodzi do ataków na chrześcijan na Bliskim Wschodzie i w Afryce Północnej. Dobrym przykładem jest również sprzeciw wobec budowy meczetu w warszawskiej Ochocie. W tej sprawie ruszyła cała kampania społeczna, również na Facebooku¹⁸.

Problem dotyczy także miejsc, przestrzeni symbolicznej, posiadających wartość kulturową, historyczną, religijną dla danego państwa (państwo „A”), która z przyczyn politycznych znajduje się obecnie na terytorium innego państwa (państwo „B”). Jeżeli państwo „B” nie zapewnia ochrony tej przestrzeni lub uniemożliwia albo ogranicza jej ochronę państwu „A”, jest to postrzegane przez „A” jako zagrożenie dla tożsamości. W przeszłości taka sytuacja miała miejsce w odniesieniu na przykład do nekropolii, jaką jest Cmentarz Obrońców Lwowa we Lwowie. Po drugiej wojnie światowej z przyczyn przede wszystkim politycznych cmentarz został całkowicie zniszczony i ograbiony. Chodziło nie tylko o niszczenie dóbr materialnych, którymi są pomniki, ale również o zniszczenie pamięci, symboliki miejsca o charakterze tożsamościowym. Cmentarz został po 1989 roku częściowo półoficjalnie odbudowany przez pracowników firmy Energopol, która w tym czasie uczestniczyła w budowie elektrowni atomowej w Chmielnickim. Przypadek ten stał się również przedmiotem dyskusji i negocjacji polsko-ukraińskich, które w dużej mierze koncentrowały się na kwestii symboliki. Strona ukraińska interpretuje na przykład niektóre symbole umieszczone na cmentarzu jako naruszające prawo Ukrainy. Dotyczy to chociażby rzeźby Szczerbca, który na Ukrainie jest utożsamiany z panowaniem Polski na tych terenach¹⁹. Podobne emocje budził napis na Mogile Pięciu z Persenkówki²⁰. Pomimo pewnych różnic wyrażanych przez obie stro-

¹⁸ <https://www.facebook.com/NiePrzeciwnoBudowieKolejnychMeczetowWPolsce> (dostęp: 13.01.2014).

¹⁹ „Gazeta Wyborcza”, http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114881,7166117,Lwow___nie_podoba_im_sie_Szczerbiec_na_Cmentarzu_Orlat.html (dostęp: 20.03.2013).

²⁰ Chodzi o napis na pomniku nagrobnym pięciu polskich żołnierzy poległych w trakcie obrony Lwowa (1918): „Tu leży polski żołnierz poległy za ojczyznę”. Pomimo że treść napisu była kilkakrotnie zmieniana i dyskutowana, ostateczna wersja (z 2005 roku) nadal budzi

ny, cmentarz został ostatecznie oficjalnie otwarty 24 czerwca 2005 roku przez prezydentów Polski i Ukrainy.

Do przedmiotów bezpieczeństwa kulturowego należy zaliczyć szeroko rozumiane dziedzictwo kultury. Jan Pruszyński definiuje je jako „zasób rzeczy nieruchomych i ruchomych wraz ze związanymi z nim wartościami duchowymi, zjawiskami historycznymi i obyczajowymi uznawanymi za podstawę ochrony prawnej dla dobra konkretnego społeczeństwa i jego rozwoju oraz dla przekazania ich następnym pokoleniom, z uwagi na zrozumiałe i akceptowane wartości historyczne, patriotyczne, religijne, naukowe i artystyczne, mające znaczenie dla tożsamości i ciągłości rozwoju politycznego, społecznego i kulturalnego, dowodzenia prawd i upamiętniania wydarzeń historycznych, kultywowania poczucia piękna i wspólnoty cywilizacyjnej”²¹. Dziedzictwo jest ważnym elementem egzystencji człowieka, jest przekazywane z pokolenia na pokolenie, określa tożsamość i gwarantuje ciągłość. Nic więc dziwnego, że celem niszczenia dziedzictwa kulturowego jest chęć upokorzenia czy wręcz eliminacji kultury i symboli, niepożądanych z punktu widzenia „agresora”. Znaki te również mogą być postrzegane jako zagrożenie dla nowo powstałego bytu państwowego czy reżimu politycznego. Na celowniku znajdują się wówczas pewne elementy kultury materialnej występujące w przestrzeni, jak pomniki, budynki, które są egzemplifikacją danego reżimu, zatem przy jego zmianie dojdzie niejednokrotnie do ich burzenia. W przeszłości takie cele przyświecały burzycielom Bastylji (1789). Znaczenie wydarzenia było czytelne – obalenie starego porządku i budowanie nowego. Zburzenie Bastylji wiązało się również z budowaniem nowej tożsamości, o czym świadczy to, że 14 lipca jest we Francji świętem narodowym. Współczesnym przykładem było spektakularne obalenie pomnika Saddama Husajna w Iraku w 2003 roku – również działanie o charakterze symbolicznym, chociaż nie dla wszystkich tak samo czytelne. Innym przykładem było zniszczenie Starego Mostu w Mostarze, który był symbolem pojednania Wschodu z Zachodem, islamu z chrześcijaństwem, katolików z prawosławnymi. Takim symbolem stała się zaś jego odbudowa. Jak podkreśla Dacia V. Rose, takie motywacje nie są jednoznaczne, czasem mają charakter raczej propagandowy niż rzeczywisty. Zalicza do nich chęć wywarcia wrażenia na wrogu przez zniszczenia czegoś, co jest dlań bardzo cenne. Chęć wymazania jakichkolwiek śladów egzystencji „innych bolesnych wspomnień, jeżeli wiążą się z opresyjnym reżimem. Tym samym jest to symboliczna próba odcięcia się od przeszłości”²².

emocje po stronie ukraińskiej. Niektórzy traktują napis jako symbol okupacji polskiej i obrazę dla współczesnej ukraińskiej państwowości.

²¹ J. Pruszyński, *Dziedzictwo kultury. Teorie. Dylematy rekonstrukcji*, „Przegląd Wschodni” 2002, t. 8, z. 2(30), s. 360.

²² D.V. Rose, *Conflict and the Deliberate Destruction of Cultural Heritage*, w: H.K. Anheier, Y.R. Isar (red.), *Conflict and Tension*, Sage, Los Angeles–London 2007, s. 106.

Drugim powiązaniem kryterium jest forma, czyli jak temat jest przedstawiany, przez kogo, w jakiej sytuacji, co kształtuje świadomość obecności lub braku zagrożeń. Z formą wiąże się proces sekurytyzacji, polegający na lokowaniu tematu w obszarze zagrożeń. Jego istotą jest subiektywizacja obiektywnych zjawisk przez wykorzystanie argumentów, które służą uzyskaniu zgody i akceptacji przy definiowaniu zagrożeń i podejmowaniu działań o charakterze nadzwyczajnym. Niewątpliwie skuteczność sekurytyzacji będzie zależała od siły oddziaływania i pozycji jej podmiotów. Silniejszą będą posiadały rząd lub elity polityczne, ekonomiczne lub wojskowe, które są w stanie przekonać o zagrożeniu i jego egzystencjalnym charakterze opinię publiczną, media, innych polityków, tym bardziej że dysponują szeroką gamą instrumentów i argumentów.

Źródło jest również ważną kategorią w analizie bezpieczeństwa kulturowego. Umożliwia poszukiwanie i wskazanie przyczyn zagrożeń. Jest nim na przykład brak emancypacji. Jeżeli nie stworzy się możliwości i nie zagwarantuje wolności w określaniu siebie, wolności wyboru, wywoła się poczucie zagrożenia wśród tych, którym takiej wolności się odmawia. Źródłem zagrożeń kulturowych mogą być działania podejmowane zarówno w środowisku międzynarodowym, jak i na poziomie państwa, których konsekwencją jest opresja innych kultur. Na poziomie państwa są to: zakaz swobodnej ekspresji, samoodtwarzania się kultury, na przykład używanie języka, imion, ubrań, edukacja, kultu/wyznania po deportację czy wręcz eksterminację. Zagrożeniem dla bezpieczeństwa są również rasizm, ksenofobia, agresywny nacjonalizm, które w skrajnych przypadkach prowadzą do czystek etnicznych i kulturowych. Źródłem zagrożeń może być również zła organizacja ochrony dóbr kultury, niewłaściwe zabezpieczenie, słabe zarządzanie czy brak korelacji między teorią a praktyką. Jest to konsekwencja niewłaściwego, niewystarczającego lub słabego przygotowania kadry, odpowiedzialnej za podejmowanie działań ochronnych, rozwoju gospodarczego i procesu industrializacji, wiążą się z rozbudową infrastruktury przemysłowej, transportowej, turystycznej czy mieszkaniowej. Działania te, jakkolwiek bardzo istotne, przy braku właściwych regulacji mogą równocześnie powodować negatywne konsekwencje dla dziedzictwa kulturowego. Prowadzą na przykład, na co zwracają uwagę archeolodzy, do niszczenia stanowisk archeologicznych, które zanim inwestycja zostanie rozpoczęta, powinny być we właściwy sposób udokumentowane i zabezpieczone. Często zaś brakuje czasu, środków, a także kadry. Przebudowa miast, budowa nowych obiektów czy burzenie starych również niosą zagrożenia, mogą bowiem powodować naruszenie lub nawet zniszczenie pozostałości archeologicznych. Powstanie zagrożeń bezpieczeństwa kulturowego powoduje też rozwój technologiczny. Sprzyja on swoistej modzie na „poszukiwaczy skarbów”, którzy wyposażeni w najnowszy sprzęt – specjalistyczne wykrywacze metalu – są w stanie penetrować, czasami zupełnie bezkarnie i w sposób niekontrolowany,

dna mórz lub miejsca na lądzie, tym samym niszcząc wiele stanowisk archeologicznych. Dziedzictwu kulturowemu może zagrażać również rosnący rynek dzieł sztuki, w tym czarny.

Sekurytyzacja i emancypacja

Pomocne w analizie bezpieczeństwa kulturowego, zrozumieniu jego specyfiki i uwarunkowań jest odwołanie się do dwóch kategorii: sekurytyzacji²³ i emancypacji²⁴. Pierwsza poszerza zakres zarówno przedmiotowy, jak i podmiotowy bezpieczeństwa, służy zwróceniu uwagi na jego pozamilitarny wymiar, wskazuje także nowe podmioty bezpieczeństwa. Sekurytyzacja pokazuje, że bezpieczeństwo nie zawsze jest wynikiem uwarunkowań obiektywnych, lecz często konsekwencją subiektywnego wyboru dokonywanego przez podmioty bezpieczeństwa. Oznacza to, że obiektywne zmiany w środowisku stają się przesłanką sekurytyzacji. Kieruje uwagę na to, dlaczego dany problem staje się istotny lub nie na przykład w programie politycznym. Emancypacja natomiast powiązana z teorią krytyczną stosunków międzynarodowych zwraca uwagę na krępujące jednostki i grupy społeczne ograniczenia kulturowe, które są przeszkodą w podejmowaniu przez nie działań w obszarze kultury, takich jak manifestowanie swojej przynależności kulturowej przez odwoływanie się do określonej symboliki.

Jeżeli przy analizie bezpieczeństwa kulturowego stosujemy podejście konstruktywistyczne, to po pierwsze, odwołujemy się do aktu mowy, skupiamy na podmiocie sekurytyzacji i audytorium, po drugie zaś uwzględniamy trzy uwarunkowania facylitacyjne, które umożliwiają powodzenie działań sekurytyzacyjnych: formy przekazu, pozycji mówcy, a także kontekstu. Istotny jest

²³ Pojęcie „sekurytyzacji” pierwszy raz zostało użyte przez Wøevera, który posłużył się nim do opisu dynamiki bezpieczeństwa w Europie i definiował jako „akt mowy”. Dalsze badania nad sekurytyzacją pokazały jednak, że nie jest to tylko i wyłącznie prosty przekaz. Istotne jest to, czemu ten przekaz, wypowiedź ma służyć, oraz to, w jaki sposób zostanie ona przedstawiona i do kogo skierowana oraz jak zinterpretowana, a także jakie pociągnie za sobą działania. Sekurytyzacja jest zatem intersubiektywnym procesem włączania lub wyłączenia określonych tematów do lub ze sfery bezpieczeństwa.

²⁴ Emancypacja jest definiowana jako normatywne zaangażowanie w „normalne” działania polityczne, przyczyniające się do kreowania prawdziwego bezpieczeństwa. Kategoria ta, w przeciwieństwie do sekurytyzacji, nie służy pozycjonowaniu tematu w kategoriach zagrożeń, ale wskazuje, że emancypacja jest niezbędnym warunkiem bezpieczeństwa kulturowego, wiąże się bowiem z równym i sprawiedliwym traktowaniem jednostek. Richard W. Jones, Ken Booth podkreślają konieczność odejścia od wąskiego militarnego, państwowo-centrycznego i zerownikowego rozumienia bezpieczeństwa na korzyść wspólnego projektu, który uczyni emancypację jednostki ludzkiej głównym celem i zadaniem. Zob.: K. Booth (red.), *Critical Security Studies and World Politics*, Lynne Rienner, Boulder 2005; R.W. Jones, *Security, Strategy and Critical Theory*, Lynne Rienner, Boulder 1999.

zatem właściwy dobór argumentów. Można coś sugerować czy eksponować, pokazywać w określonym świetle. Istotna jest pozycja podmiotu sekurytyzacji, a zatem w jakim miejscu w przestrzeni społecznej lub politycznej jest on usytuowany. Gwarantuje to możliwość wywierania większego lub mniejszego wpływu na dyskurs. Kontekst może być warunkowany historycznie, ekonomicznie, sytuacją wewnętrzną lub międzynarodową.

Pomimo że obie kategorie doskonale wkomponowują się w dynamikę bezpieczeństwa, pozwalając zrozumieć jego wielowymiarowy charakter, ich stosowanie w analizie bezpieczeństwa kulturowego nastręcza wielu trudności.

Pułapki bezpieczeństwa kulturowego

Analiza bezpieczeństwa kulturowego jest wyzwaniem badawczym i intelektualnym, pasjonującą przygodą, niewolną jednak od szeregu ograniczeń i czyhających pułapek. Wymaga podejścia wielodyscyplinarnego i usytuowania przedmiotu badań w stosunkach międzynarodowych, w których bezpieczeństwo jest jedną z najważniejszych kategorii.

Już sama próba definicji bezpieczeństwa kulturowego rodzi dylematy. Dyskusyjne może być jednoznaczne wskazanie podmiotów bezpieczeństwa, jak również jego przedmiotu. Jego określenie, o czym pisałam wyżej, jest pochodną różnego poziomu wrażliwości, podatności i adaptacyjności podmiotów bezpieczeństwa – państwa, grup społecznych czy jednostek, które mogą nie-identycznie postrzegać zagrożenia ich bezpieczeństwa oraz mają zróżnicowane możliwości działania. Analizując klasyfikację zagrożeń, jaką przedstawił Peter Hugh, można stwierdzić, że w zależności od źródeł mogą się pojawiać różne zagrożenia dla różnych podmiotów²⁵. Jednostki mogą być, zgodnie z tą klasyfikacją, źródłem zagrożeń jedynie dla innych jednostek. Trudno się jednak z tym zgodzić, ponieważ zależy to od roli, jaką jednostka pełni w systemie. Jeżeli jest to polityk, który dzięki swoim poglądom jest w stanie zmobilizować zwolenników, staje się wówczas źródłem zagrożenia także dla innych podmiotów, na przykład grup społecznych. Podobnie charyzmatyczne jednostki (przywódcy religijni, duchowi), których poglądy czy uznawane wartości również mogą być źródłem zagrożeń nie tylko dla innych jednostek, lecz dla całych grup. Ważna jest zatem zdolność do przekonania innych lub też zdolność racjonalizowania swoich własnych interesów i celów w kategoriach interesów i celów szerszej zbiorowości. Jednostki zatem jako źródło zagrożeń nie tylko stwarzają zagrożenia dla innych jednostek – na przykład przestępczość – lecz także w sprzyjających okolicznościach są źródłem zagrożeń kulturowych dla grup społecznych czy państw. Można stwierdzić, że uwarunkowaniem zagrożeń dla bezpieczeństwa kulturowego są kondycja gospodarcza i sytuacja

²⁵ Zob. P. Hough, *Understanding Global Security*, Routledge, New York 2004.

polityczna państwa. Państwa borykające się z problemami ekonomicznymi mogą zatem, z jednej strony, tracić zdolność obrony swojej tożsamości przed zagrożeniami z zewnątrz, ponieważ bodźce, które powinny stymulować rozwój tożsamości, stają się zbyt silne, by społeczeństwo mogło się do nich aktywnie adaptować²⁶. Z drugiej zaś strony, w wielu państwach europejskich w sytuacji kryzysu gospodarczego kwestie kulturowe, a przede wszystkim zagrożenia dla tożsamości są traktowane jako tematy zastępcze, aby ukryć ułomność rządu w rozwiązywaniu innych istotnych problemów. Dlatego też można obserwować, jak kwestie kulturowe i zagrożenia dla kultury są upolityczniane, stając się często tematem kampanii politycznych (Francja, Niemcy, Szwecja, Holandia, Wielka Brytania).

Ograniczenia tkwią również w analizie bezpieczeństwa kulturowego kategorii sekurytyzacji. Wiążą się one z trudnością wskazania audytorium czy też wskazania kto właściwie jest podmiotem sekurytyzacji, który zmienia się w zależności od sytuacji i kontekstu. Może być to jeden decydent, sprawujący w państwie najwyższe funkcje, decydenci partyjni, organizacje społeczne lub określone grupy społeczne oraz media. Podmioty te muszą również trafić ze swoją argumentacją w oczekiwania określonego audytorium. Ponadto zagrożenia i ich percepcja zmienia się nie tylko przez pryzmat podmiotu oceniającego, lecz także w czasie. Dane zagadnienie może być więc postrzegane jako zagrożenie tylko w określonym czasie i kontekście. Pułapką może się okazać utożsamianie sekurytyzacji jedynie z aktem mowy, który z natury jest bardzo statyczny i nie uwzględnia dynamiki sytuacji. Z sekurytyzacją wiążą się bowiem również działania, czyli polityka sekurytyzacji. Zatem pułapką może być przekonanie, że to język tworzy rzeczywistość, wpływa na jej percepcję. Uzależnienie od języka jako ekskluzywnej formy działań sekurytyzacyjnych jest jednak problematyczne z dwóch powodów. Język jest co prawda instrumentem komunikacji, ale oprócz języka ważna jest również wyobraźnia. Czyli istotne jest nie tylko to, co usłyszymy, ale też to, jak tę informację zinterpretujemy²⁷. Oprócz tego ważne jest również, co podkreśla Thierry Balzacq, że o podejściu do bezpieczeństwa nie decyduje sam akt mowy, lecz stosowanie określonych technik dyskursywnych, pozwalających podmiotom sekurytyzacji indukować w świadomości społecznej przywiązanie do prezentowanej tezy w celu uzyskania akceptacji²⁸. Wreszcie ograniczeniem bezpieczeństwa kulturowego jest brak desekurytyzacji. Jej celem jest przenoszenie tematów wywołujących u pewnych grup czy jednostek poczucie zagrożenia do kategorii „normalnej

²⁶ M. Nizioł, *Bezpieczeństwo kulturowe*, w: A. Ziętek, K. Stachurska (red.), *Adaptacja wartości europejskich w państwach islamu*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2004, s. 60.

²⁷ M. McDonald, *Securitization and the construction of security*, „European Journal of International Relations” 2008, t. 14 (4), s. 564–569.

²⁸ T. Balzacq, *The three faces of securitization: political agency, audience and context*, „European Journal of International Relations” 2005, nr 11(2), s. 172.

polityki”. Ma to swoje pozytywne konsekwencje: zmniejsza napięcia społeczne, redukuje prawdopodobieństwo odwoływania się do stosowania środków nadzwyczajnych. Ważne jest również, gdy sytuacja zagrożenia nie ma charakteru rzeczywistego, lecz obsesyjny. Niemniej czasami desekurytyzacja może też być konsekwencją niedostatecznej wrażliwości na zagrożenia kulturowe lub bagatelizowania przez decydentów zagrożeń, które nie dotyczą bezpośrednio bezpieczeństwa kulturowego państwa, a jedynie niektórych grup kulturowych na jego terytorium. W efekcie tematy są „zamiatane pod dywan”. Ogranicza to prawo do artykulacji zagrożeń przez podmioty niepaństwowe, co jest sprzeczne z emancypacją i tworzy przesłanki do pojawienia się poczucia braku bezpieczeństwa.

Podsumowanie

Od lat dziewięćdziesiątych XX wieku stopniowo wzrasta znaczenie pozamilitarnego charakteru bezpieczeństwa. Tym samym również kultura stała się ważnym jego elementem. Analiza wpływu kultury na bezpieczeństwo stwarza jednak wiele problemów badawczych ze względu na trudności w zaproponowaniu chociażby obiektywnych wskaźników istnienia zagrożeń kulturowych. Ponadto wiele zjawisk ma charakter intuicyjny, zatem trudno je poddać analizie, co jest poważnym ograniczeniem.

Badanie zakresu podmiotowego bezpieczeństwa kulturowego rodzi kolejne dylematy. Zatem o czyje bezpieczeństwo kulturowe chodzi? Czy o bezpieczeństwo państwa, czy o bezpieczeństwo kulturowe jego mieszkańców? Co w sytuacji, gdy percepcja bezpieczeństwa kulturowego państwa nie pokrywa się z percepcją bezpieczeństwa jego mieszkańców lub wszystkich jego mieszkańców? Jak wreszcie oceniać działania podejmowane w celu zapewnienia bezpieczeństwa kulturowego, zwłaszcza jeśli uwzględnimy zróżnicowane możliwości różnych podmiotów bezpieczeństwa. Udzielenie odpowiedzi na wszystkie rodzące się pytania nie jest łatwe, tym samym przedmiot badań – bezpieczeństwo kulturowe – jakkolwiek pasjonujący, stanowi poważne wyzwanie badawcze.

Kultura a nauka o stosunkach międzynarodowych

Celem tego rozdziału jest próba odpowiedzi na pytanie, czy i w jakim stopniu kultura może być pomocna w objaśnianiu istoty stosunków międzynarodowych. Od ponad dwóch dekad jest to jedno z najczęściej stawianych pytań badawczych w nauce o stosunkach międzynarodowych, a o jego znaczeniu najlepiej świadczy to, iż w badaniach stosunków międzynarodowych mówi się wręcz o „zwrocie kulturowym”. Zapoczątkowany w latach pięćdziesiątych XX wieku, był on wynikiem powszechnego wówczas przeświadczenia, że siła militarna nie będzie już odgrywać tak ważnej roli jak w okresie „zimnej wojny” i że nadszedł czas na wykorzystanie dywidendy pokoju (*peace dividend*). W związku z tym w sposób naturalny zaczęto formułować poglądy mówiące o zmianie podejścia badawczego i uwzględnieniu w większym stopniu roli wartości, idei, norm, tożsamości i kultury. Jako pierwsi zwrócili na to uwagę Judith Goldstein i Robert Keohane w pracy opublikowanej w 1993 roku¹.

W wydanej trzy lata później fundamentalnej pracy o kulturowym zwrocie Yosef Lapid pisał, że „kultura i tożsamość doświadczają dramatycznego powrotu w teoriach społecznych i praktyce pod koniec dwudziestego wieku”². W tym samym roku Peter Katzenstein w pracy zbiorowej poświęconej kulturze bezpieczeństwa narodowego stwierdził, że „interesy bezpieczeństwa aktorów definiowane są w reakcji na czynniki kulturowe”³. Jedną z najważniejszych

¹ J. Goldstein, R. Keohane, *Ideas and Foreign Policy: Beliefs, Institutions and Political Change*, Cornell University Press, Ithaca 1993.

² Y. Lapid, *Cultures Ship: Returns and Departures in International Relations Theory*, w: Y. Lapid, F. Kratochwil (red.), *The Return of Culture and Identity in International Relations Theory*, Lynne Rienner, London 1996, s. 3.

³ P. Katzenstein, *Introduction: Alternative perspectives on national security*, w: P. Katzenstein (red.), *The Culture of National Security: Norms and Identity in World Politics*, Columbia University Press, New York 1996, s. 1.

publikacji dekady lat dziewięćdziesiątych poświęconych analizie roli kultury w stosunkach międzynarodowych była praca Christiana Reus-Smitha. Zastosowana w niej historyczno-porównawcza metoda miała pomóc odpowiedzieć na pytanie, dlaczego w czterech historycznych systemach stosunków międzynarodowych (starożytna Grecja, Włochy okresu renesansu, Europa monarchii absolutystycznych i współczesny system stosunków międzynarodowych) państwa je konstytuujące, doświadczając poczucia braku bezpieczeństwa i niepewności z powodu anarchii międzynarodowej, stworzyły całkowicie odmienne instytucje międzynarodowe⁴.

Tego, jak duże znaczenie zaczęto przypisywać kulturowym objaśnieniom, dowodzą dwie wielkie polityczno-intelektualne debaty prowadzone w pierwszych latach ery pozimnowojennej. Jedna wiązała się z toczącą się wówczas dyskusją o źródłach sukcesów gospodarczych państw Azji Wschodniej. Szybko dostrzeżono, że bez uwzględnienia tradycji konfucjańskiej i związanego z nią bagażu kulturowo-cywilizacyjnego nie sposób dociec ich przyczyn. Koncepcja wschodnioazjatyckiego kapitalizmu jako uogólnienie specyficznych cech gospodarowania na tamtym obszarze jest tyleż kategorią ekonomiczną co kulturową⁵. Druga z fundamentalnych debat, zainicjowana dziełem Samuela Huntingtona, w jeszcze większym stopniu odwoływała się do kwestii kulturowo-cywilizacyjnych, czyniąc z nich zasadnicze kryterium różnicowania się, sporu i konfliktu we współczesnych stosunkach międzynarodowych – chodzi o paradygmat mówiący o zderzeniu cywilizacji⁶. Powszechne i wręcz modne stało się odwoływanie do twierdzenia brytyjskiego badacza Martina Wighta, iż „[m]usimy przyjąć, że system międzynarodowy nigdy by nie powstał bez odpowiedniego poziomu kulturowej bliskości między jego członkami”⁷.

Wzrost zainteresowania czynnikiem kulturowym w stosunkach międzynarodowych dowodzi, że coraz większa liczba badaczy dostrzeża w nim walory poznawcze i eksplanacyjne, cechujące czynniki materialne, którym tradycyjnie przypisuje się główną rolę w analizie zachowań państw oraz rozwoju i funkcjonowaniu struktur międzynarodowych. Obiektywnie policzalne parametry siły państwa i międzynarodowego układu sił (efekt dystrybucji siły) są

⁴ Ch. Reus-Smith, *The Moral Purpose of the State. Culture. Social Identity and Institutional Rationality in International Relations*, Princeton University Press, Princeton 1999, s. XI–XII.

⁵ Zob. między innymi Ch. Johnson, *MITI and Japanese Miracle: The Growth of Industrial Policy 1925–1975*, Stanford University Press, Stanford 1982; L.W. Pye, M.W. Pye, *Asian Power and Politics: The Cultural Dimensions of Authority*, Cambridge University Press, Cambridge 1985; Chen Chung, J. Sheppard, M. Dollinger, *Max Weber revisited: some lessons from East Asian capitalistic development*, „Asia-Pacific Journal of Management” 1992, nr 2, s. 310–325.

⁶ S. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, Simon and Schuster, New York 1997.

⁷ M. Wight, *System of States*, Leicester University Press, Leicester 1977, s. 33.

uznawane przez realizm – jedną z głównych teorii w nauce o stosunkach międzynarodowych – za najważniejsze kryteria objaśniania. Dotyczy to w szczególności realizmu strukturalnego⁸. Jak zauważa prominentny badacz brytyjski Andrew Hurrell, znaczenia parametrów materialnych nie sposób zakwestionować. Jednak – jak utrzymuje – nie mogą one być należycie zrozumiane bez odpowiedniej wiedzy i pojmowania ich przez aktorów. W ramach tej intersubiektywnej wiedzy największe znaczenie należy przypisać normom i instytucjom⁹. W takim podejściu akcentuje się fakt, że to wartości kultury, aspiracje, idee, przekonania, percepcja odgrywają ważną rolę w pojmowaniu materialnych parametrów siły. Takie podejście w badaniu stosunków międzynarodowych bierze przede wszystkim pod uwagę zmiany zachowań państw na poziomie tożsamości i wartości, a zmiany te nie mogą być wyjaśnione jedynie na podstawie kryteriów materialnych. Twórca konstruktywistycznej teorii stosunków międzynarodowych Alexander Wendt utrzymuje, że w takim przypadku chodzi o odwołanie się do właściwej logiki (*logic of appropriateness*) objaśnienia¹⁰.

Docenianie znaczenia czynnika kulturowego w badaniu stosunków międzynarodowych nie oznacza wcale, że wypracowano ogólnie akceptowany zespół reguł i metod badawczych, jednoznacznie określających jego rolę w procesie badawczym tej dziedziny stosunków społecznych. Istotą problemu jest to, że badacze nauk o kulturze na ogół nie znają specyfiki funkcjonowania stosunków międzynarodowych. Zaś uczeni uznający siebie za badaczy stosunków międzynarodowych na ogół nie doceniają znaczenia czynnika kulturowego ze względu na przywiązanie do paradygmatu *power politics*, lub co najwyżej traktują go jako jedną z wielu zmiennych. Nie grzeszą też nadmierną znajomością istoty zjawisk i procesów kulturowych. Ogólnie rzecz biorąc, chodzi o to, jak zoperacjonalizować pod względem teoretyczno-metodologicznym pojęcie kultury w badaniach stosunków międzynarodowych, a więc o wykazanie, w jakim stopniu w polu badań innych dyscyplin obecna jest problematyka stosunków międzynarodowych i jakie w związku z tym właściwe dla nich instrumenty badawcze mogą być wykorzystane w badaniu stosunków międzynarodowych. Co się tyczy podejścia interdyscyplinarnego, to jego istota polega na redefinicji pojęć zaczerpniętych z innych dyscyplin z uwzględnieniem kontekstu i specyfiki stosunków międzynarodowych¹¹.

⁸ Zob. K. Waltz, *Struktura teorii stosunków międzynarodowych*, tłum. R. Włoch, Scholar, Warszawa 2010.

⁹ A. Hurrell, *Norms and ethics in international relations*, w: W. Carlsness, T. Rise, B. Simmons (red.), *Handbook of International Relations*, Sage, Los Angeles 2010, s. 142.

¹⁰ A. Wendt, *Spoleczna teoria stosunków międzynarodowych*, tłum. W. Derczyński, Scholar, Warszawa 2008, s. 112–114.

¹¹ Zob. E. Haliżak, A. Gałganek, M. Pietraś (red.), *Wielo- i interdyscyplinarność nauki o stosunkach międzynarodowych*, Polskie Towarzystwo Studiów Międzynarodowych, Rambler, Warszawa 2012, s. 12.

Mając to na uwadze, zaproponuję następujące rozwiązanie powyższego problemu badawczego. Po pierwsze, celem ogólnym jak już o tym wspomniano, jest przedstawienie roli kultury jako czynnika (zmiennej) w każdej fazie procesu badawczego, to znaczy opisie, objaśnieniu i predykcji stosunków międzynarodowych. Po drugie, odwołując się do ogólnych zasad filozofii nauki, podjęta zostanie próba ukazania znaczenia kultury w strukturze wiedzy o stosunkach międzynarodowych, to znaczy z uwzględnieniem dziedziny ontologii, epistemologii i metodologii. Po trzecie, zaprezentowana zostanie rola kultury na poszczególnych poziomach analizy stosunków międzynarodowych, co jest powszechnie stosowaną regułą postępowania badawczego w nauce o stosunkach międzynarodowych. Chodzi tu o trzy podstawowe poziomy analizy: a) poziom jednostki ludzkiej, b) poziom państwa – poziom subsystemowy, c) poziom systemu międzynarodowego (wymiar globalny i/lub regionalny).

Ontologiczny wymiar kultury w stosunkach międzynarodowych

Przypomnijmy, że zagadnienie ontologii wedle Wendta dotyczy sposobu analizowania tego, „co się dzieje”, gdy aktorzy wchodzi w interakcje. Uznanie czegoś za dane *a priori* jest konieczne w każdym wyjaśnieniu, bowiem nie sposób traktować wszystkiego równocześnie jako problem. To sprawia, że na poziomie ontologii nie da się uniknąć różnicy zdań, nawet odwołując się do faktów, skoro wszelkie fakty, jakie zbierzemy, będą przesiąknięte ontologicznymi założeniami na temat tego, co widzimy, co z kolei trudno sfalsyfikować¹².

Odmienne ontologie są między innymi efektem braku jednoznacznie akceptowanej siatki pojęciowej. Co się tyczy sfery stosunków międzynarodowych to na poziomie systemowym i subsystemowym (analizy polityki zagranicznej) istnieje pewien uzgodniony, choć o dużym stopniu uogólnienia, zestaw akceptowanych pojęć i terminów, jak chociażby: siła, równowaga sił, bezpieczeństwo, racja stanu i interes narodowy.

Dotyczy to także pojmowania stosunków międzynarodowych, które na ogół definiuje się jako formę stosunków społecznych, to znaczy stosunków między narodami, w skład których wchodzi jednostki ludzkie¹³.

Przyjęcie takiej operacyjnej definicji stosunków międzynarodowych kieruje naszą uwagę na jej kulturowo-socjologiczny wymiar. Naród to tyleż koncepcja polityczna ze względu na zorganizowanie się w instytucję państwową, co zjawisko kulturowe – pojęcie kultury narodowej, którą Antonina Kłosowska określa „jako wspólne uniwersum dla pewnej zbiorowości, którego nie można

¹² A. Wendt, *Spoleczna teoria...*, s. 42–43.

¹³ W. Landecker, *The scope of sociology of international relations*, „Social Forces” 1938, nr 2, s. 175.

poznać i zrozumieć bez uwzględnienia indywidualnych procesów jego wewnętrznego przeżywania przez członków tej zbiorowości. Kultura narodowa jest bowiem subiektywnie się realizującym zjawiskiem intersubiektywnym odniesionym do obiektywnych faktów”¹⁴.

Kryterium definiowania stosunków międzynarodowych jako stosunków między kulturami narodowymi (*intercultural international relations*) jest uprawnione w takim samym stopniu jak kryterium polityczne (*international politics*), nie mówiąc już o wymiarze ekonomicznym (*international economics*). Postulat akceptowania kulturowych uwarunkowań i różnic między państwami w ich relacjach z innymi jest wyrażany w niezliczonych deklaracjach i umowach międzynarodowych¹⁵. Powszechne przekonanie, że stosunki międzynarodowe mają dominującą cechę polityczności, z ontologicznego punktu widzenia brzmi fałszywie i w każdej czasoprzestrzennej sytuacji może zostać sfalsyfikowane. Sam termin „stosunki międzynarodowe” potwierdza znaczenie kulturowej perspektywy w ich definiowaniu jako stosunków między narodami (*international*) – co w swej istocie różni się od terminu „stosunki między państwami” (*inter state*). Są to w istocie stosunki między narodami z ukształtowanymi w procesie historycznym tożsamością i identyfikacją narodową¹⁶. Co więcej, owa tożsamość kształtuje się nie tyle na podstawie czynników endogenicznych, ile egzogenicznych: tożsamość narodowa w decydującym stopniu rozwija się bowiem w procesie interakcji wspólnot narodowych ze światem zewnętrznym poprzez akceptację, internalizację bądź odrzucenie obcych wartości. Dopiero na tej podstawie możliwe jest formowanie się instytucji państwa¹⁷. Adekwatną ilustracją tego procesu może być Kongres Narodów Słowiańskich, który odbył się w Pradze w marcu 1848 roku. Przedstawiciel Czech w swym przemówieniu twierdził: „Jestem Czechem słowiańskiego pochodzenia i ze wszystkim co posiadam poświęcam się całkowicie służbie mojemu narodowi. Mój naród jest mały, ale od niepamiętnych czasów posiadał swój odrębny charakter niezależnie od tego, kto nim rządził”¹⁸.

Uznając wywodzące się ze sfery kultury znaczenie tożsamości jako istotnego kryterium formowania się stosunków międzynarodowych¹⁹, należy dostrzec specyfikę tego oddziaływania na trzech płaszczyznach:

- a) w sferze aksjologii stosunków międzynarodowych, która wywodzi się ze sfery kultury,

¹⁴ A. Kłóskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, WN PWN, Warszawa 1996, s. 79.

¹⁵ Zob. między innymi raporty ONZ (Global Report on Human Development, UNDP, New York).

¹⁶ Zob. A. Kłóskowska, *Tożsamość i identyfikacja narodowa w perspektywie historycznej i psychologicznej*, „Kultura i Społeczeństwo” 1992, nr 1.

¹⁷ Zob. E. Haliżak, J. Popiuk-Rysińska, *Państwo we współczesnych stosunkach międzynarodowych*, Scholar, Warszawa 1995.

¹⁸ H. Kohn, *Pan-Slavism. Its History and Ideology*, Vintage-Books, New York 1960.

¹⁹ Zob. M. Castells, *The Power of Identity*, Oxford University Press, Oxford 1997.

- b) na poziomie subsystemowym, czyli polityki zagranicznej państwa,
- c) na poziomie systemowym stosunków międzynarodowych.

W założeniach dotyczących związku kultury i stosunków międzynarodowych na poziomie ontologii nie sposób pominąć sfery normatywnej. To kluczowa wręcz kwestia dla rozpoznania specyfiki stosunków międzynarodowych, gdyż analiza normatywna związana jest z wartościowaniem zachowań państw, oceną stanu powiązań między nimi oraz porządku międzynarodowego. Wiąże się z tym problem uznania danych norm za obowiązujące, ważne, a także z ich hierarchizacją w stosunkach międzynarodowych.

Istotne są trzy zasady wywodzące się pierwotnie ze sfery kultury, którym w następnej sekwencji nadaje się cechę polityczności. Pierwszą z nich jest zasada równości, która w katalogu wartości decydujących o funkcjonowaniu stosunków międzynarodowych odgrywa zasadniczą rolę, ponieważ:

- a) jako zasada etyczna określa relacje między państwami,
- b) jako zasada i norma prawa międzynarodowego oddziałuje na reguły działania państw,
- c) przeciwstawia się zjawisku nierówności i dysproporcji rozwojowych w stosunkach międzynarodowych.

Drugą powszechnie uznaną za uniwersalną wartość jest sprawiedliwość w stosunkach międzynarodowych, która wyrasta z filozofii Thomasa Hobbesa i – współcześnie – Johna Rawlsa. Wyróżnia się sprawiedliwość formalną i konkretną²⁰. Hedley Bull, jeden z twórców koncepcji społeczności międzynarodowej i pionier angielskiej szkoły stosunków międzynarodowych, sprawiedliwość międzynarodową uznawał za najważniejszą wartość konstytuującą tę społeczność i wyróżniał w związku z tym następujące jej odmiany: ogólną, partykularną, substancjonalną, formalną, asymetryczną, proporcjonalną i dystrybucyjną²¹. W bogatej literaturze przedmiotu na ten temat sprawiedliwość międzynarodową wiąże się z takimi kwestiami, jak prawa człowieka²², funkcjonowanie handlu międzynarodowego – zasada uczciwego handlu (*fair trade*)²³ oraz dysproporcjami rozwojowymi w gospodarce światowej²⁴.

Najczęściej jednak deklarowaną i przez to analizowaną wartością międzynarodową jest pokój, który uznaje się za niezbędny warunek przetrwania wszystkich uczestników stosunków międzynarodowych. Klasyk badań tej problematyki Johan Galtung wyróżniał: a) pokój negatywny, pod którym to poję-

²⁰ Zob. E. Kornaś, *Sprawiedliwość międzynarodowa*, Wydawnictwo UJ, Kraków 1983.

²¹ H. Bull, *The Anarchical Society. A Study of Order in World Politics*, Macmillan, London 1977.

²² Zob. między innymi G. Best, *Justice, community and human rights*, „International Affairs” 1995, nr 4, s. 774–799.

²³ Zob. między innymi E. Weisband, *Poverty Amidst Plenty. World Political Economy and Distributive Justice*, Westview Press, Boulder 1989.

²⁴ Zob. J. Clark, *Worlds Apart. Civil Society and the Battle for Ethical Globalization*, Earthscan, London 2003.

ciem rozumiał brak zagrożeń militarnych, politycznych, i kulturowych, oraz b) pokój pozytywny, który rozumiał jako działania na rzecz eliminowania wszelkich form przemocy, to znaczy bezpośredniej przemocy osobistej, przemocy strukturalnej i przemocy kulturowej²⁵.

W badaniach nad pokojem kluczową rolę odgrywa pojęcie „kultury pokoju”, pod którym rozumiane są warunki i kryteria zapewnienia trwałego pokoju i przeciwdziałania wojnie. W ostatnich dwóch dekadach po zakończeniu zimnej wojny wyjątkową „karierę” zrobiła odwołująca się do kulturowego kontekstu teza o demokratycznym pokoju²⁶.

Kolejny zespół założeń odnosi się do roli kultury w międzynarodowej aktywności państw, którą zwyczajowo ujmuje się w kategoriach działań i oddziaływań państw narodowych traktowanych jako byty polityczne. W takim podejściu kontekst kulturowy traktowany jest drugoplanowo. Jeśli przyjmiemy, że państwo to kultury narodowe, zmienia to w zasadniczy sposób ujmowanie ich aktywności międzynarodowej: zagraniczna polityka kulturalna państwa, dyplomacja kulturalna, dyplomacja publiczna czy też polityka miękkiej siły (*softpower*)²⁷.

Założenie odnoszące się do roli kultury na poziomie systemu międzynarodowego opiera się na odrzuceniu pojęcia „globalnej kultury” jako ontologicznej podstawy stosunków międzynarodowych, którą promowano po zakończeniu zimnej wojny i traktowano jako symbol współczesnej globalizacji²⁸. Zamiast tego bardziej adekwatne jest posługiwanie się terminem „czynniki kulturowego oddziaływania w stosunkach międzynarodowych” (*cultural forces in world politics*)²⁹, które występują obok czynników politycznych czy ekonomicznych, żeby wymienić tylko te najważniejsze. To stanowi podstawę do wyodrębnienia międzynarodowych stosunków kulturalnych jako jednej z dziedzin stosunków międzynarodowych na podstawie kryteriów przedmiotowych i podmiotowych³⁰.

²⁵ J. Galtung, *Violence, peace and peace research*, „Journal of Peace Research” 1969, nr 3, s. 167–191; tenże, *Cultural violence*, „Journal of Peace Research” 1990, nr 3, s. 291–305.

²⁶ Zob. między innymi Ch. Layne, *Kant or cant: The myth of democratic peace*, „International Security” 1994, nr 2, s. 4–49; S. Rosato, *The flawed logic of democratic peace. Theory*, „American Political Science Review” 2003, nr 4, s. 568–585; B. Russett, J. Oneal, *Triangulating Peace: Democracy, Interdependence, and International Organizations*, W.W. Norton, New York 2001.

²⁷ Zob. J. Nye, *Soft Power: The Means to Success in World Politics*, Public Affairs, New York 2004; J. Manheim, *Strategic Public Diplomacy: The Evolution of Influence*, Oxford University Press, New York 1990.

²⁸ A. Smith, *Toward a global culture?*, w: M. Featherstone (red.), *Theory, Culture and Society*, Sage Publications, Newbury Park 1990, s. 171–193.

²⁹ Zob. A. Mazrui, *Cultural Forces in World Politics*, Heinemann, London 1990.

³⁰ Zob. dwie główne prace w polskiej literaturze przedmiotu: G. Michałowska, *Zmienność i instytucjonalizacja międzynarodowych stosunków kulturalnych*, Ośrodek Badań Społecznych, Warszawa 1991; A. Ziętek (red.), *Międzynarodowe stosunki kulturalne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2011.

Doceniając znaczenie kulturowego wymiaru w stosunkach międzynarodowych, jako fałszywą należy odrzucić tezę o kulturowym determinizmie, charakterystyczną dla kolonialnej epoki kulturowego imperializmu. Wybitny dziewiętnastowieczny myśliciel brytyjski John Stuart Mill pisał, że prawa i normy cywilizowanych narodów nie mogą obowiązywać w stosunkach z narodami niecywilizowanymi³¹. Równie fałszywie brzmią tezy o zderzeniu cywilizacji sformułowane przez niektórych badaczy amerykańskich, uznających zachodni system wartości kulturowych za uniwersalny³². Rosnąca popularność postkolonialnej perspektywy teoretycznej dowodzi, jak silne są obawy przed kulturową dominacją Zachodu³³.

Kierując się zasadą holizmu poznawczego, możemy sformułować dwie tezy o ontologii kultury na poziomie subsystemowym i systemowym.

Po pierwsze, w swej międzynarodowej aktywności państwa kierują się trzema równoważnymi celami o egzystencjalnym charakterze, które decydują o ich przetrwaniu i funkcjonowaniu w stosunkach międzynarodowych. Są to: siła (polityczność), bogactwo (ekonomiczność) i tożsamość (kulturowość) formułująca się w procesie identyfikacji my–oni. W poszczególnych państwach oraz w różnych układach czasoprzestrzennych hierarchia tych celów przedstawia się odmiennie, w związku z czym mówimy o „mocarstwach militarnych”, „mocarstwach ekonomicznych” czy „mocarstwach kulturowych”.

Punktem wyjścia rozważań jest namysł nad naturą państwa jako podmiotu stosunków międzynarodowych z perspektywy kulturowej. Na gruncie nauki o stosunkach międzynarodowych niektórzy uznają, że jego wyłączną cechą jest polityczność. To niebezpieczny redukcjonizm, który prowadzi na poznawcze manowce i implikuje totalitaryzm myślenia w tym sensie, że poznanie naukowe opiera się na politycznym wartościowaniu³⁴. W takim przypadku ustalenie, czy coś jest naukowe czy nie, jest funkcją politycznego wartościowania.

Po drugie, w stosunkach międzynarodowych, to znaczy na poziomie systemowym, ma miejsce równorzędność interakcji o charakterze politycznym, ekonomicznym i kulturowym. To prawidłowość przejawiająca się w warunkach współczesnej globalizacji stosunków międzynarodowych, na którą zwracają uwagę prominentni jej badacze, jak Ulrich Beck, który stwierdza, że „[i]stotą globalizacji jest to, że wywodzące się z wczesnej fazy modernizmu rozróżnienie polityki i ekonomii zanika. Oznacza to, że taki podmiot jak Niemcy – jego instytucje państwowe, społeczeństwo, kultura i polityka zagraniczna – jest za-

³¹ Zob. J.S. Mill, *Dissertations and Discussions: Political, Philosophical, and Historical*, H. Holt, New York 1874, t. 3, s. 252–253.

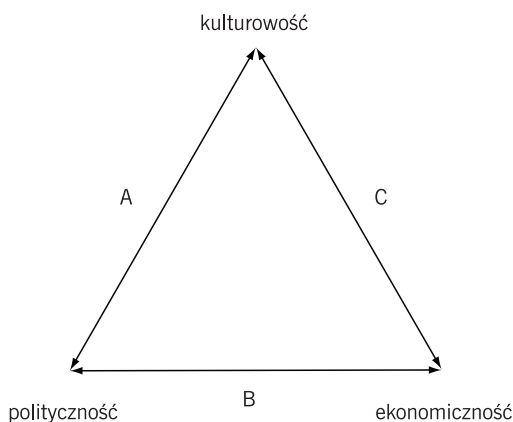
³² S. Huntington, *The clash of civilizations?*, „Foreign Affairs” 1993, t. 72, s. 22–49.

³³ P. Darby, A. Pocolini, *Bringing International relations and postcolonialism*, „Alternatives” 1994, t. 19, s. 371–394.

³⁴ Zob. S. Bieleń, *Polityka w stosunkach międzynarodowych*, Aspra JR, Warszawa 2010.

ządzany jak przedsiębiorstwo”³⁵. W innej kluczowej pracy o globalizacji autorzy odwołują się do następującego stwierdzenia niemieckiego badacza Klausa von Beyme: „Teza, że wszystko jest polityką, prowadzi nas na manowce, jeśli nie zostanie uzupełniona zrozumieniem, że wszystko jest również ekonomią lub kulturą”³⁶. Również w Polsce są badacze, którzy stosunki międzynarodowe ujmują jako rzeczywistość kulturową, gospodarczą i polityczną³⁷.

W wymiarze ontologicznym miejsce kultury w stosunkach międzynarodowych można sobie wyobrazić w postaci trójdzielnej struktury – trójkąta symetrycznego, którego wierzchołki prezentują współzależność cech: polityczności, ekonomiczności i kulturowości.



Rysunek 1. Graficzne ujęcie miejsca kultury w ontologii stosunków międzynarodowych (obszarze badawczym nauki o stosunkach międzynarodowych)

W takiej propozycji kultura jest równorzędnym, obok polityki i ekonomii, wymiarem stosunków międzynarodowych, pozostając z nimi w dwustronnych, wzajemnie uwarunkowanych interakcjach, które przez to pozwalają na identyfikację problemów, zjawisk i procesów, mających ścisły związek ze sferą kultury.

Relacja typu A kieruje naszą uwagę na związek między polityką a kulturą na szczeblu subsystemowym i systemowym, co przejawia się na przykład w kulturowych uwarunkowaniach bezpieczeństwa narodowego i międzynarodowego, kulturze strategicznej, zagranicznej polityce kulturalnej, dyplomacji kulturalnej, kulturowych uwarunkowaniach procesów podejmowania decyzji.

Relacja typu B wskazuje na zależność między sferą polityki i ekonomii, co konstrytuje międzynarodową ekonomię polityczną.

³⁵ U. Beck, *What is Globalization?*, w: D. Held, A. McGrew, *The Global Transformation Reader*, Polity Press, Cambridge, UK–Malden, MA: 2000, s. 100–101.

³⁶ U. Beck, A. Giddens, S. Lach, *Modernizacyjna refleksja*, tłum. J. Konieczny, WN PWN, Warszawa 2009, s. 54.

³⁷ R. Zenderowski, *Stosunki międzynarodowe. Vademecum*, Altaz, Wrocław 2006, s. 15.

Relacja typu C kieruje naszą uwagę na związki między procesami gospodarowania a sferą kultury. O znaczeniu tego problemu dowodzi dyskusja, czy kapitalizm to fenomen ekonomiczny, czy też kulturowo-cywilizacyjny³⁸.

Z punktu widzenia przyjętych celów badawczych kluczowe znaczenie mają relacje A i C, które poprzez swój ściśle wyodrębniony zakres przedmiotowy i podmiotowy mogą być traktowane jako materialistyczna ontologia – jeśli przyjmiemy pozytywistyczny i/lub fundamentalistyczny punkt widzenia, to znaczy, że pojmujemy rzeczywistość jako niezależną od nas, którą możemy badać, obserwując i kwantyfikując fakty empiryczne i próbując ustalić związki przyczynowo-skutkowe między nimi – dowodzimy w ten sposób wrażliwości empirycznej.

Epistemologia

Na poziomie ontologii zadajemy pytanie, jak przedstawia się realny świat, natomiast na poziomie epistemologii – w jaki sposób możemy go badać. Wiąże się to z wyborem konkretnego modelu teoretycznego (teorii). Problem nauki o stosunkach międzynarodowych polega na tym, że oferuje ona nazbyt wiele instrumentów badawczych w postaci konkurujących ze sobą teorii, żeby wymienić trzy najważniejsze teorie głównego nurtu: realizm, liberalizm i konstruktywizm. W połowie lat osiemdziesiątych XX wieku Kaleri J. Holsti określił dyscyplinę stosunków międzynarodowych jako podzieloną (*dividing discipline*)³⁹. Wedle Margaret Herman, utrudnia to naukowe komunikowanie się społeczności uczonych badających stosunki międzynarodowe⁴⁰. Mamy jednak niemałą grupę uczonych, którzy argumentują, że rozwój konkurencyjnych teorii, podejść i paradygmatycznych debat w nauce o stosunkach międzynarodowych nie może być interpretowany inaczej niż jako postęp naukowy⁴¹, gdyż wiele z nich posiada uzupełniające się nawzajem, a nie wykluczające się: ontologię, epistemologię, metodologię i konceptualizację⁴².

Pozytywną cechą teoretycznego pluralizmu jest to, że każda z teorii we właściwy sobie sposób ujmuje dany problem i pomaga ustalić jego znaczenie

³⁸ Zob. między innymi L. Greenfeld, *The Spirit of Capitalism: Nationalism and Economic Growth*, Harvard University Press, New York 2001.

³⁹ K. Holsti, *The Dividing Discipline: Hegemony and Diversity in International Relations Theory*, Allen and Unwin, Boston 1985.

⁴⁰ M. Herman, *Many perspectives: building the foundations for a dialogue*, „International Studies Quarterly” 1998, nr 4, s. 605–624.

⁴¹ Zob. A. Lijphart, *International relations. Theory: great debates and lesser debates*, „International Social Science Journal” 1974, nr 1, s. 11–21; S. Walt, *International relations: one world. Many theories*, „Foreign Policy” 1993, t. 110, s. 29–46.

⁴² Zob. M. Kornprobst, *International relations as a rhetorical discipline: toward (renewing horizons)*, „International Studies Review” 2009, t. 11, nr 1, s. 87–108.

w porównaniu z innymi. Jeśli chodzi o analizowany tu problem ujmowania znaczenia kultury przez różne podejścia teoretyczne nauki o stosunkach międzynarodowych, stajemy w sposób nieuchronny przed wyborem jednego z nich.

Jacek Czaputowicz, autor pierwszej w polskiej literaturze przedmiotu pracy, która w sposób całościowy systematyzuje stan badań stosunków międzynarodowych, utrzymuje, że wybór teorii jako narzędzia badania zależy w danym okresie historycznym od dominujących wartości i nastrojów. To one wyznaczają normatywny nastrój epoki, który przejawia się w czterech wymiarach. Wymiar pierwszy to przeciwieństwo wolna wola–determinizm, określa, na ile można kształtować bieg wydarzeń. Gdy panuje przekonanie o niezmienności warunków politycznych, dominuje realizm, gdy natomiast dopuszcza się możliwość reformy tych warunków, przeważa liberalizm. Wymiar drugi, optymizm–pesymizm, odnosi się do kierunku zmiany, określając, czy warunki poprawiają się, czy też nie. Gdy panuje optymizm, dominuje liberalizm, gdy pesymizm – realizm. Wymiar trzeci określa przeciwieństwo rywalizacja–współnotowość. W okresie rywalizacji o ograniczone zasoby i porównywania się z innymi, czyli dominacji filozofii zysków relatywnych, przeważa realizm, natomiast w okresie współpracy i porównywania sytuacji obecnej do poprzedniej, czyli dominacji filozofii zysków absolutnych, górę bierze liberalizm. Wymiar czwarty, elitaryzm–egalitaryzm, dotyczy pytania, czy o ładzie światowym powinny decydować tylko mocarstwa i establishment polityczno-dyplomatyczny, jak twierdzą realiści, czy także państwa mniejsze oraz krajowa i międzynarodowa opinia publiczna, za czym opowiadają się liberałowie⁴³.

Problem wyboru danego modelu teoretycznego pod kątem jego użyteczności w badaniu związków kultury i stosunków międzynarodowych jest także uwarunkowany tym, czy chcemy:

- a) odkrywać motywy działań i zachowań uczestników państwowych i pozapaństwowych;
- b) ujawniać prawidłowości rozwoju i funkcjonowania stosunków międzynarodowych.

Co się tyczy pierwszego celu, to chodzi o formułowanie i empiryczne testowanie hipotez o charakterze przyczynowo-skutkowym wskazujących, jak kultura (tożsamość) oddziałuje na zachowania podmiotu. Problem ten podejmowany jest w ramach badań polityki zagranicznej państwa, gdzie zmienną, jaką jest kultura i tożsamość, nie traktuje się w sposób drugoplanowy. Już ponad pół wieku temu w Stanach Zjednoczonych argumentowano, że bez uwzględnienia kulturowo powiązanych zmiennych, jak opinia publiczna i osobowość decydenta, nie sposób prawidłowo zrekonstruować procesu

⁴³ J. Czaputowicz, *Teoria stosunków międzynarodowych. Krytyka i systematyzacja*, WN PWN, Warszawa 2007, s. 25.

podejmowania decyzji w polityce zagranicznej⁴⁴. Od tego momentu kulturowo zdeterminowane badania polityki zagranicznej zaczęły rozwijać się nadzwyczaj dynamicznie, o czym świadczą rozległość i różnorodność problematyki w tej dziedzinie.

Dwa kierunki lub obszary kulturowo zorientowanych badań polityki zagranicznej zasługują na szczególną uwagę. Pierwszy dotyczy nacjonalizmu i problematyki narodowej. Kluczową kwestią jest dokonanie rozróżnienia państwa i narodu, co znajduje swoje odzwierciedlenie w pojęciach „interes narodowy” (*national interest*) i „interes państwa” (*state interest*)⁴⁵. Jest rzeczą nader interesującą, że wzrost zainteresowania nacjonalizmem ujawnił się na dobre dopiero po zakończeniu zimnej wojny, podczas gdy w czasie jej trwania, do 1991 roku, nie uważano bynajmniej, aby kategoria nacjonalizmu posiadała nadzwyczajne wartości eksplanacyjne. Jeden z ówczesnych badaczy twierdził, że z jej pomocą można badać ogólne procesy i tendencje, ale nie specyficzne zachowania podmiotów⁴⁶.

Drugi istotny obszar badań polityki zagranicznej dotyczy tożsamości. Wbrew powszechnemu przekonaniu teorie temu poświęcone nie zostały wprowadzone do nauki o stosunkach międzynarodowych przez konstruktywistów. Stało się to znacznie wcześniej, kiedy pojawiła się zasada samostanowienia narodów (*self-determination*), gdzie kryteria tożsamościowe odgrywały ważną rolę. W epoce dekolonizacji – w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku – tożsamość nowo powstałych państw Trzeciego Świata i tworzących je narodów stała się przedmiotem wyjątkowo intensywnych badań⁴⁷.

Tożsamość jako kategoria analityczna w badaniach polityki zagranicznej państwa zaczęła być stosowana w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia, kiedy zdano sobie sprawę, że w okresie pozimnowojennym kryteria kulturowe muszą być uwzględniane na równi z materialnymi. Pionierską rolę w tym względzie odegrała wspomniana już praca z 1993 roku autorstwa Goldstein i Keohana⁴⁸. Warto także odnotować inne fundamentalne wręcz prace z tamtego okresu, które nadały tożsamości rolę kluczowej zmiennej w badaniach polityki zagranicznej⁴⁹. Należy podkreślić, że w tym względzie

⁴⁴ Zob. M. Bruner, M. Smith, R. White, *Opinions and Personality*, Wiley, New York 1956.

⁴⁵ L.-E. Caderman, *Nationalism and ethnicity*, w: W. Carlsnaes, T. Risse i B. Simmons (red.), *Handbook of...*, s. 42.

⁴⁶ A. Waldron, *Theories of nationalism and historical explanatory*, „World Politics” 1985, t. 37, s. 420–441.

⁴⁷ Zob. między innymi R. Emerson, *Self-Determination revisited in the era of decolonization*, Center for International Affairs, 1964, Paper, nr 9 (Harvard University); H. Mammi, *The Colonizer and the Colonized*, Beacon, Boston 1967.

⁴⁸ I. Goldstein, R. Keohane, *Ideas and Foreign Policy...*

⁴⁹ Zob. między innymi V. Hudson, *Culture and Foreign Policy*, Lynne Rienner, Boulder 1997; T. Hopf, *Social Construction of International Politics: Identities and Foreign Policies*, Moscow 1995 (1999, Cornell University Press, Ithaca 2002).

najważniejszą rolę odegrali konstruktywiści, twierdząc, że „zachowania państw są kształtowane przez przekonanie elit, tożsamości i normy społeczne. Jednostki w zbiorowościach wykuwają, kształtują i zmieniają kulturę za pomocą idei i praktyki. Interesy państwowe i narodowe są wynikiem społecznych tożsamości tych aktorów. Przedmiotem badań są więc normy i praktyki jednostek i zbiorowości”⁵⁰. Początkowy entuzjazm, jaki przejawiał się w nadziejach eksplanacyjnych tożsamości, ustąpił szybko realizmowi, gdy zdano sobie sprawę, jak bardzo jest to nieokreślona pod względem treści pojęciowych koncepcja. W związku z tym podkreśla się, że potrzebne jest przyjmowanie zawsze określonych założeń, aby konstruktywizm mógł być efektywnie wykorzystany w badaniach polityki zagranicznej państw⁵¹.

W ramach szeroko prowadzonych badań polityki zagranicznej uwzględniających oddziaływanie czynników kulturowych można wskazać trzy podejścia, z których każde charakteryzuje się spójnością założeń wyodrębniających w sposób jednoznaczny przedmiot analizy. Ze względu na owe kryteria mogą być one traktowane jako uniwersalne modele objaśniające. Modele, o których mowa, to:

1) kulturowo zdeterminowana koncepcja „postrzegania” rzeczywistości międzynarodowej przez aktorów państwowych. Pomimo niejednoznaczności terminu „postrzeganie”, nie sposób zrekonstruować zachowania państw w stosunkach międzynarodowych bez odwołania się do niej⁵². Interesującą propozycją Roberta Jervis’a jest postulat uwzględniania w badaniach polityki zagranicznej kategorii przekonań, które, jak argumentuje, są podstawą kształtowania zobowiązań międzynarodowych uczestników⁵³;

2) kulturowo zdeterminowana koncepcja strategii międzynarodowej państwa w postaci „kultury strategicznej” zapoczątkowana fundamentalnym dziełem Jacka Snydera na temat radzieckiej kultury strategicznej z 1977 roku⁵⁴;

3) model Petera Katzensteina, który w wyjątkowo interesujący sposób objaśnia relację między dwiema zmiennymi, to znaczy normami kulturowymi a bezpieczeństwem narodowym⁵⁵.

⁵⁰ K. Mingst, *Podstawy stosunków międzynarodowych*, tłum. G. Łuczkiwicz, WN PWN, Warszawa 2006, s. 77.

⁵¹ D. Houghton, *Reinvigorating the study on foreign policy decision making: Toward a constructivist approach*, „Foreign Policy Analysis” 2007, nr 3, s. 24–45.

⁵² R. Jervis, *Perception and Misperception in International Politics*, Princeton University Press, Princeton 1976; tenże *Deterrence and perception*, „International Security” 1982/1983, nr 7, s. 3–30; tenże *Report. Politics and intelligence failures. The case of Iraq*, „Journal of Strategic Studies” 2006, nr 29, s. 3–52.

⁵³ R. Jervis, *Understanding Beliefs*, „Political Psychology” 2006, nr 5, s. 641–663.

⁵⁴ J. Snyder, *The Soviet Strategic Culture*, Rand Corporation, 1977; zob. także A. Johnson, *Cultural Realism: Strategic Culture and Grand Strategy in Chinese History*, Princeton University Press, Princeton 1996.

⁵⁵ P. Katzenstein, *Cultural norms and National Security: Police and Military in Postwar Japan*, Cornell University Press, Ithaca 1966.

Powyższe modele teoretyczne dowodzą prawdziwości tezy o „zwrocie kulturowym” w nauce o stosunkach międzynarodowych. Staje się to jeszcze bardziej uzasadnione, jeśli uwzględnimy rolę czynnika kulturowego w badaniu prawidłowości rozwoju i funkcjonowania stosunków międzynarodowych lub systemu międzynarodowego. Istotą analizy stosunków międzynarodowych na poziomie systemowym jest udzielenie odpowiedzi na pytanie, czy interakcje między uczestnikami są kształtowane jedynie przez materialne wyznaczniki siły. Od początku rozwoju nauki o stosunkach międzynarodowych zdawano sobie sprawę, że tak nie jest i że należy uwzględnić cechy konstytuujące tożsamość aktorów. Pierwszymi, którzy podnieśli tę kwestię, byli badacze odwołujący się do koncepcji „społeczności międzynarodowej”⁵⁶, która stała się centralną kategorią analityczną angielskiej szkoły stosunków międzynarodowych⁵⁷, plasującej się w wyraźnej opozycji do amerykańskiej nauki o stosunkach międzynarodowych.

Wyzwanie związane z zastosowaniem nowego podejścia w badaniu systemu międzynarodowego trafnie zidentyfikował cytowany uprzednio Hurrel, pisząc, że „[p]ojęcie państwa, suwerenności, prawa międzynarodowego oraz wojny nie są wyłącznie efektem *power politics*. Raczej wspólnie historyczne rozumienie wojny i suwerenności określa istotę gry, sposobu jej prowadzenia i ewolucji”⁵⁸.

Mając powyższe na uwadze, należałoby zadać pytanie, czy odwoływanie się do szeroko rozwiniętego kontekstu kulturowego przyczyniło się do postępu naukowego w postaci stworzenia spójnej i powszechnie akceptowanej teorii stosunków międzynarodowych. Odpowiedź brzmi negatywnie, ale dzięki temu powstało wiele nowatorskich, o dużej sile objaśniającej podejść, modeli, teoretycznych generalizacji i konceptualizacji. Nie pretendując do całościowego ujęcia problematyki, należy zwrócić uwagę na niektóre innowacyjne rozwiązania.

Palma pierwszeństwa należy się brytyjskiemu badaczowi Colinowi Wightowi, który – jak już o tym wspomniano – sformułował pogląd mówiący o tym, że podstawą systemu międzynarodowego jest wspólnota kulturowa – wspólny system wartości. Na tej podstawie sformułowano dwie hipotezy, które są przedmiotem wyjątkowo ożywionej dyskusji. Pierwsza brzmi następująco: wspólna kultura jest wstępnym warunkiem formowania się wspólnoty państw. Druga: wspólnota państw, która nie opiera się na wspólnocie kulturowej i rozszerza się poza własną oryginalną bazę, będzie się charakteryzować niestabilnością⁵⁹.

⁵⁶ C. Manning, *The Nature of International Society*, John Wiley and Sons, New York 1962.

⁵⁷ T. Dunn, *Inventing International Society: A History of English School*, Macmillan, Basingstoke 1998.

⁵⁸ A. Hurrel, *Norms and Ethics...*, s. 142.

⁵⁹ C. Wight, *System of States...*

Kolejnym badaczem, którego prace przyczyniły się do istotnego przełomu kulturowego w nauce o stosunkach międzynarodowych, był Aleksander Wendt. Szczególne znaczenie miało opublikowanie przez niego w 1987 roku artykułu poświęconego analizie relacji podmiot–struktura⁶⁰. Hipotezy Wendta brzmią następująco: 1. Ludzie i tworzone przez nich instytucje są świadomie działającymi aktorami, co prowadzi do zmian w społeczeństwie, w którym żyją. 2. Społeczeństwo to siatka relacji, które wpływają na strukturę relacji między aktorami. 3. Ludzie jako podmioty i struktury społeczne są wzajemnie powiązane.

Powyższe twierdzenia zostały przeniesione do nauki o stosunkach międzynarodowych i stały się podstawą sformułowania społecznej teorii stosunków międzynarodowych, w której istotę anarchicznego systemu międzynarodowego ujęto w kategoriach „kultury hobbesowskiej”, „kultury Locke’a” i „kultury kantowskiej”.

Badaczem, który stworzył najbardziej kompleksową, kulturowo uwarunkowaną teorię stosunków międzynarodowych jest Richard Ned Lebow. W jego przypadku można wręcz mówić o swoistym kulturowym determinizmie, gdyż podstawą objaśnienia zachowań aktorów międzynarodowych i reguł działania porządku międzynarodowego uczyniono cztery zmienne o kulturowym charakterze, to znaczy: *bogactwo*, *duch*, *rozum* i *obawy*, które uznaje on za fundamentalne motywy działań ludu i gdzie każda z nich w sposób dla siebie właściwy kształtuje postawy współpracy, konfliktu i podejmowania ryzyka⁶¹. Przewaga jednej z tych kulturowych wartości implikuje taki, a nie inny stan stosunków międzynarodowych. Jeżeli w stosunkach międzynarodowych aktorzy kierują się rozumem i rozsądkiem, to naturalnym stanem jest współpraca. Oczywiście konflikty istnieją, ale łatwo je rozwiązać ze względu na wspólnotę celów i podobne pojmowanie sprawiedliwości. Taki typ zachowań przeważa, gdy dominują wartości duchowe, jak przyjaźń, wspólnota losów i przestrzeganie wzajemnych zobowiązań. Współpraca w tym przypadku jest rutynowa, a silniejsi aktorzy wspomagają słabszych. Specyficznym przypadkiem jest sytuacja, gdy przeważa jedna z wartości duchowych, jaką jest honor – co w wielu przypadkach utrudnia współpracę i rodzi konflikty. Jeśli chodzi o taką wartość jak bogactwo, to w sposób naturalny implikuje ona współpracę opartą na wspólnocie interesów, ale konflikty i spory nie są wykluczone – z tą jednak różnicą, że nie wiążą się one z użyciem siły. Gdy w stosunkach między państwami dominują obawy, konflikty są nieuniknione, ponieważ pozostałe

⁶⁰ A. Wendt, *The agent-structure problem in international relation theory*, „International Organization” 1987, nr 3, s. 335–370; zob. także: D. Dessler, *Whats stake in the agent-structure debate?*, „International Organization”, 1989, nr 3, s. 441–473; W. Carlsnaes, *The agency-structure problem in foreign policy analysis*, „International Studies Quarterly” 1992, nr 3, s. 245–270.

⁶¹ R.N. Lebow, *A Cultural Theory of International Relations*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

normy są zbyt słabe, aby je powstrzymać i ograniczyć. Wzrasta poczucie braku bezpieczeństwa, co skutkuje wyścigiem zbrojeń, ekspansją sojuszy i współpracą skierowaną przeciw innym⁶².

Z kolei badania kulturowych uwarunkowań globalizacji to odkrywanie nowych relacji między sferą kultury a jej wymiarem ekonomicznym. Przejawia się to w rozwijaniu licznych podejść, modeli i teorii zarządzania międzykulturowego⁶³. Podstawą ich konstruowania są dwa założenia. Pierwsze, sformułowane przez Arjuna Appaduraia, sprowadza się do twierdzenia o wielowymiarowości współczesnej globalizacji, która ma odzwierciedlenie w pięciu przestrzennie określonych wymiarach („obrazach”): finansowym (*financescapes*), technologicznym (*technoscapes*), etnologicznym (*ethnoscapes*), medialnym (*mediascapes*) i ideowym (*ideoscapes*)⁶⁴. Drugie założenie odwołuje się do twierdzenia Samuela Huntingtona o wyłonieniu się w stosunkach międzynarodowych ośmiu kręgów kulturowych (cywilizacji): indyjskiej, chińskiej, japońskiej, muzułmańskiej, zachodniej, prawosławnej, latynoamerykańskiej i afrykańskiej⁶⁵.

Na bazie powyższych założeń konstruuje się różne modele kultur biznesu w stosunkach międzynarodowych, które pretendują do uogólnienia związków między wartościami kultury a logiką gospodarowania w warunkach współczesnej globalizacji. W jednej ze znaczących publikacji na ten temat, będącej wynikiem międzynarodowego programu badawczego, stwierdzono, że w stosunkach międzynarodowych dominują dwie kultury biznesu: zachodnia i wschodnia. W ramach tej pierwszej wyróżniono pięć specyficznych odmian: Europę Łacińską, Europę Nordycką, Europę Germańską, państwa anglosaskie, Amerykę Łacińską. W ramach wschodniej kultury biznesu wyodrębniono: Azję konfucjańską, Azję Południową, Bliski Wschód, Afrykę Subsaharyjską i Europę Wschodnią⁶⁶.

Wymiar metodologiczny

Odnosząc się do metodologicznego aspektu związków kultury i nauki w stosunkach międzynarodowych, należy zauważyć, że od samego początku rozwoju teorii wartości i treści kultury były zawsze w niej obecne, czy to

⁶² Tamże, s. 505–557.

⁶³ Zob. M. Kostera, *Postmodernizm w zarządzaniu*, PWE, Warszawa 1996; M. Kostera, M. Śliwa, *Zarządzanie w XXI wieku. Jakość. Twórczość. Kultura*, WAIp, Warszawa 2010; G. Hofstede, *Cultures Consequences: Comparing Values, Behaviours, Institutions and Organizations Cross Nations*, Sage Publications, Thousand Oaks 2001.

⁶⁴ Zob. A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2005, s. 344.

⁶⁵ S. Huntington, *The clash...*, s.25.

⁶⁶ J.R. House (red.), *Culture. Leadership and Organization. Globe Study of 62 Societies*, Sage Publications, Thousand Oaks 2004.

w realizmie, czy liberalizmie. Wzrost zainteresowania tym czynnikiem, jakiego obecnie jesteśmy świadkami, dowodzi próby odczytania na nowo jego roli i znaczenia w procesie badawczym. Chodzi, najogólniej rzecz biorąc, o to, aby w istniejących już teoriach stosunków międzynarodowych w jeszcze większym stopniu uwzględniać zmienną kultury. Jeden z badaczy uzasadnia to potrzebą lepszego zrozumienia ich istoty. Píše, że uwzględnienie w badaniach kulturowego konstruktów, jakim jest pojęcie cywilizacji, w połączeniu z historiografią pozwala na przewyciężenie niedoskonałości nacjonalistyczno-realistycznego teoretyzowania⁶⁷.

Niedoszacowanie czynnika kulturowego w badaniach stosunków międzynarodowych było szczególnie widoczne w okresie zimnej wojny, kiedy dominowały w nich kryteria materialne związane z siłą, polityką bezpieczeństwa militarnego i strategicznym myśleniem w kategoriach wojskowych. Taki stan rzeczy przesądził, jak się wydaje, o tym, że ówczesni teoretycy stosunków międzynarodowych nie postawili trafnej diagnozy o możliwości zakończenia zimnej wojny. John Luis Gaddis w znakomitym artykule poświęconym tej problematyce przyznał wprost, że nieuwzględnienie wartości kulturowych przesądziło o prognostycznym niepowodzeniu prowadzonych ówczesnie badań. Oto jego opinia na ten temat: „Nie twierdzą, że powinniśmy odrzucić naukowe badania stosunków międzynarodowych. Powinniśmy wykorzystywać także wszelkie narzędzia, jakimi dysponujemy, takie jak: narrację, analogię, intuicję, wyobraźnię i styl”⁶⁸.

Kultura z pewnością nie może pretendować do statusu centralnej kategorii analitycznej w nauce o stosunkach międzynarodowych, tak jak ma to miejsce w antropologii czy etnologii. Wynika to przede wszystkim z braku powszechnie akceptowanej operacyjnej definicji kultury i pojęć pochodnych. Absolutną nowością w tym względzie, co świadczy o jakościowej zmianie metodologicznej, jest odejście praktyki od definiowania w sposób jednoznaczny kultury z aspiracjami do nadawania tym definicjom uniwersalnego i całościowego znaczenia. W warunkach poliarchii kulturowej we współczesnych stosunkach międzynarodowych takie tradycyjne pojmowanie kultury grzeszy nie tylko brakiem kontekstualizacji⁶⁹.

Kultura, jak każde zjawisko i proces społeczny, nie jest ani stała, ani niezmienna, ale podlega ciągłemu redefiniowaniu, przede wszystkim przez działania i oddziaływanie grup społecznych i podmiotów politycznych, jakimi są państwa w procesie politycznym – polityce zagranicznej. Kultura, podlegając

⁶⁷ Sujata Chakrabatri Pasic, *Culturing international relations theory. A call for extension*, w: Y. Lapid, F. Kratochwil (red.), *The Return of Culture...*, s. 102–103.

⁶⁸ J.L. Gaddis, *International relations theory and the end of cold war*, „International Security” 1992/1993, nr 3, s. 57–58.

⁶⁹ L. Jepperson, A. Swindler, *What properties of culture should we measure*, „Poetics” 1994, nr 22, s. 359–371.

wewnętrznym i zewnętrznym zmianom, jest kreowana, odtwarzana i redefiniowana – innymi słowy jest nieustannie konstruowana. Takie rozstrzygnięcie metodologicznie odpowiada założeniom konstruktywizmu, zgodnie z którym struktury stosunków międzynarodowych, mając raczej społeczny niż materialny charakter, sprawiają, że polityka międzynarodowa jest ze swej istoty konstruowana⁷⁰.

Jednym z najważniejszych, o ile nie kluczowym wręcz elementem procesu konstruowania jest kontekstualizacja. Na gruncie filozofii nauki kontekstualizm to stanowisko, wedle którego wiedza, a dokładnie rzecz ujmując, warunki prawdziwości zdań przypisujących wiedzę, uzależnia się od kontekstu wypowiedzi (przekonania) danej osoby lub/i osoby przypisującej jej posiadanie wiedzy⁷¹. W nauce o stosunkach międzynarodowych kwestia kulturowego kontekstu dyskursu naukowego jest uważana za bardzo istotną⁷², gdyż implikuje wybór danego podejścia teoretycznego.

Zasygnalizowane powyżej metodologiczne problemy dotyczą sposobu operacjonalizacji pojęcia kultury w badaniach międzynarodowych. O tym, jak ważny jest to problem, dowodzą wyniki badań, które przynoszą zasadniczo odmienne konkluzje dotyczące znaczenia czynnika kulturowego. Adekwatnym przykładem jest historia dyskursu o roli wartości w Azji Wschodniej. Przypomnijmy, że na początku XX wieku Max Weber twierdził, że kluczowy element kultury Chin, konfucjanizm, był odpowiedzialny za zacofanie Chin z powodu nadmiernego przywiązania do tradycji. Pod koniec tego stulecia badacze formułują zupełnie odmienne konkluzje mówiące o tym, że sukcesy gospodarcze państw nowo uprzemysłowionych, a później Chin, były możliwe dzięki pozytywnym oddziaływaniom wartości kultury konfucjańskiej⁷³. Do problemu, o którym mowa, odniósł się swego czasu profesor Peter Gourevitch z University of California w San Diego, stwierdzając, że „[j]eśli konfucjanizm obwinia się za brak wzrostu, to jak może być jednocześnie w kilka lat później traktowany jako zmienna pozytywnie wpływająca na wzrost gospodarczy? Jeśli kultura ma posiadać moc wyjaśniania, musi cechować się stałością. Krytycy kulturowego argumentu zauważają, że jakakolwiek kultura, szczególnie tak pojemna jak konfucjanizm, cechuje się różnorodnością i sprzecznymi właściwościami. Zatem dla każdego społeczeństwa ważne jest pytanie, które elementy danej kultury mają dominować, a których należy zakazać. Konfucjańska

⁷⁰ A. Wendt, *Constructing international politics*, „International Security” 1995, nr 1, s. 71–81.

⁷¹ R. Wiczorek, *Kontekstualizm jako współczesna próba odpowiedzi na problem sceptycyzmu*, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 2010.

⁷² G. Holden, *Who contextualizes the contextualizers? Disciplinary history and discourse about IR discourse*, „Review of International Studies” 2002, t. 28, s. 253–270.

⁷³ Chen Chung, J. Sheppard, M. Dollinger, *Max Weber...*, s. 310–320.

etyka pracy ujawnia się wtedy, kiedy jej się na to pozwala lub kiedy istnieją ku temu sprzyjające okoliczności. Jest oczywiste, że mogą one być także ograniczane w sytuacji, kiedy odwoływanie się do tradycji jest zakazane. Dobrym przykładem są doświadczenia Chin. Rozwój ekonomiczny został zastopowany w okresie rewolucji kulturalnej, później, kiedy przywrócono zachęty dla produkcji, nastąpił wzrost, zwłaszcza w rolnictwie. Podobna różnica miała miejsce, kiedy w Chinach kontynentalnych do końca lat siedemdziesiątych XX wieku miał miejsce zastój, podczas gdy na Tajwanie i w państwach Azji Południowo-Wschodniej, gdzie zamieszkuje mniejszość chińska, nastąpił dynamiczny wzrost⁷⁴.

Opinia profesora Gourevitcha pokazuje, jak ważny jest problem „kultury metodologicznej” rozumianej jako adekwatność, profesjonalizm i obiektywizm w stosowaniu najbardziej wydajnych pod względem heurystycznym metod i procedur postępowania badawczego. Związane z tym wyzwanie badawcze w istocie rzeczy sprowadza się do wyboru między dwiema opcjami metodologicznymi.

Pierwsza to podejście pozytywistyczne, zgodnie z którym procedury badawcze polegają na formułowaniu hipotez weryfikowanych następnie w czasie badań. W tym przypadku polega to na poszukiwaniu i odkrywaniu zobiektywizowanej rzeczywistości i uniwersalnych praw. Istotą tego podejścia jest ograniczenie do minimum subiektywnych punktów widzenia. To objaśnianie i odkrywanie praw przyczynowo-skutkowych. Wedle Ernsta Hocas’a to metoda znajdująca zastosowanie w badaniu zjawiska kulturowego, jakim jest nacjonalizm⁷⁵.

Dруга opcja to podejście interpretatywne, opierające się na założeniu, że otaczająca nas rzeczywistość jest konstruktem społecznym, nie istnieje więc obiektywnie. To dążenie do zrozumienia i interpretacji działań grup społecznych.

Obie opcje metodologiczne sprawiają, że badacze stosunków międzynarodowych stają przed wyborem między pozytywizmem i postpozytywizmem, obiektywizmem i subiektywizmem oraz między wyjaśnieniem i rozumieniem⁷⁶. Tego rodzaju dylematy towarzyszą badaniom relacji kultury i stosunków międzynarodowych. W przeciwieństwie do sfery ekonomicznej czy nawet militarnej kultura w niewielkim tylko stopniu poddaje się kwantyfikacji. Metoda charakterystyczna dla pozytywizmu posiada ograniczoną moc wyjaśniającą rolę kultury w stosunkach międzynarodowych. Chodzi tu zwłaszcza

⁷⁴ P. Gourevitch, *The Pacific Region, Challenges to Policy and Theory*, Sage Publications, San Diego 1989, s. 12.

⁷⁵ E. Hocas, *What is nationalism and why should we study it?*, „International Organization” 1986, nr 3, s. 707–720.

⁷⁶ Zob. R. Jackson, G. Sørensen, *Wprowadzenie do stosunków międzynarodowych. Teorie i kierunki badawcze*, tłum. A. Czwojdrak, Wydawnictwo UJ, Kraków 2003, s. 280.

o różnego rodzaju modele formalne, w których kulturę traktowano jako jedną ze zmiennych⁷⁷.

Słabość pozytywistycznej metodologii stała się inspiracją do rozwijania alternatywnej – postpozytywistycznej, u podstaw której powinno być, jak utrzymuje Yosef Lapid, odrzucenie tradycyjnej, wywodzącej się z realizmu, globalnej ontologii stosunków międzynarodowych i jej reinterpretacja w taki sposób, aby odzwierciedlała dynamiczny pluralizm, zmienność i kompleksowość zjawisk oraz procesów o kulturowym charakterze w stosunkach międzynarodowych. To z kolei służyć będzie pogłębieniu refleksji i większemu wyczuleniu badaczy na kwestie kulturowe⁷⁸.

Kultura ma znaczenie nie tylko w stosunkach międzynarodowych, lecz także w sposobie prowadzenia badań na ten temat. Chodzi o tożsamość dyscypliny, jaką jest nauka o stosunkach międzynarodowych. I odpowiedź na pytanie, czy ma ona uniwersalną wartość i znaczenie, czy też przejawia własną specyfikę w każdym państwie, gdzie prowadzone są takie badania. Problem został wywołany przez amerykańskiego badacza Stanleya Hoffmanna jeszcze w latach siedemdziesiątych ubiegłego stulecia⁷⁹. Niewątpliwie nauka o stosunkach międzynarodowych narodziła się w Stanach Zjednoczonych i zdominowała zrazu badania w innych państwach. Fenomen „angielskiej szkoły” stosunków międzynarodowych dowodzi jednak, że amerykańskie założenia tej dyscypliny nie były akceptowane⁸⁰, a z czasem pojawił się nawet pogląd, że dominacja amerykańskiej nauki to jeden z przejawów imperializmu Zachodu⁸¹. Debata na ten temat jest wyjątkowo intensywna i rozległa, nie sposób więc odnieść się do niej w tym rozdziale w sposób całościowy⁸². Chodzi raczej o zasygnalizowanie faktu kulturowych odniesień w badaniach stosunków międzynarodowych w poszczególnych państwach. Szczególnie interesujące jest to, że do tej debaty przyłączają się chińscy badacze, którzy odwołując się do dorobku amerykańskiej nauki, starają się go łączyć z własną tradycją⁸³. Oto

⁷⁷ Y. Lapid, *Cultures Ship: Returns and departures in international relations theory*, w: Y. Lapid, F. Kratochwil (red.), *The Return of Culture...*, s. 10.

⁷⁸ Tamże, s. 10–11.

⁷⁹ S. Hoffmann, *An American social science: international relations*, „Daedalus” 1977, nr 106, s. 41–59.

⁸⁰ Zob. między innymi E. Kripendorf, *The dominance of American approaches in international relations*, „Journal of International Studies” 1987, nr 2, s. 207–214.

⁸¹ J. Hobson, *Is Critical Theory always for the white west and for western imperialism?*, *Beyond Westphalian towards a post-racist IR*, „Review of International Studies” 2007, nr 33, s. 91–116.

⁸² Zob. dwa podstawowe artykuły na ten temat: O. Waever, *The sociology of a not so international discipline: American and European developments in international relations*, „International Organization” 1998, nr 4, s. 687–727; S. Smith, *The discipline of international relations: still an American social science?*, „British Journal of Politics and International Relations” 2000, nr 3, s. 374–402.

⁸³ Yan Xuetong, *Ancient Chinese Thought. Modern Chinese Power*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2011.

opinia jednego z nich o tym, czym powinna charakteryzować się „chińska szkoła stosunków międzynarodowych”: „Szkoła dąży do stworzenia teorii z chińską specyfiką o uniwersalnym znaczeniu poprzez odwołanie się do tradycyjnej myśli i praktyki oraz oparciu się na zachodnich teoriach”⁸⁴.

Podsumowanie

Zdefiniowanie czy określenie roli kultury w nauce o stosunkach międzynarodowych narażone jest na trojakiemu rodzaju ryzyko: skrajnego niedoszacowania i pomijania, kulturowego determinizmu i banalnych konstatacji o tym, że jest ona ważna w kształtowaniu zachowań państw. Aby uniknąć tych pułapek, konieczne jest:

a) przyjęcie logicznych założeń na poziomie ontologii,

b) zweryfikowanie i testowanie modeli i teorii, w których kulturze przypisuje się istotne funkcje objaśniające. Należy mieć na uwadze dwa poziomy, na których to przeprowadzamy. Pierwszy to poziom aktora, gdzie kultura wpływa na kształt i treść procesów decyzyjnych i zachowań podmiotów w stosunkach międzynarodowych. Drugi to poziom systemowy, na którym jawi się jako kluczowe pytanie, czy w stosunkach międzynarodowych mamy do czynienia z systemem państw kształtowanych wedle reguł siły i polityki, czy też ze społecznością międzynarodową w skali globalnej bądź też regionalnej kształtowanej przez wartości kultury.

Na płaszczyźnie metodologicznej ważny jest nie tyle wybór między pozytywizmem a postpozytywizmem, ile przestrzeżenie zasad i reguł postępowania badawczego, w którym kontekstualizacja odgrywa kluczową rolę.

Podsumowując konkluzję można sformułować następująco: obecność kultury w nauce o stosunkach międzynarodowych jest niezbędna do jej stanowienia. Nauka o stosunkach międzynarodowych rozwija się na podstawie fundamentalnego założenia o nieporównywalności sfery wewnętrznej państwa i międzynarodowej. Ta cecha szczególnie mocno przejawia się w sferze kultury, gdzie z jednej strony mamy do czynienia na ogół z kulturowo homogenicznym państwem, z drugiej zaś pluralistycznym pod względem kulturowym systemem międzynarodowym. To uzasadnia prowadzenie kulturowo zorientowanych badań stosunków międzynarodowych, ale w integralnym zespoleniu ze sferą polityczną i ekonomiczną.

⁸⁴ Zhang Feng, *The tsinghua approach and the inception of Chinese theories of international relations*, „The Chinese Journal of International Politics” 2012, nr 12, s. 79.

II

Wyzwania w świecie różnorodnym kulturowo

Ochrona różnorodności kulturowej na forum organizacji międzynarodowych

Świat jest zróżnicowany biologicznie. Oznacza to odmiennosc organizmów żyjących w ekosystemach¹. Ludzie, jako gatunek w ramach takiego ekosystemu, zróżnicowani są nie tylko biologicznie, ale i kulturowo. Wyróżniają się nie tylko kolorem skóry, budową czaszki, strukturą włosów itd., ale także językiem, tradycją, sposobem ubierania się, formami organizacji grup społecznych, koncepcjami moralności.

Oba zróżnicowania są ze sobą powiązane. Zróżnicowanie biologiczne, zwykle opisywane na poziomie genetycznym, gatunków i ekosystemów, warunkuje zrównoważony rozwój. Różnorodność kulturowa stanowi szczególną gwarancję różnorodności biologicznej. Istnieje bowiem zbieżność między różnorodnością etniczną a różnorodnością biologiczną. Gdy na przykład umiera język (bo umiera ostatni człowiek, który się nim posługiwał), wraz z nim znika specyficzna wiedza o przyrodzie i świecie, zawarta w tym języku. Tradycyjna wiedza stanowi element kultury dostosowanej do warunków naturalnych. Wedle Powszechnej Deklaracji o Różnorodności Kulturowej UNESCO „różnorodność kulturowa jest tak niezbędna dla ludzkości, jak bioróżnorodność dla natury”.

Rada Europy definiuje różnorodność kulturową jako zjawisko wyrażające się we współlistnieniu i wymianie odmiennych praktyk kulturowych, zabezpieczenia i konsumpcji kulturowo różnych usług i produktów, i w związku z tym rodzące potrzebę zwrócenia uwagi na różnice między i wewnątrz grup kulturowych². Z kolei konwencja UNESCO z 2005 roku definiuje różnorodność kulturową jako odnoszącą się do wielości form, poprzez które kultury

¹ Konwencja o różnorodności biologicznej, sporządzona w Rio de Janeiro 5 czerwca 1992 roku (DzU z 2002 roku Nr 184, poz. 1532).

² Deklaracja Rady Europy na rzecz różnorodności kulturowej, Komitet Ministrów Rady Europy, 7 grudnia 2000 roku.

grup i społeczeństw znajdują swój wyraz, przekazywane są w ich ramach, a także pomiędzy nimi³.

W opinii byłego dyrektora generalnego UNESCO Koichiro Matsuury wszystkie kultury są kreatywne i dynamiczne, ale są również unikalne, kruche i nie do zastąpienia. Kultury zaniedbane przez jedno pokolenie mogą zostać utracone na zawsze. Istotne jest zatem, by stworzyć bezpieczne środowisko, w którym wszystkie kultury mogłyby się swobodnie rozwijać⁴. Jest to problem o tyle ważny, że na Ziemi mieszka trudna do oszacowania liczba grup etnicznych⁵, a w dwóch trzecich krajów świata istnieje przynajmniej jedna znacząca mniejszość etniczna lub religijna⁶.

Jest jednak interesujące, że różnorodność kulturowa jest powszechnie akceptowana, gdy obserwujemy ją z pewnej, najlepiej dużej odległości, wtedy jest barwna i fotogeniczna (Masajowie, Samburu, Hmongowie, Akha, Padaung). Nie zawsze jesteśmy gotowi wykrzesać dla niej poparcie w najbliższym otoczeniu, gdy przychodzi nam na co dzień znosić obce kulturowo zwyczaje żywieniowe, zachowania związane z higieną, podejście do ochrony zdrowia czy zapachy. Mimo że tolerancja wpisana jest w katalog podstawowych wartości kultury europejskiej, jej poziom często zależy od rodzaju grupy mniejszości etnicznej, z którą się stykamy. Poprawność polityczna nie pozwala na ogół otwarcie protestować, ale zwłaszcza w warunkach wzmożonych migracji i tworzenia gett kulturowych budzi często poczucie dyskomfortu, lęku i niechęci. W ugrupowaniach nacjonalistycznych rodzi pytanie o jedność narodową.

Wielokulturowość a różnorodność kulturowa

Zróznicowanie kulturowe ma charakter obiektywny i posiada swój wymiar wewnętrzny i międzynarodowy, globalny. Te dwa wymiary zauważyli ministrowie kultury Rady Europy w 2003 roku, podkreślając różnice między wewnętrznym zróznicowaniem, które wymaga poszanowania praw kulturalnych, tolerancji, politycznego i kulturowego pluralizmu i zdolności do akceptowania odmienności, a zróznicowaniem między państwami, wymagającym

³ Art. 4, pkt. 1.

⁴ *All different all unique. Young people and the UNESCO Universal Declaration on Cultural Diversity*, UNESCO, Paris 2004, s. 4.

⁵ Według Ewy Nowickiej w szerokim rozumieniu grupa etniczna jest grupą, „która sama siebie uważa za odrębną od innych grup i jest uważana przez inne grupy za odrębną pod czterema względami: 1. kultury (języka, religii itd.), 2. genealogii pojmowanej w kategoriach wspólnoty biologicznej czy rasowej, albo losów historycznych, 3. cech osobowości określanych łącznie jako charakter narodowy czy etniczny, 4. zajmowanego terytorium”, E. Nowicka, *Etniczność a sytuacja mniejszościowa*, „Przegląd Polonijny” 1989, z. 1, nr 51, s. 44. Por. także J. Nikitorowicz, *Grupy etniczne w wielokulturowym świecie*, GWP, Gdańsk 2010 roku.

⁶ Dziennik Urzędowy UE C221/20, 14 września 2009 roku.

uznawania równości kultur i wartości kulturowej różnorodności⁷. Oba są ze sobą ściśle wzajemnie powiązane. Nie sposób badać ich odrębnie, gdyż każda wspólnota kulturowa, niezależnie od tego, jak jest postrzegana, osadzona jest w jakiejś przestrzeni państwowej.

Według Tadeusza Palecznego wielokulturowość jest zjawiskiem polegającym na współwystępowaniu na ograniczonej granicami państwowo-terytorialnymi przestrzeni dwóch lub więcej grup o odrębnych językach, wyznaniach, obyczajach, tradycjach i systemach organizacji społecznej⁸. Podobnie interpretuje zjawisko Wojciech Burszta⁹.

Akceptacji wielokulturowości sprzyjać ma zarówno prawo międzynarodowe (art. 27 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych), jak i deklaracje polityczne, na przykład Deklaracja praw osób należących do mniejszości narodowych lub etnicznych, religijnych i językowych, przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne ONZ rezolucją 47/135 z 10 grudnia 1992 roku. Wzywa ona państwa do „ochrony tożsamości mniejszości narodowych lub etnicznych, kulturowych, religijnych i językowych na ich terytoriach i [...] tworzenia zachęcających warunków dla promocji tej tożsamości” (art. 1 [1])¹⁰.

O ile z funkcjonowaniem „zwykłych” mniejszości narodowych, religijnych i etnicznych, i ich kulturowymi potrzebami państwa zdołały się przez lata ich obecności w jakiś sposób oswoić, gdyż nie zakłócają one struktur politycznych i ekonomicznych, i w większości z nich współżycie społeczne przebiega harmonijnie lub przynajmniej względnie bezkolizyjnie, o tyle poważne problemy prawne, ekonomiczne, społeczne wiążą się z nową sytuacją, jaką jest diasporyzacja¹¹. Zwrócił na nią uwagę Zygmunt Bauman na międzynarodowej

⁷ Conference of the Ministers of Culture, Declaration on Intercultural dialogue and conflict prevention, Opatija, Croatia, 20–22 października 2003 roku.

⁸ T. Paleczny, *Współczesne społeczeństwo amerykańskie w perspektywie socjologicznej. Zarys podstawowych zagadnień*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2002, rozdz. 3.

⁹ W. Burszta, w: *Wielka Encyklopedia Powszechna*, WN PWN, Warszawa 2005, t. 29, s. 262, a także *Jak rozumieć wielokulturowy świat*, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa”, nr 35.

¹⁰ Brakuje legalnej, powszechnie uznawanej w stosunkach międzynarodowych definicji tych mniejszości. Propozycje naukowców, szczególnie socjologów, różnią się i nie znajdują powszechnej akceptacji. Państwa regulują te kwestie zwykle w prawie wewnętrznym lub umowach dwustronnych. Dokument kopenhaski KBWE uznaje natomiast, że przynależność do mniejszości narodowej jest sprawą osobistej decyzji każdego człowieka. Wedle polskiej Ustawy o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym z 6 stycznia 2005 roku różnica między obiema mniejszościami polega na tym, że pierwsza utożsamia się z narodem zorganizowanym we własnym państwie (pkt 6), zaś mniejszość etniczna nie utożsamia się z innym narodem współcześnie zorganizowanym we własnym państwie, DzU 2005, Nr 17, poz. 141 z późn. zm.

¹¹ Wojciech Burszta określa to zjawisko mianem deterytorializacji kultur w wyniku ponadnarodowych migracji, które sprawiają, że granice państw narodowych, z których wywodzą się emigranci, przenoszone są w ich świadomości do krajów goszczących, W. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Zysk i S-ka, Poznań 1998, s. 159.

konferencji „Tolerancja – europejskie perspektywy etyczno-społeczne”¹². Chodzi, jak wyjaśnił, o mniejszości językowe, etniczne czy religijne, które tworzą archipelagi przekraczające granice między państwami. W Europie doprowadziły one do sytuacji, na którą jej rdzenni mieszkańcy nie byli przygotowani: życia na co dzień z obcymi, w stosunku do których nie są w stanie rozstrzygnąć, czy są przyjaciółmi czy wrogami, a nie da się ich po prostu wyeksportować¹³. Twierdzenia o wartości zróżnicowania kulturowego, konieczności odrzucenia stereotypów, potrzebie tolerancji, o wzajemnym „ubogacaniu” kulturowym wydaje się, iż mają wyłącznie teoretyczny wymiar¹⁴, stosunkowo słabo przekładający się na eliminowanie nacjonalizmów i postaw ksenofobicznych.

Racjonalne podejście (przynajmniej w Europie) w zasadzie wyklucza grupową ekspulsję osób obcych etnicznie z kilku powodów: zakazu przez prawo międzynarodowe, względów humanitarnych, coraz bardziej ułomnej struktury demograficznej i konieczności obsadzenia pewnych, mało atrakcyjnych finansowo dla obywateli, miejsc pracy. Przy obecnej skali zjawiska nie sposób też efektywnie ich zasymilować. W wersji pesymistycznej rodzi się pytanie, czy diaspory nie zaczną z czasem „rozpychać się” w stopniu zagrażającym tożsamości kultury narodowej. W tej sytuacji, jak twierdzi Zygmunt Bauman, Europejczykom pozostaje tylko „negocjowanie zasady sąsiedztwa”, nie zważając na separujące grupy różnice i odmienności¹⁵.

Odrębną sprawą są ludy tubylcze, niezwykle interesujące pod względem kulturowym, ale o specyficznych interesach, wizjach i priorytetach, warunkujących zachowanie ich tożsamości. Ważną zmianą w ocenie znaczenia tych właśnie grup było, po wielu latach dyskusji i różnych obaw o konsekwencje decyzji, przyjęcie Deklaracji ONZ o prawach ludności rdzennej (13 września 2007 roku). W grę wchodzi potrzeby kulturowe ponad pięciu tysięcy różnych grup etnicznych w około dziewięćdziesięciu krajach¹⁶, liczących około 370 000 osób i posługujących się czterema tysiącami języków¹⁷.

W trakcie głosowania 143 państwa opowiedziały się za przyjętymi w deklaracji rozwiązaniami, cztery państwa ich nie zaakceptowały (Australia, Kanada, Stany Zjednoczone oraz Nowa Zelandia), a jedenaście wstrzymało się od głosu (Azerbejdżan, Bangladesz, Bhutan, Burundi, Kolumbia, Gruzja, Kenia,

¹² Z. Bauman: *W Europie nastąpiła epoka diasporyzacji*, EurActiv, <http://www.euractiv.pl/rozszerzenie/analizy/bauman-w-europie-nastaa-epoka-diasporyzacji-003544> (dostęp: 24.04.2012).

¹³ Tamże.

¹⁴ H.G. Gadamer, *Dziedzictwo Europy*, tłum. A. Przyłębski, Spacja, Warszawa 1992.

¹⁵ Z. Bauman, *Czego nas uczy Centralna Europa?*, „Gazeta Wyborcza”, 8 września 2011.

¹⁶ W ocenie Stałego Forum Ludności Tubylczej Narodów Zjednoczonych w siedemdziesięciu krajach.

¹⁷ *Who are Indigenous People*, „Cultural Survival”, 2012, <http://www.culturalsurvival.org/node/10275> (dostęp: 21.11.2013).

Nigeria, Rosja, Samoa i Ukraina). Sposób głosowania w pewnym przybliżeniu odpowiada strukturze etnicznej państw w nim uczestniczących. Te, w których istnieją duże grupy tubylcze, zachowały do deklaracji większy lub mniejszy dystans w przekonaniu, że ich bezwarunkowa zgoda może w konsekwencji podkopać pewne ich ekonomiczne zamysły czy rozmontować istniejący stan struktur własnościowych i doprowadzić do destabilizacji społecznej. Argument *stricte* kulturowy bez szerokiego tła społecznego zdawał się odgrywać tu mniejszą rolę. Dlatego w grupie przeciwników nie znalazło się żadne państwo europejskie, w której poza małym wyjątkiem (Samowie, rdzenna ludność Norwegii) nie występują grupy tubylcze i nie muszą stawać wobec pewnych dylematów. Stąd też szefowa dyplomacji unijnej Catherine Ashton z okazji Międzynarodowego Dnia Ludności Tubylczej w 2013 roku mogła sobie pozwolić na potwierdzenie bezwarunkowego wsparcia dla tych grup ludności, sprzeciwu wobec ich dyskryminacji i nierównego traktowania, a także uznania dla ich bogatego dziedzictwa kulturowego, tradycji i wiedzy¹⁸.

W art. 11 deklaracji uznano prawo ludności rdzennej do praktykowania i ożywiania swoich tradycji oraz zwyczajów. W następnym zadeklarowano możliwość manifestowania, rozwijania kultury, duchowych i religijnych tradycji, zwyczajów i obrzędów oraz prawo do zachowania, ochrony i dostępu w prywatności do swoich miejsc kultu, korzystania i kontrolowania obiektów ceremonialnych oraz grzebania szczątków zmarłych zgodnie z ustalonymi zwyczajami. Art. 31 stanowi, że tubylcy mają możliwość utrzymania, kontroli, ochrony i rozwoju dziedzictwa kulturowego, tradycyjnych form ekspresji kulturowej, a także przejawów ich nauki i technologii, w tym zasobów genetycznych, nasion, leków, właściwości fauny i flory, tradycji ustnej, literatury, tradycyjnych form plastycznych i wykonań. Przysługuje im prawo utrzymania, kontroli, ochrony i rozwoju ich własności intelektualnej związanej z ich dziedzictwem kulturowym i kulturą tradycyjną.

Rezolucją z 23 grudnia 1994 roku Zgromadzenie Ogólne ONZ, odwołując się do wartości i różnorodności kultur i form organizacji społecznej, ustanowiła Międzynarodową Dekadę Ludności Tubylczej na Świecie¹⁹. Rezolucja zdecydowała też, że każdego roku w trakcie Dekady 9 sierpnia będzie obchodzony Światowy Dzień Ludów Tubylczych.

Z kolei w 2003 roku rezolucja ZO ONZ ogłosiła dzień 21 maja Światowym Dniem Różnorodności Kulturowej, Dialogu i Rozwoju²⁰. W 2013 roku przebiegał on pod hasłem „Zrób jedną rzecz na rzecz różnorodności kulturowej”.

¹⁸ European Commission MEMO/13/740, 9 sierpnia 2013.

¹⁹ International Decade of the World Indigenous People, A/RES/49/214, 23 grudnia 1994.

²⁰ Resolution adopted by the General Assembly *Culture and Development* A/RES/57/249, 20 lutego 2003.

Jeśli wyjdzie się jednak poza czystą utopię, zarządzanie wielokulturowością staje się dla niektórych państw wielkim wyzwaniem politycznym. Tym większym, im głośniejsze grupy etniczne domagają się uznania swoich partykularnych tożsamości w sferze publicznej. Tak więc głoszenie różnorodności kulturowej jest stosunkowo proste, jej praktyczne zapewnienie w warunkach konsensusu znacznie trudniejsze. Stąd niejednokrotnie pojawia się sprzeczność między postrzeganiem różnorodności kulturowej w systemach wewnętrznych, które są niespójne, rzec by można ambiwalentne, i w stosunkach międzynarodowych. Przykładem jest Francja, która na forum międzynarodowym występuje w charakterze najbardziej walecznego obrońcy różnorodności kulturowej, w polityce wewnętrznej promuje jednolitą „francuską tożsamość”, niechętnie akceptując kultury regionalne i języki mniejszości.

Przejawy różnorodności

Różnorodność kulturowa wynika z dziesiątków, a niekiedy setek lat potwierdzania pewnych wartości w praktyce grup społecznych. Bywa uwarunkowana klimatem, historią, doświadczeniami, infrastrukturą cywilizacyjną, sąsiedztwem innych grup lub izolacją przestrzenną. Wiązą je one na tyle silnie, że w jakimś stopniu konstytuują ich tożsamość. Przejawia się nie tylko w zróżnicowanych formach, poprzez które wyraża się, wzbogaca i jest przekazywana, lecz także w różnych postaciach twórczości artystycznej, wytwarzania, rozpowszechniania, dystrybucji form wyrazu kulturowego i korzystania z nich, niezależnie od stosowanych środków i technik²¹.

Jak można zauważyć, w postrzeganiu zróżnicowania kulturowego dominuje koncentracja na pewnych zewnętrznych przejawach różnorodności. Mniej dostrzegana jest warstwa emocjonalna, duchowa, niekiedy ze względu na drastyczność rytuałów trudna do akceptacji przez świat zewnętrzny, a jednak integrująca grupę społeczną, wyznaczająca jej tożsamość i pozwalająca na przetrwanie.

Stosunek do różnorodności: relatywizm *versus* etnocentryzm

W rozważaniach o różnorodności kulturowej szczególne miejsce zajmuje stosunek do relatywizmu kulturowego. Jest to pytanie o to, czy wszystkie kultury są jednakowo dobre i cenne, a w konsekwencji należy je we wszystkich przejawach chronić, w imię przeciwdziałania zanikowi ciągłości tradycji i upodabniania według określonych wzorców. Czy możliwa jest symbioza sprzecz-

²¹ Preambuła.

nych tradycji. Czy też wszystkie żyjące istoty ludzkie, obowiązuje jakiś uniwersalizm aksjologiczny.

Etnocentryzm jest tendencją do traktowania własnej kultury jako lepszej i oceniania innych kultur przez pryzmat własnych wartości. W wersji radykalnej odrzuca wszelkie odstępstwa od kanonów uznawanych za uniwersalne. W wersji liberalnej toleruje odrębności w granicach, które wydają się możliwe do ewolucyjnego „wprostowania”. Innymi słowy, kolorowe spódniczki, spożywanie pewnych roślin, wymyślne fryzury, śpiewy, tańce i sztuka tak, ale już inne postrzeganie praw człowieka, metody sprawowania władzy, sposób pielęgnowania niemowląt, okaleczanie dziewcząt, morderstwa honorowe, podejście do medycyny naukowej, małżeństwa nieletnich, zdrady małżeńskie: nie. Jak na przykład traktować występującą w wielu kulturach zgodę rodziny na małżeństwo trzynastoletniej dziewczynki w sytuacji, gdy seksualne wykorzystywanie dzieci powinno być karalne jako czyn pedofilski²². Dlaczego trudno zaakceptować kulturę społeczności romskiej, gdziekolwiek się z nią stykamy. Czy tolerancja ma granice i musi być jednoznaczna z brakiem wartościowania?

Organizacja Narodów Zjednoczonych

Analizując dziedziny aktywności ONZ, można bez ryzyka popełnienia błędu skonstatować, że kultura przez wiele lat nie była „ukochanym” dzieckiem organizacji. Najbardziej znaczącym tego dowodem było całkowite pominięcie jej w Milenijnych Celach Rozwoju. Wydaje się, że dyskusja nad różnorodnością kulturową sprowokowana została nie tyle przez obserwowane, ewidentne trendy w rozwoju społecznym, wywołane procesami globalizacji, ile naciski społeczeństwa obywatelskiego. Bezpieczne dotąd środowiska kulturowe zaczęły ulegać niekontrolowanej erozji w wyniku postępu technologii, liberalizacji handlu i usług, ruchów migracyjnych. Refleksja, jak zarządzać zmianami, przyszła dość późno, pozostawiając bez odpowiedzi pytanie, czy promocja różnorodności kulturowej nie będzie kolidować ze spójnością społeczną.

W 1991 roku Konferencja Generalna UNESCO uchwaliła rezolucję upoważniającą dyrektora generalnego, przy współpracy z sekretarzem generalnym ONZ, do „powołania niezależnej Światowej Komisji ds. Kultury i Rozwoju w celu przygotowania Światowego Raportu na taki temat i opracowania propozycji dotyczących podjęcia doraźnych oraz długofalowych akcji zmierzających do zaspokojenia potrzeb kulturalnych w kontekście procesu rozwoju”. Przewodniczącym Komisji został Javier Pérez de Cuéllar, były sekretarz ge-

²² Według portalu informacyjnego Tabnak w 2010 roku w Iranie w związek małżeński wstąpiło 42 000 dzieci w wieku 10–14 lat, a w samym Teheranie 75 małżonków miało mniej niż 10 lat, zob. *Ślub z 13-letnią córką?*, „Polityka”, 2–8 października 2013.

neralny ONZ, a w czternastoosobowym składzie znaleźli się reprezentanci różnych religii, kontynentów, płci. Jak stwierdził przewodniczący, różnorodność komisji miała zagwarantować wypracowanie wspólnych postaw w odniesieniu do takich spraw, jak poszanowanie różnych tożsamości etnicznych, religijnych, ideowych..., aby wszystkie kraje członkowskie, chroniąc własną tożsamość, jednocześnie w ten sam sposób ustosunkowały się do tożsamości innych. „Nie chcemy, aby wszyscy podobnie myśleli, lecz aby – żyjąc w międzynarodowej wspólnotcie – mieli te same postawy wobec problemów, które dziś istnieją i będą się zaostrzały w nadchodzącym tysiącleciu”²³. Praca komisji została ukończona w 1995 roku. Jej ostateczna konstatacja wskazywała jedynie, że rozwój gospodarczy nie jest możliwy bez rozwoju kulturalnego.

Za punkt zwrotny w podejściu do różnorodności kulturowej uważa się Międzynarodową Konferencję w Sztokholmie w 1998 roku na temat polityki kulturalnej. Zaowocowała ona przyjęciem założeń, wśród których znalazło się promowanie różnorodności kulturowej i językowej. Zdecydowała, że raz na dwa lata opracowywany będzie światowy raport o kulturze.

Pewne elementy działań na rzecz zróżnicowania kulturowego zawiera ONZ-towski projekt Sojusz cywilizacji ONZ (Alliance of civilizations). Powstał on z inicjatywy Hiszpanii na 59. Sesji ZO ONZ w 2005 roku. Jego zasadniczym celem jest współpraca na rzecz walki z ekstremizmem przez promocję międzynarodowego, międzykulturowego i międzyreligijnego dialogu. Obecnie skupia ponad siedemdziesiąt państw. Kolejne spotkania miały miejsce w Madrycie, Stambule, Rio, Doha, w 2013 roku w Wiedniu, następne w 2014 odbędzie się w Indonezji. Jakkolwiek projekt wydaje się racjonalny i potrzebny, a służyć ma przede wszystkim przywróceniu zaufania między cywilizacjami po zamachach terrorystycznych z początków XXI wieku, w warunkach wzmożonych migracji i utrwalania negatywnych stereotypów, to jednak zwraca pewną uwagę także na rolę zróżnicowania kulturowego. Zakłada bardziej otwarcie na innych niż tworzenie wspólnej platformy cywilizacyjnej. Obserwacja funkcjonowania Sojuszu nie rodzi na razie, poza możliwością dyskusji i konfrontacji różnych, niekiedy sprzecznych poglądów, żadnych pozytywnych efektów i wydaje się, iż jest kolejną niezbyt przydatną instytucją, finansowaną z budżetu ONZ.

UNESCO

W grudniu 2000 roku Rada Europy przyjęła deklarację w sprawie różnorodności kulturowej. Uznawała ona, że zachowanie różnorodności kulturowej nie jest możliwe bez wolnej ekspresji twórczej i wolności informacji.

²³ S. Wilkanowicz, *Rozmowa z Javierem Perezem de Cuellarem*, „EuroDialog” 1997.

Stąd szczególnie ważną rolę przypisywała publicznej radiofonii i telewizji. Deklaracja stała się punktem wyjściowym dla uchwalonej jednogłośnie 2 listopada 2001 roku Powszechnej Deklaracji Różnorodności Kulturowej UNESCO²⁴.

Jest to w gruncie rzeczy zupełnie nowe podejście do swobody obrotu kulturalnego, któremu organizacja sprzyjała przez ponad pół wieku. Tu należy sięgnąć do 1948 roku, kiedy Konferencja Generalna UNESCO przyjęła tak zwaną umowę bejrucką. Zapewniała ona nieograniczony przepływ materiałów wizualnych i dźwiękowych. W 1950 roku tak zwana umowa florencka gwarantowała swobodną wymianę książek, czasopism, dzieł sztuki, aparatury do badań naukowych i innych materiałów oświatowych, naukowych i kulturalnych.

Deklaracja z 2001 roku stanowiła, że różnorodność kulturowa jest wspólnym dziedzictwem ludzkości oraz źródłem kreatywności i niezbędnym elementem dla dynamicznego rozwoju społeczeństw. Jej ochrona stanowi integralną część praw człowieka i powinna być postrzegana jako nakaz etyczny. Chroniąc różnorodność, chronimy równocześnie prawa mniejszości, zagrożone języki oraz prawo do edukacji i ekspresji w języku ojczystym. Deklaracja zwracała również uwagę, że niezbędnym kryterium ochrony różnorodności jest ochrona dziedzictwa kulturowego oraz aktywna polityka kulturalna, gwarantująca powszechny dostęp i upowszechnianie informacji na temat dóbr kultury, twórczości oraz zapewniająca swobodną cyrkulację myśli. Deklaracja zalecała też międzynarodową współpracę w celu stworzenia i wsparcia rodzimych przemysłów kulturalnych, zdolnych do zaistnienia zarówno na szczeblu krajowym, jak i międzynarodowym. Wskazywała na potrzebę współpracy sektora publicznego i prywatnego dla skutecznej ochrony i wsparcia różnorodności.

Ramy prawne dla deklaracji stworzyła Konwencja o ochronie różnorodności form wyrazu kulturowego. Poza definicją różnorodności kulturowej zapewnia ono stronom suwerenne prawo do udzielania wsparcia podmiotom prowadzącym działalność w zakresie kultury, w tym także instytucjom publicznym. Konwencji nie ratyfikowały Stany Zjednoczone, Izrael i Australia.

Państwa popierające ochronę różnorodności kulturowej wyszły z założenia, że procesy globalizacji, tworząc niespotykane dotąd warunki do zbliżania kultur, stanowią jednocześnie wyzwanie dla różnorodności kulturowej, zwłaszcza wobec zagrożenia brakiem równowagi między krajami bogatymi a biednymi²⁵. Ochrona i promowanie różnorodności form wyrazu kulturowego zakłada uznanie równej godności i poszanowanie wszystkich kultur, w tym

²⁴ CoE Committee of Ministers, 733rd meeting, *Declaration on Cultural Diversity*, 7 grudnia 2000.

²⁵ Konwencja UNESCO w sprawie ochrony i promowania różnorodności form wyrazu kulturowego z 20 października 2005 roku, DzU 2007 r., Nr 2015, poz. 1585.

kultur osób należących do mniejszości i kultur ludów autochtonicznych. Dobra kultury nie powinny być zatem traktowane jak dobra konsumpcyjne, mające wyłącznie wartość handlową.

W ocenie wielodyscyplinarnego studium przygotowanego dla Parlamentu Europejskiego przez Germann Avocats²⁶ konwencja została sporządzona w sposób programowy, pozostawiając stronom duże pole manewru we wdrażaniu tego instrumentu²⁷. W studium podkreślono, że „Różnorodność kulturowa może być chroniona i promowana jedynie wtedy, gdy zagwarantowane są prawa człowieka i podstawowe wolności, takie jak wolność wypowiedzi, informacji i komunikowania, a także gdy jednostka ma możliwość wyboru form wyrazu kulturowego”. Uprawnienia stron w ich politykach kulturalnych dodatkowo ograniczają zasady sprawiedliwego dostępu, otwartości i równowagi. Jest interesujące, że studium posługuje się pojęciem kulturobójstwa, jako najbardziej skrajnego zanegowania różnorodności form wyrazu kulturowego²⁸.

Na podstawie art.18 konwencji utworzony został Międzynarodowy Fundusz na rzecz Różnorodności Kulturowej UNESCO (IFCD). Od 2010 roku w czterech kolejnych edycjach (do 2013) przeznaczył on ponad 3,5 mln dolarów na 61 projektów w czterdziestu krajach rozwijających się, między innymi na rozwój i implementację polityki kulturalnej, zdolności produkcyjne w obszarze kultury, tworzenie nowych modeli biznesowych w tej dziedzinie. Wśród kryteriów przyznawania grantów szczególną uwagę poświęcano projektom mogącym przynieść bezpośredni efekt w kreacji, produkcji, dystrybucji i dostępie do aktywności kulturalnej, dóbr i usług kulturalnych. Preselekcji projektów dokonują narodowe komitety do spraw UNESCO²⁹.

Rada Europy

W skali regionalnej najszerzy udział w promocji różnorodności kulturowej ma, a przynajmniej miała, Rada Europy. W zasadzie do czasu traktatu w Maastricht pozostawała jedyną organizacją zabiegającą o jej zachowanie. Dziś aktywność tę dzieli z Unią Europejską.

²⁶ Interdyscyplinarny zespół badawczy przygotowujący dla Parlamentu Europejskiego oceny wdrażania konwencji z 2005 roku. Porównuje wielkość środków publicznych przeznaczanych na realizację konwencji, instrumenty prawne i praktykę.

²⁷ *Germann Avocats study on the 2005 UNESCO Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expression for the European Parliament*, <http://www.diversitystudy.eu>.

²⁸ Ch. Germann Avocats, *Wdrażanie konwencji UNESCO z 2005 r. w Unii Europejskiej. Opracowanie*, Parlament Europejski 2010, IP/B/CULT/IC/2009_057, 05/2010.

²⁹ International Fund for Cultural Diversity: Forth Call for Funding Request, 15 czerwca 2013, <http://creatives.waw.pl/en/articles/international-fund-for-cultural-diversity-fourth-call-for-fundin/> (dostęp: 30.09.2013).

W historii Rady Europy jest to widoczna ewolucja. Nie jest bowiem tajemnicą, że początki organizacji, w warunkach zimnej wojny i konieczności podkreślania odrębności kulturowej Europy Zachodniej wiążą się raczej z tendencjami do niwelowania różnic i eksponowania wspólnej tożsamości, przede wszystkim w warstwie aksjologicznej. Realizacji takiej idei przyświecała Europejska Konwencja Kulturalna, Konwencja o ochronie dziedzictwa archeologicznego (źródło zbiorowej pamięci europejskiej), a później różne inicjowane przez Radę imprezy, wystawy, szlaki kulturalne, współpraca młodzieży. Wszystkie one odwoływały się bardziej do wspólnego dziedzictwa niż eksponowania możliwych różnic.

Wyjątek w dorobku prawnym Rady Europy tego okresu stanowiły: Konwencja o ochronie dziedzictwa architektonicznego, która w preambule zauważa, że dziedzictwo to jest niczym niezastąpionym odzwierciedleniem bogactwa i zróżnicowania kultur, i Konwencja o koprodukcji filmowej, która stwierdzała, że taka koprodukcja może być narzędziem twórczości oraz wyrażania kulturalnej różnorodności w skali europejskiej.

Potrzebne było zburzenie muru ideologicznego i weryfikacja zagrożeń, by do jedności i podobieństw dołączyć świadomość doniosłej, inspirującej i wzbogacającej roli różnic. Innymi słowy, chodziło bardziej o zrozumienie różnic, niż ich odrzucenie.

W tym już duchu stworzone zostały na forum Rady Europy dwie konwencje: Karta Języków Regionalnych lub Mniejszościowych (1992) i Konwencja Ramowa o Ochronie Mniejszości Narodowych (1995).

Preambuła pierwszej z konwencji zwraca uwagę, że niektórym językom regionalnym lub mniejszościowych Europy grozi ostateczna zagłada. Nie odwołuje się wprawdzie do kwestii ochrony różnorodności kulturowej, ale zauważa, że różnorodność językowa jest jednym z najbardziej wartościowych elementów europejskiego dziedzictwa kulturowego (art. 7, pkt 1, a). Wyjaśnia, jak należy rozumieć te języki i że nie obejmują one ani dialektów języka oficjalnego państwa, ani języków migrantów³⁰. Pozostawia państwom wybór z kilku wariantów ochrony w odniesieniu do poszczególnych poziomów oświaty, postępowania w procesach sądowych, w stosunkach z władzami publicznymi i administracyjnymi, w mediach publicznych³¹. Zabrania dyskryminacji w sferze gospodarczej ze względu na posługiwanie się językiem mniejszości³². Zgodnie z wyjaśnieniami do konwencji nadrzędnym celem Karty

³⁰ Według Raportu wyjaśniającego Karta nie dotyczy grup pozaeuropejskich, które niedawno przybyły do Europy i otrzymały obywatelstwo państwa europejskiego, a wyłącznie języków historycznych, to znaczy takich, które są używane od dłuższego czasu, <http://www.coe.int/t/dg4/education/minlang/textcharter/Charter/Report-pl.pdf>.

³¹ Chodzi o zapewnienie miejsca i czasu antenowego poprzez tworzenie ram i warunków prawnych, z uwzględnieniem niezależności środków masowego przekazu, tamże.

³² CETS 148, DzU z 2009 r., Nr 137, poz. 1121.

jest ochrona i promocja zagrożonego elementu kulturowego dziedzictwa europejskiego. Nie przewiduje ich w odniesieniu do mniejszości językowych ani żadnych indywidualnych lub zbiorowych użytkowników języków regionalnych lub mniejszościowych. Nie uznaje za dyskryminację instrumentów stosowanych przez poszczególne państwa na korzyść języka narodowego lub oficjalnego. Nie wyszczególnia, które języki europejskie odpowiadają koncepcji języków regionalnych lub mniejszościowych³³.

Także druga konwencja nie uzasadnia swego powstania ochroną różnorodności kulturowej, ale ochroną praw człowieka. Państwa zobowiązały się w niej wspierać tworzenie warunków koniecznych do utrzymywania i rozwijania przez osoby należące do mniejszości narodowych ich kultury, jak również zachowania zasadniczych elementów ich tożsamości, to jest ich religii, języka, tradycji i dziedzictwa kulturowego. Jednocześnie konwencja utrzymała prawo państw do generalnej polityki integracyjnej, jednak bez praktyk przymusowej asymilacji³⁴. Konwencja nie definiuje mniejszości narodowej³⁵.

Unia Europejska

Różnorodność kulturowa była zawsze cechą charakterystyczną Europy. Dziś traktowana jest jak jeden z przejawów jej bogactwa. Nie wyklucza ona procesów integracji, opartych na pewnych wspólnych cechach aksjologicznych. Wyraża się w hasle jedności w różnorodności.

Do uwzględniania kwestii kultury w swojej polityce Wspólnota „dojrzała” dość długo. Jako instytucja funkcjonalna, nastawiona na rozwiązywanie problemów ekonomicznych przez całe lata uchylała się od rozszerzania aktywności na obszary wrażliwe z punktu widzenia poczucia tożsamości poszczególnych państw. Za taki bez wątpienia uznana została kultura, która jeśli pojawiała się w dokumentach wspólnotowych, to wyłącznie w kontekstach obrotu gospodarczego. Najlepszym tego przykładem była próba definicji towaru przez ETS w wyroku z 10 grudnia 1968 roku w sprawie dzieł sztuki³⁶. Sprawa dotyczyła zakwestionowania przez Komisję Europejską włoskiej ustawy nakładającej specjalne opłaty na wywożone z tego państwa dzieła sztuki. Sentencja wyroku sprowadzała się do stwierdzenia, że jeśli produkt ma wymierną wartość w pieniądzu, to jest po prostu towarem podlegającym regułom obrotu gospodarczego. Podobne podejście do dzieł sztuki, jako wy-

³³ Raport wyjaśniający do Europejskiej Karty Języków Regionalnych...

³⁴ CETS 157, DzU z 2002 r., Nr 22, poz. 209.

³⁵ W deklaracji interpretacyjnej do konwencji Polska oświadczyła, że w tej sytuacji przez pojęcie to rozumie mniejszości narodowe zamieszkałe na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej, których członkowie są obywatelami polskimi.

³⁶ Wyrok z 10 grudnia 1968 roku, w sprawie 7/68 KE v. Włochy, Zbiór Orzeczeń 1968, s. 423.

łącznie przedmiotów transakcji handlowych, zaprezentował ETS w wyroku z 1978 roku³⁷.

Jeszcze w 1977 roku Komisja Europejska deklarowała, że „działania wspólnotowe w sektorze kultury nie przyjmują kształtu polityki kulturalnej”. Dopiero dziesięć lat później, w 1987 roku, kultura została przez nią uznana za istotny czynnik oddziałujący na społeczno-gospodarcze funkcjonowanie UE oraz instrument zwiększania identyfikacji obywateli państw członkowskich z instytucjami Wspólnoty. W tym duchu uregulowane też zostały kwestie ograniczenia obrotu dziełami sztuki i zabytkami w warunkach budowy jednolitego rynku wewnętrznego³⁸. Po wejściu w życie konwencji UNESCO z 1970 roku w sprawie środków zmierzających do zakazania i zapobiegania nielegalnemu przywozowi, wywozowi i przenoszeniu własności dóbr kultury Parlament Europejski wydał rezolucję z 13 maja 1974 roku o środkach ochrony europejskiego dziedzictwa kultury³⁹.

Po raz pierwszy wymiar kulturowy integracji uwzględniony został w traktacie w Maastricht. Obecnie kulturze poświęcony jest Tytuł XIII TFUE. Zgodnie z art. 167 organizacja przyczynia się do rozkwitu kultur państw członkowskich, w poszanowaniu ich różnorodności narodowej i regionalnej. Z kolei w świetle art. 6 traktatu, Unia ma kompetencje do prowadzenia działań mających na celu wspieranie, koordynowanie lub uzupełnianie działań państw członkowskich. Wśród siedmiu wymienionych w artykule dziedzin na trzecim miejscu znalazła się kultura. Wspomniany art. 167 ust. 4 wymaga, aby Unia Europejska uwzględniała aspekty kulturalne we wszystkich dziedzinach działania, tak by umacniać wzajemne poszanowanie i wspieranie różnorodności. Komisja działa na rzecz zapewnienia, że promocja różnorodności kultury jest traktowana z należytą uwagą, kiedy wszystkie decyzje finansowe i regulacyjne lub propozycje są wykonywane. W następnym, 5, ustępie stwierdza natomiast, że Parlament Europejski i Rada, stanowiąc zgodnie ze zwykłą procedurą ustawodawczą i po konsultacji z Komitetem Regionów, przyjmują środki zachęcające, z wyłączeniem jakiegokolwiek harmonizacji przepisów ustawowych i wykonawczych państw członkowskich. W duchu takich założeń realizowane były główne programy kulturalne UE, w tym kolejne edycje „Kultury” (pierwszy Kultura 2000). Także w głównym założeniu projektu Kultura 2007 na lata 2007–2013 (z budżetem 408 mln euro) znalazło się „Popieranie współpracy i wymiany kulturalnej [...] w celu poszanowania i promowania różnorodności kultur w Europie i polepszenia wiedzy, jaką mają

³⁷ Wyrok z 23 listopada 1978 roku w sprawie 7/78 Thompson, Zbiór Orzeczeń 1978, s. 2247.

³⁸ Dyrektywa 93/7 EWG z 1993 roku. DzU WE L 74, 27.03.1993, s. 74 ze zmianami.

³⁹ European Parliament, 13 maja 1974, European cultural heritage, „Official Journal of the European Communities” C 62, 30/05/1974.

obywatele o kulturach Europy innych niż własna kultura”⁴⁰. Różnorodność kulturowa i językowa została potwierdzona także w art. 22 Karty praw podstawowych.

W 2006 roku Decyzją Rady 2006/515/WE Unia wyraziła gotowość przystąpienia do Konwencji w sprawie ochrony i promowania różnorodności form wyrazu kulturowego⁴¹. Jeszcze w toku przygotowywania konwencji, w czerwcu 2004 roku w Warszawie, z udziałem 28 państw europejskich oraz USA i Kanady odbył się Europejski Kongres o Różnorodności Kulturowej. Wyraził on swój sprzeciw wobec swoistego „darwinizmu kulturowego”, który zakłada, że silniejszy wygrywa. Nieograniczone otwarcie rynku kulturalnego może być jednoznaczne z wykluczeniem zeń wielu grup społecznych i doprowadzić do sytuacji, w której kultury słabszych państw, w tym europejskich, będzie można oglądać wyłącznie w muzeach, bądź odwrotnie – prowadzić do zamykania się kultur, wzrostu ksenofobii, nacjonalizmów i fundamentalizmów⁴².

Pozostając w tym samym nurcie myślenia w kolejnym, 2007, roku Komisja przyjęła Europejską Agendę Kultury, która powinna sprostać wyzwaniom globalizacji poprzez wzmocnienie współpracy kulturalnej w Unii Europejskiej. Jest to pierwszy dokument organizacji, w którym wyznaczono ogólne ramy jej polityki kulturalnej. Uznaje kulturę za ważny czynnik integracji europejskiej. Opiera się na trzech priorytetach: różnorodności kulturowej i dialogu międzykulturowym; kulturze, jako katalizatorze kreatywności w ramach strategii lizbońskiej na rzecz wzrostu gospodarczego i zatrudnienia; kulturze jako kluczowym elementem w stosunkach międzynarodowych. Nowa strategia stosować ma mechanizm Otwartej Metody Kooperacji (OMC)⁴³.

W Sprawozdaniu z 2010 roku z realizacji pierwszego z priorytetów zauważono między innymi znaczenie Europejskiego Roku Dialogu Międzykulturowego, osiągnięcie politycznego porozumienia w sprawie propagowania kompetencji międzykulturowych, roli dialogu międzykulturowego w stosunkach zewnętrznych Unii, określenia znaku europejskiego dziedzictwa kulturalnego, do oznaczania miejsc stanowiących symbol europejskich ideałów,

⁴⁰ Decyzja Parlamentu Europejskiego i Rady ustanawiającej program „Kultura 2007 (2007–2013)”, Bruksela, 14 lipca 2004, COM(2004)469 wersja ostateczna.

⁴¹ Dziennik Urzędowy, L 201 z 25.7.2006, s. 15–30.

⁴² Polski Komitet ds. UNESCO, Europejski Kongres o Różnorodności Kulturalnej, <http://www.unesco.pl/kultura/roznorodnosc-kulturowa/konferencja-o-roznorodnosc/rapot-wersja-polska/raport-koncowy/> (dostęp: 31.10.2013).

⁴³ Komunikat Komisji do Parlamentu Europejskiego, Rady, Europejskiego Komitetu Ekonomiczno-Społecznego oraz Komitetu Regionów z 10 maja 2007 roku dotyczący Europejskiej agendy kultury w dobie globalizacji świata [COM(2007) 242] wersja ostateczna. OMC jest elastycznym, miękkim mechanizmem wykorzystywanym wcześniej do uzupełnienia kompetencji UE w takich dziedzinach, jak edukacja, młodzież, polityka społeczna.

integracji i historii⁴⁴. Ostateczny werdykt w sprawie logo zostanie ogłoszony na początku 2014 roku.

Pewne elementy zróżnicowania kulturowego zawiera również program „Europa dla obywateli”, ustanowiony na mocy Decyzji nr 1904/2006/WE Parlamentu Europejskiego i Rady 12 grudnia 2006 roku, na lata 2007–2013. Wśród ogólnych celów programu znalazło się pogłębienie tolerancji i wzajemnego zrozumienia między obywatelami Europy, którzy szanując i promując różnorodność kulturową i językową, wnoszą wkład w dialog międzykulturowy.

Kwestie konieczności zachowania różnorodności kulturowej pojawiają się również w kontekście współpracy gospodarczej i polityce konkurencyjności. Stanowią one wyraz wspomnianej wyżej ewolucji, jaką przeszła Unia. Obecnie najmocniej wyraża się w jej stanowisku w negocjacjach z USA o wolnym handlu. Francja i trzynaście innych państw opowiada się za wyłączeniem kultury z reguł wymiany (tzw. wyjątek kulturalny). Na takim stanowisku stoi także Parlament Europejski. Termin „wyjątek kulturalny” wprowadzili do języka handlu międzynarodowego Francuzi (wspomagani przez Kanadyjczyków) w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku w czasie negocjacji GATT. Odnosi się on do prostej zasady: dobra kultury nie są towarem. Są nośnikami tożsamości, wartości i znaczeń. Są zbyt ważne dla jednostek i grup, by potraktować je jak inne towary. Specyficzny jest sposób ich wytwarzania, a twórcy to nie wytwórcy. Wtedy chodziło jednak głównie o produkcję audiowizualną. Europejski przemysł filmowy nie był w stanie konkurować z amerykańskimi wytwórniami i instrumentami dystrybucji. Teraz pozwałaby on państwom UE wprowadzać szersze ograniczenia importu produktów branży filmowej, muzycznej i telewizyjnej. W 1998 roku Komisja Europejska ujednoliciła zasady, dzięki którym filmy i utwory audiowizualne w UE traktowane są właśnie na takiej zasadzie. Oznacza to, że kino i muzyka mogą być wspierane przez poszczególne państwa członkowskie. Wyjątek kulturalny oznacza więc, że wolnorynkowe zasady nie są przeszkodą w subwencjonowaniu kultury przez państwo ani zmiany tak zwanej kwoty europejskiej w telewizji i radiu.

Głównym przeciwnikiem jakichkolwiek wyjątków w międzynarodowym obrocie handlowym są Stany Zjednoczone, wychodzące z założenia, że wyjątek kulturalny stanowi próbę utrzymania protekcjonizmu wobec towarów, które powinny operować w obszarze otwartym dla wolnego handlu. Swoje stanowisko zaprezentowały i bez powodzenia starały się obronić we wspomnianej Rundzie Urugwajskiej GATT w 1993 roku. Ponownie poniosły klęskę w trakcie negocjacji w sprawie NAFTA w 1994 roku, gdzie napotkały twardy sprzeciw Kanady. W czasie przygotowywania konwencji UNESCO z 2005 roku zagroziły

⁴⁴ Sprawozdanie Komisji dla Parlamentu Europejskiego, Rady, Komitetu Ekonomiczno-Społecznego, Komitetu Regionów w sprawie wdrożenia Europejskiej Agencji Kultury, 19 lipca 2010, COM/2010/0390 końcowy.

nawet wyjściem z organizacji, ze wszystkimi tego ekonomicznymi skutkami⁴⁵, jeśli zostanie ona przyjęta⁴⁶.

Ostatecznie pod naciskiem Francji w czerwcu 2013 roku sektor audio-wizualny został wyłączony z pakietu negocjacyjnego w sprawie strefy wolnego handlu między UE i USA. O zachowanie wyjątku apelowało ponad 6000 ludzi kina (z Polski między innymi Andrzej Wajda, Agnieszka Holland, Krzysztof Zanussi, Jerzy Skolimowski). Inna sprawa, że Unia Europejska nie wypracowała koncepcji, jak zachować wyjątek kulturalny w warunkach funkcjonowania mediów elektronicznych, szczególnie Internetu.

Problem różnorodności kulturowej pojawił się również w stosunkach Unii z krajami AKP. Rezolucja odnosząca się do wyzwań związanych z możliwością demokratycznego pogodzenia różnorodności etnicznej, kulturowej i religijnej w krajach AKP i UE przyjęta została przez Wspólne Zgromadzenie Parlamentarne obu instytucji 9 kwietnia 2009 roku w Pradze. Potwierdziła, że istnieją różne konstytucyjne rozwiązania dotyczące asymilowania różnorodności kulturowej, jednak wypracowanie polityki wielokulturowej wymaga przede wszystkim ram prawnych, uwzględniających równe prawa grup etnicznych, religijnych i językowych oraz chroniących obywateli przed wszelkimi formami dyskryminacji, pod warunkiem, że spełniają międzynarodowe normy praw człowieka. Rezolucja wezwała kraje AKP i UE do zagwarantowania prawa mniejszości językowych do posługiwania się językiem ojczystym, podjęcia w miarę możliwości nauki języka ojczystego, instrukcje w języku ojczystym oraz zapewniających brak podziału pod względem etnicznym, religijnym lub językowym w systemie edukacyjnym. Zachęca do nauki języków obcych⁴⁷.

W odniesieniu do zróżnicowania językowego polityka Unii jest w zasadzie dwutorowa. Jednym jej aspektem jest wielojęzyczność w ramach organizacji. W tym między innymi wyraża się równość państw w niej uczestniczących i przejrzystość podejmowanych przez nią decyzji. Polityka ta najbardziej podstawowy wyraz znajduje w 24 językach urzędowych, jakimi się posługuje. W 2004 roku na służby tłumaczeniowe Unia przeznaczyła 1,05 procent całkowitego budżetu⁴⁸. Nie wyczerpuje to wszystkich języków oficjalnych, występujących w państwach członkowskich⁴⁹, których liczbę szacuje się na około sześćdziesiąt. Niektóre z nich mają na określonych obszarach status języka urzędo-

⁴⁵ W 2011 roku USA przestały płacić składki do UNSCO po przyjęciu do organizacji Autonomii Palestyńskiej statusu obserwatora (60 mln dolarów, 22 procent całego budżetu), w wyniku czego automatycznie 8 listopada 2013 roku straciły w niej prawo głosu.

⁴⁶ Ostatecznie zrezygnowały z tego pomysłu.

⁴⁷ Dziennik Urzędowy UE C221/20, 14 września 2009.

⁴⁸ Komisja Europejska, Komunikat Komisji do Rady, Parlamentu Europejskiego, Komitetu Ekonomiczno-Społecznego oraz Komitetu Regionów, Bruksela, 22 listopada 2005, COM(2005)596 końcowy.

⁴⁹ Jest interesujące, że wśród tych języków nie znalazł się język turecki, mimo że na Cyprze jest jednym z języków urzędowych, ani język luksemburski, a jest gaelicki, którym

wego, jak lapoński, łuzuicki, sardyński, baskijski. W Europie mamy też nieokreśloną liczbę języków, jakimi posługują się wspólnoty imigranckie⁵⁰. Takie podejście oznacza, że języki około 50 milionów ludzi nie znajdują w niej uznania, mimo że posługuje się nimi liczba ludności niekiedy znacznie przekraczająca populację jakiegoś państwa (kataloński). Jest to wyzwanie o tyle złożone, że przynajmniej kilka państw nie jest zdolnych ukryć głębokiego przekonania o prestiżu własnego języka i jego znaczeniu dla rozwoju cywilizacji europejskiej. Pogląd ten podzielają ich obywatele. Stąd stosunkowo słaba znajomość języków obcych wśród Anglików (30 procent), Francuzów (45 procent), Hiszpanów (36 procent) czy Włochów (36 procent). Według danych Eurobarometru z 2012 roku żadnym obcym językiem nie posługuje się 65 procent Węgrów, 62 procent Włochów, 61 procent Anglików⁵¹. Z drugiej strony w Luksemburgu 98 procent obywateli jest w stanie uczestniczyć w rozmowie prowadzonej w języku obcym⁵². Sama Unia patrzy na ten aspekt wielojęzyczności bardziej przez pryzmat uczestnictwa w europejskim społeczeństwie wiedzy i kompetencji międzykulturowych oraz konkurencyjności gospodarki niż ochrony różnorodności kulturowej, choć i ona jest brana pod uwagę jako element tożsamości kulturowej Europy⁵³. Ambicją Unii jest, by każdy jej mieszkaniec posługiwał się przynajmniej dwoma językami. Sprzyjać to może lepszemu zrozumieniu odrębnych sposobów życia i otwiera przestrzeń dla wzajemnej tolerancji. Umożliwia podróżowanie, studiowanie i pracę za granicą. Realizacji takiej filozofii sprzyjać ma Nowa strategia ramowa w sprawie wielojęzyczności⁵⁴, a wcześniej, od 1990 roku pionierski program LINGUA. W strategii Komisja zobowiązała się między innymi do wdrożenia europejskiego wskaźnika kompetencji językowych; opracowania zaleceń odnoszących się do wykształcenia nauczycieli języków obcych; opublikowanie wyników badań dotyczących najlepszych praktyk w nauczaniu języków wśród najmłodszych.

Drugi aspekt problemu to ochrona języków etnicznych i dialektów zachowanych w mikroskali, w poszczególnych państwach. Obejmuje ona języki

posługuje się około 58 000 Szkotów i około 100 000 mieszkańców Irlandii, z której się wywodzi.

⁵⁰ European Commission, Special Eurobarometer 386, *Europeans and their languages*, Report, czerwiec 2012.

⁵¹ Tamże. Niska znajomość języków obcych w tych krajach tłumaczona jest brakiem motywacji, brakiem czasu, brakiem zdolności językowych, wysokimi kosztami.

⁵² Komisja Europejska, Komunikat Komisji do Rady, Parlamentu Europejskiego, Komitetu Ekonomiczno-Społecznego oraz Komitetu Regionów, Bruksela, 22 listopada 2005, COM(2005)596 końcowy.

⁵³ Rezolucja Rady z 21 listopada 2008 roku w sprawie europejskiej strategii na rzecz wielojęzyczności, Dziennik Urzędowy C 320 16/12 2008.

⁵⁴ Komisja Europejska, Komunikat Komisji do Rady, Parlamentu Europejskiego, Komitetu Ekonomiczno-Społecznego oraz Komitetu Regionów, Bruksela, 22 listopada 2005, COM(2005)596 końcowy.

urzędowe, regionalne oraz języki, które nie są oficjalnie uznawane na terenie państw członkowskich⁵⁵. Źródłem informacji o takich językach są sprawozdania powołanego przez Komisję Europejską w 1992 roku zespołu badawczego Euromosaic. Wyniki jego badań były publikowane po kolejnych rozszerzeniach Unii. Nie ma natomiast jakiegoś ogólnego modelu dla wielojęzyczności, który mógłby być realizowany we wszystkich krajach i we wszystkich okolicznościach.

Dodatkowo chodzi o rodzaj wysepek językowych, na których pewne tradycje lingwistyczne dziś podzielane są przez bardzo niewiele, zwykle starszych osób. UNESCO w *Atlasie języków zagrożonych* szacuje, że na świecie jest około 2500 takich języków. Atlas dzieli je na zagrożone (językiem posługują się tylko niektóre dzieci lub też wszystkie dzieci, ale w ograniczonym zakresie); zdecydowanie zagrożone (językiem posługuje się pokolenie rodziców i starsze); poważnie zagrożone (języka używa pokolenie dziadków i starsze); krytycznie zagrożone (język zna tylko garstka osób z najstarszego pokolenia).

W ocenie Parlamentu Europejskiego w Unii Europejskiej jest dziś około stu dwudziestu takich języków. Parlament, mając na uwadze, że w czasie obowiązywania dwóch ostatnich wieloletnich ram finansowych (2000–2007 i 2007–2013) znacznemu zmniejszeniu uległy środki europejskie przyznawane tym językom, zarzuca Komisji, że w polityce wielojęzyczności nie poświęca dostatecznej uwagi kwestii języków zagrożonych wymarciem⁵⁶. Zauważa, że języki takie należy postrzegać jako część europejskiego dziedzictwa kulturowego, a nie jako narzędzie służące do osiągnięcia politycznych, etnicznych lub geograficznych celów. Uznaje, że wszystkie języki europejskie posiadają taką samą wartość i godność, a więc stanowią integralną część kultur i cywilizacji, do których należą.

Wydaje się paradoksalne, że rozwój demokracji, upowszechnienie oświaty, wzmożona mobilność Europejczyków, dając możliwości licznych wyborów, skazuje je na zniknięcie. Wraz ze śmiercią języka znika jakaś część ludzkiej wiedzy nie do przełożenia na żaden inny język. Zjawisko to jest porównywane z wyginięciem gatunku zwierzęcia lub rośliny. Tu jednak, jak w niewielu innych dziedzinach, ujawnia się subsydiarny charakter Unii. Mniejszości językowe wiążą się ściśle z mniejszościami etnicznymi czy narodowymi, a zarówno same państwa, jak i organizacja jako całość postrzega je jako szczególnie wrażliwe na ingerencję zewnętrzną. W pełni też akceptuje różne dotyczące tego problemu rozwiązania w wewnętrznym porządku prawnym. Stąd inne regulacje obowiązują w Polsce, inne w Niemczech, a jeszcze

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Rezolucja Parlamentu Europejskiego z dnia 11 września 2013 roku w sprawie języków europejskich zagrożonych wymarciem oraz różnorodności językowej w Unii Europejskiej (2013/2007(INI)).

inne we Francji, uchodzącej za najbardziej represywną w tej dziedzinie. Wprawdzie art. 167 Traktatu o Funkcjonowaniu UE z Lizbony zachęca do podejmowania działań zmierzających do zachowania i ochrony bogactwa unijnego dziedzictwa językowego, stanowiącego część jego różnorodności, ale w tym samym artykule wyłącza się jakąkolwiek harmonizację przepisów ustawowych i wykonawczych państw członkowskich.

Zakończenie

Analiza aktywności instytucji międzynarodowych w obszarze ochrony różnorodności kulturowej wskazuje, że problem ten stosunkowo późno został przez nie podjęty. Nie oznacza to, że nie istniał czy że pozostawał obojętny dla poszczególnych państw. O odwróceniu tendencji zdecydowało kilka kwestii. Przede wszystkim skala globalizacji, w tym wypadku jako pochodna rozwoju masowych mediów i środków transportu dała impuls dla poznawania innych kultur i cywilizacji, czasem graniczącego z fascynacją i zakwestionowaniem własnego dorobku w sferze wzorów konsumpcji, obyczajów, tradycji, języka. Ten ostatni stał się w warunkach wzmożonych kontaktów naukowych, biznesowych i ruchów migracyjnych, w tym rozwoju turystyki, niezbędnym środkiem komunikacji. Tyle tylko, że nie każdy język, a jedynie kilka uznawanych za języki światowe⁵⁷, z których w warunkach upowszechnienia internetu prym wiedzie język angielski. Inne zaczęły schodzić na pozycje defensywne jako drugie i są coraz szerzej marginalizowane.

W sprawozdaniu z realizacji konwencji z 2005 roku szacuje się, że do końca XXI wieku zniknie połowa z istniejących języków, których liczbę ocenia się na sześć do ośmiu tysięcy, a którymi dziś posługuje się mniej niż dziesięć tysięcy ludzi. Raz na dwa tygodnie znika jeden taki język⁵⁸.

Patrząc na problem z innej strony, staje się zrozumiałe, że dawne tradycje nie mogą być kultywowane w warunkach industrializacji, a także w konsekwencji upowszechnienia podobnych treści nowoczesnej oświaty, ochrony zdrowia czy migracji.

Wspomniane sprawozdanie zauważa, że oświata jest postrzegana w kategoriach transmisji wiedzy i wystandaryzowanych koncepcjach społecznych umiejętności. Brakuje w niej miejsca na specyficzne metody nauczania czy alternatywne treści, uwzględniające historię i kultury wszystkich grup społecznych, a także kształtowanie kompetencji międzykulturowych⁵⁹. Rozwój

⁵⁷ Tu także ma miejsce swoista rywalizacja. Wobec wyraźnego wzrostu popularności języka angielskiego Francja w 1994 roku w celu ochrony francuskiego dziedzictwa językowego przyjęła ustawę o używaniu języka francuskiego.

⁵⁸ UNESCO World Report 2009 *Investing in Cultural Diversity and Intercultural Dialogue*, 12 sierpnia 2011, s. 14.

⁵⁹ Tamże, s. 15.

konwencjonalnej medycyny wydłużył wprawdzie czas życia, ale też wyeliminował z niego pewne praktyki i środki lecznicze, może mniej skuteczne, ale często działające holistycznie i poprawiające samopoczucie przez kontakt z uzdrowicielem. Masowe przemieszczenia ludności zarówno wymuszone, jak i dobrowolne, nie tworzą też sprzyjających warunków dla podtrzymywania dotychczasowych związków interpersonalnych, wspólnych obrzędów i praktyk religijnych. Ich erozji, a niekiedy wręcz dyskwalifikacji sprzyjają też wszechobecni w krajach rozwijających się misjonarze, którzy poza działalnością humanitarną skutecznie przyczyniają się do odrzucenia wcześniejszych wierzeń. Uniwersalizacja prawa międzynarodowego zagwarantowała jednostce prawa człowieka, ale też spowodowała zakwestionowanie pewnych praktyk, uznawanych za „odwieczne” i integralnie związane z grupami społecznymi.

Wymienione czynniki można zakwalifikować jako obiektywne zagrożenia różnorodności kulturowej. Są następstwem uniwersalnych i zdaje się nieodwracalnych procesów cywilizacyjnych.

Obiektywny charakter zjawisk nie jest jednoznaczny z determinizmem, koniecznością ich akceptacji i pozostawienia dynamiki ich rozwoju własnemu biegowi. Poprzez kolektywne działania można uświadamiać znaczenie tożsamości, nie po to, by poprawić samopoczucie poszczególnych grup społecznych, lecz we wspólnym interesie.

Zagrożenia różnorodności kulturowej dostrzegalne były przez niektóre kraje już na początku lat siedemdziesiątych ubiegłego stulecia. W takim duchu wyartykułowany został w ONZ sprzeciw tak zwanych państw równikowych wobec umieszczania nad nimi satelitów geostacjonarnych⁶⁰. Jakkolwiek bez nich niemożliwa byłaby dziś powszechnie akceptowana nawigacja, transmisja programów radiowych, telewizyjnych, danych komputerowych czy meteorologicznych, to w tamtych czasach wątpliwości budziła kwestia miejsca na orbicie, w sytuacji jej zbytniego zagęszczenia, gdy słabo rozwinięte państwa takiego obszaru będą zdolne z powodów technologicznych umieścić na niej własne urządzenia nadawczo-odbiorcze.

Z pojedynczych państw najwcześniej swoje wątpliwości związane z zagrożeniem zróżnicowania kulturowego demonstrowała Francja. Jakkolwiek przesłanki jej postępowania mogą się wydawać kontrowersyjne i zwykło się je tłumaczyć spadającą pozycją na rynku kulturalnym, to w myśl wyrażonej przez Andre Malraux opinii, że „kultury się nie dziedziczy, tylko zdobywa”⁶¹, właśnie ona zwróciła uwagę na problem i zachowała pozycję lidera w przeciwdziałaniu

⁶⁰ W 1973 roku Międzynarodowy Związek Telekomunikacyjny uznał, że częstotliwości radiowe i orbita geostacjonarna stanowią ograniczone zasoby naturalne i muszą być wykorzystywane efektywnie i ekonomicznie.

⁶¹ Ośrodek Kultury Francuskiej i Studiów Frankofońskich, *Jack Lang na Uniwersytecie*, 7 września 2012, <http://www.okf.uw.edu.pl/debaty/2012/jack-lang-na-uniwersytecie.html> (dostęp: 2.11.2013).

próbom dominacji kulturalnej dla zachowania zróżnicowania. To Jack Lang, francuski minister kultury z lat 1981–1986, zdiagnozował sytuację na konferencji UNESCO w Meksyku w 1982 roku, budząc ogromne niezadowolenie Amerykanów, których działania nazwał „amerykańskim imperializmem kulturalnym, [...] który opanowuje świadomość, sposoby myślenia i życia”. Uznał, że wprawdzie, kiedy się jest państwem tak potężnym, jak USA można wpływać moralnie, duchowo, intelektualnie i kulturalnie na inne kraje, ale im również, dla zachowania równowagi, przysługuje prawo podejmowania własnej aktywności kulturalnej⁶².

Tak też, choć oczywiście z odpowiednią dawką ideologiczną, oceniać należy utrzymujący się przez cały okres zimnej wojny sprzeciw państw realnego socjalizmu wobec koncepcji swobodnego przepływu idei i informacji. Procesy liberalizacji w jakimś sensie dowiodły, że całkowicie pozbawiony kontroli obrót dobrami i usługami kulturalnymi może prowadzić do całkowitego zakłócenia jego równowagi i zdominowania kultur państw słabiej rozwiniętych przez ekspansywną kulturę masową, szczególnie amerykańską.

Wiele lat później podobny typ refleksji można było dostrzec w okresie przygotowań Polski do przystąpienia do Unii Europejskiej. Sama postawa negacji tej instytucji nie jest obca około 20 procent obywateli Unii Europejskiej, negatywnie oceniających biurokrację brukselską, a szczególnie narzucaną przez nią finansową solidarność z państwami mniej zamożnymi. Schemat myślenia tzw. eurosceptyków w Polsce zawierał się w czymś innym, a mianowicie przekonaniu, że Polska zostanie bezpowrotnie pozbawiona suwerenności, wykupiona przez Niemców, a naród z jego tradycyjnymi wartościami zginie, a w wariancie optymistycznym grozi mu laicyzacja i euro-socjalizm.

Po blisko dziesięciu latach uczestnictwa w Unii Europejskiej Polacy stali się jednymi z największych euroentuzjastów⁶³. Nawet najwięksi sceptycy nie mogą odmówić jej wpływu na dynamikę rozwoju kraju, szczególnie polskiej wsi, ograniczenia biedy i bezrobocia poprzez swobodę przemieszczania się i znajdowania zatrudnienia za granicą. Z drugiej strony, obawy o utratę tożsamości kulturowej okazały się całkowicie bezpodstawne. Unia nie tylko nie kwestionuje polskich wartości, zwyczajów, tradycji, lecz wspiera liczne oryginalne inicjatywy służące zachowaniu takiej tożsamości, wspomaga rewitalizację zabytków, poszerza ofertę kształcenia Polaków, podnosząc ich zawodową konkurencyjność.

⁶² M. Rothstein, *Jack Lang, Creatively Engage, Plots Frances Cultural Future*, „The New York Times”, 26 lipca 1988.

⁶³ Z badań CBOS z czerwca i lipca 2013 roku wynika, że 78 procent badanych uważa, że Polska na integracji skorzystała, 58 procent zaś, że integracja jest dobra dla kraju, <http://www.polskieradio.pl/5/3/Artykul/949565,Sondaz-Polacy-sa-nadal-euroentuzjastami-ale-nie-sa-za-euro>.

Kraje pozaeuropejskie, wcześniej najbardziej narażone na utratę specyficznych cech kulturowych, także dostały swoją nową szansę. Wprawdzie nie są w stanie ustrzec się i nie unikają zmian cywilizacyjnych, w których nie ma miejsca dla kultywowania dawnych zachowań, ale racjonalnie je wykorzystują do podniesienia swojej atrakcyjności. W sytuacji, gdy systematycznie wzrasta ruch turystyczny, a przemieszczające się osoby poszukują nowych miejsc i oryginalnych zjawisk, innych niż oferowane przez wszystkie popularne ośrodki wczasowe, powrót do odrzuconych, niekiedy zapomnianych tradycji wprawdzie już nie autentycznych, lecz odtwarzanych „na sprzedaż”, dobrze służy różnorodności.

Działania ruchów alterglobalistycznych na rzecz ochrony różnorodności kulturowej¹

Wraz z postępującymi procesami globalizacji pojawiła się refleksja nad jej skutkami w sferze kulturowej. Zaczęto analizować, jaki wpływ ma na nią globalizacja oraz jakie w związku z tym możliwe są scenariusze zmian kulturowych. Nie ma jednoznacznej opinii, czy globalizacja ostatecznie przyczyni się do ujednoczenia kultur, choć właśnie ten efekt najczęściej jest analizowany. Roland Robertson, który globalizację rozumie jako „kompresję świata i intensyfikację świadomości świata jako całości”², wśród różnych opcji zmian kulturowych w zglobalizowanym świecie uznał za prawdopodobną możliwość powstania w przyszłości „kultury globalnej” wynikającej właśnie ze świadomości świata jako całości oraz rozwoju pluralizmu kulturowego. Z kolei Ulf Hannerz swój wywód na temat przyszłości kultur w świecie formowanym przez procesy globalizacji oparł na kategorii globalnej ekumeny kulturowej, rozumianej jako obszar interakcji kulturowych, która w ich wyniku ulega zmianom. W opinii Hannerza są cztery możliwe scenariusze jej rozwoju. Po pierwsze, globalna ekumena kulturowa może być efektem „globalnej homogenizacji” spowodowanej dominacją kulturą Zachodu, ewentualnie, jeśli będzie przebiegać w dłuższej perspektywie czasowej (scenariusz drugi) – nasyconiem kulturowym. Po trzecie, globalną ekumenę kulturową może ukształtować deformacja kulturowa, polegająca na uproszczeniu, zubożeniu, a nawet degradacji kultury zachodniej w toku jej adaptacji przez peryferia kulturowe. W końcu, może to być proces (wedle Hannerza najbardziej korzystny) „amalgamacji” kulturowej, która doprowadzi ostatecznie do „hybrydyzacji” czy też „kreolizacji” kultur³.

¹ Pierwotna wersja tego tekstu została opublikowana na łamach czasopisma „Stosunki Międzynarodowe–International Relations” 2013, t. 48, nr 2.

² R. Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Sage, London–Thousand Oaks–New Delhi 2000, s. 8.

³ U. Hannerz, *Notes on the global ecumene*, „Public Culture” 1989, nr 1(2), s. 66–75.

Zmiany kulturowe spowodowane globalizacją stały się także przedmiotem zainteresowania ruchów społecznych krytykujących globalizację. Niektóre z nich – przede wszystkim homogenizacja – są uznawane przez te ruchy za negatywne skutki źle zarządzanej globalizacji. Z tego też powodu zanikająca różnorodność kulturowa zaczęła być przez nie traktowana jako wartość, którą należy chronić przed destrukcyjnym wpływem globalizacji, a działania na rzecz ochrony różnorodności kulturowej mogą być traktowane jako wyraz sprzeciwu wobec dominacji sfery ekonomicznej w życiu społecznym i politycznym, na którą mają przyzwalać globalne instytucje finansowe i gospodarcze, zwłaszcza Światowa Organizacja Handlu. Pojawia się więc pytanie, co ma wspólnego kultura z globalizacją ekonomiczną i dlaczego zachowanie różnorodności kulturowej jest traktowane przez te ruchy jako wartość.

Celem artykułu jest analiza, w jakich okolicznościach ruchy alterglobalistyczne uznały różnorodność kulturową za jedną z podstawowych zasad określających zręby postulowanego przez nie „innego świata”⁴, a także jakie działania podjęły, aby tę zasadę promować.

Ruchy społeczne kontestujące globalizację

Ruchy alterglobalistyczne pojawiły się na międzynarodowej scenie w 1999 roku na fali protestów społecznych w Seattle, opisanych wtedy jako „antyglobalistyczne”, przeciwko spotkaniu ministerialnemu WTO poświęconemu przygotowaniom tak zwanej Rundy Milenijnej. W późniejszych latach zaczęto promować nazwę „alterglobalistyczny”, aby zaznaczyć, że ruchy te nie dążą do likwidacji globalizacji, ale wprowadzenia jej innego, bardziej ludzkiego modelu. Nawiązano w ten sposób do okoliczności powołania Światowego Forum Społecznego, które definiowało się jako alternatywa wobec Światowego Forum Ekonomicznego. „Ruchy na rzecz globalnej sprawiedliwości” (RGS) jest najnowszym określeniem omawianego nurtu ruchów społecznych. Nazwa ta o tyle jest adekwatna, że postulat zapewnienia sprawiedliwości w skali globalnej jest jednym z najczęściej powtarzających się żądań wśród przedstawicieli tych ruchów. Zwracają na to uwagę chociażby autorzy raportu „Alternatives to Globalization. A better world is possible. A Report of the International Forum on Globalization” – w większości osoby identyfikowane jako czołowi przedstawiciele alterglobalizmu (jak John Cavanagh, David Korten, Vandana Shiva czy Lori Wallach), którzy przyznali, że analiza postulatów wygłaszanych w czasie protestów w Seattle i późniejszych demonstracji pokazuje, że najczęściej pojawiały się takie, które odnosiły się do „proglobalnej sprawiedli-

⁴ „Inny świat jest możliwy” jest jednym z podstawowych haseł alterglobalistów. Pojawiło się ono na pierwszym Światowym Forum Społecznym.

wości” (*pro-global justice*)⁵. Rodney Shakespaere i Peter Challen przypisują sobie autorstwo pomysłu na tę nazwę. Twierdzą bowiem, że określenie to pojawiło się po raz pierwszy w 2002 roku, podczas dyskusji internetowej na temat opublikowanej przez nich książki *Seven Steps to Justice*, kiedy zastąpiono nim mający negatywny wydźwięk „ruch antyglobalizacyjny”⁶. Ponieważ wszystkie te określenia pojawiają się zarówno w naukowym, jak i aktywistycznym dyskursie, terminy „ruchy alterglobalistyczne” oraz „ruchy na rzecz globalnej sprawiedliwości” (RGS) będą używane zamiennie.

Przez kolejne lata po „bitwie w Seattle”, jak określono protesty z listopada 1999 roku, w zasadzie żadne z większych spotkań instytucji odpowiedzialnych za architekturę międzynarodowego porządku ekonomicznego i finansowego nie odbyło się bez towarzyszących mu demonstracji społecznych domagających się zmiany zasad na bardziej sprawiedliwe i demokratycznie umocowane.

W „koalicji Seattle”, będącej organizacyjnym początkiem alterglobalistów, spotkały się organizacje pozarządowe, koalicje aktywistyczne i pojedyncze osoby. Znaleźli się w niej zarówno aktywiści religijni, którzy zaangażowali się w zniwelowanie zadłużenia państw Południa (jak na przykład Ruch Jubilee 2000), jak i ruchy kobiece, rolnicy (prężny międzynarodowy ruch chłopski Via Campesina czy brazylijski ruch Rolnicy bez Ziemi, Movimento dos Trabalhadores Sem Terra, MST), aktywiści zdrowotni, przedstawiciele ludów tubylczych, aktywiści na rzecz sprawiedliwości ekonomicznej, ruchy sprzeciwiające się komercjalizacji życia społecznego (jak „Our World is Not for Sale”). Wśród organizacji, które uznaje się za filary organizacyjne tego nurtu, można wymienić francuskiego pochodzenia organizację ATTAC (Obywatelska Inicjatywa Opodatkowania Obrotu Kapitałowego, fr. Association pour la Taxation des Transactions pour l' Aide aux Citoyens, ang. Association for the Taxation of Financial Transactions for the Aid of Citizens), Sieć Seattle to Brussel (S2B) czy think tanki, jak Transnational Institute (TNI), International Forum on Globalization (IFG), czy też Focus on the Global South.

W nurcie alterglobalistycznym odnalazły się także koalicje osób i organizacji, które powstały w celu promocji różnorodności kulturowej. Najbardziej aktywna była Międzynarodowa Sieć na rzecz Różnorodności Kulturowej (International Network for Cultural Diversity, INCED), kanadyjskiego pochodzenia, która zaangażowała się w proces negocjacji konwencji UNESCO z 2005 roku dotyczącej różnorodności kulturowej⁷. Konwencja ta powstawała jako

⁵ J. Cavanagh, J. Mander (red.), *Alternatives to Globalization. A better world is possible. A Report of the International Forum on Globalization*, Berrett-Koehler Publisher, San Francisco 2004, s. 78.

⁶ <http://www.globaljusticemovement.net/home/origins.htm> (dostęp: 16.08.2013).

⁷ INCED powstała w 1998 roku. Zorganizowali się w niej przedstawiciele świata kultury (producenci, naukowcy, instytucje zajmujące się dziedzictwem, także ministrowie kultury i inne instytucje kulturalne) z ponad siedemdziesięciu krajów.

alternatywne podejście do prezentowanego w międzynarodowych regulacjach handlowych Światowej Organizacji Handlu, gdyż intencją jej twórców było wyłączenie aktywności kulturowej spod ich bezpośredniego obowiązywania i tym samym ograniczenie procesu jej „utowarowienia”. INCD intensywnie współpracowała z głównymi organizacjami alterglobalistycznymi, zwłaszcza ze wspomnianym ATTAC. Część kanadyjskich aktywistów zaangażowanych w koalicję na rzecz obrony różnorodności kulturowej uczestniczyło już w latach dziewięćdziesiątych XX wieku w pierwszych demonstracjach przeciwko umowom handlowym mogącym mieć niekorzystny wpływ na różnorodność kulturową⁸. Brali w nich udział także późniejsi aktywiści alterglobalistyczni⁹. Kiedy zaś w 2001 roku zaczęło obradować Światowe Forum Społeczne, aktywiści działający na rzecz różnorodności kulturowej włączyli się w jego działalność i zaangażowali się w szereg jego edycji.

Cechą charakterystyczną ruchów na rzecz globalnej sprawiedliwości jest brak spójności ideowej. Niewątpliwie antykapitalistyczny i antykorporacyjny charakter ich postulatów wiąże je z lewicą, niejednokrotnie – z nową odłogą marksizmu. Choć wśród alterglobalistów dość powszechne jest przekonanie, że globalny kapitalizm rozerwał długotrwały, historyczny sojusz między kapitalizmem, państwem opiekuńczym i demokracją, jednak tylko niektóre lewicujące ugrupowania się z nimi utożsamiają¹⁰. Równocześnie alterglobaliści nie są szczególnie zainteresowani wiązaniem ich z jakimikolwiek partiami politycznymi, w tym także lewicowymi. Karta Zasad Światowego Forum Społecznego zabrania reprezentantom partii politycznych udziału w jego spotkaniach. Alterglobaliści nie są także przedstawicielami starych ruchów społecznych (do których przecież zaliczane są związki zawodowe, pojawiające się na demonstracjach uznawanych za alterglobalistyczne), gdyż nie reprezentują interesu jedynie swojej grupy, a zajmują się sprawami dotyczącymi ludzkości. Nie mieszczą się także do końca w postmaterialistycznej ideologii nowych ruchów społecznych, bo ruchy na rzecz globalnej sprawiedliwości odwołują się mimo wszystko także do kwestii materialistycznych (choćby sprawiedliwość ekonomiczna, problem zadłużenia międzynarodowego, problemy międzynarodowej organizacji produkcji).

Immanuel Wallerstein uznał je za nową formę ruchów antysystemowych¹¹, jednakże znaczna ich część ma mimo wszystko reformistyczne podejście do

⁸ Na przykład przeciwko zawarciu Wielostronnej Umowy Inwestycyjnej (Multilateral Agreement on Investment, MAI) przygotowywanego w ramach OECD. Była to Coaliton for Cultural Diversity. G. Neil, *Response of The UNESCO Convention To The Cultural Challenges of Economic Globalisation*, http://ccarts.ca/wp-content/uploads/2007/08/unesco_culturaldiversity_book_gneil.pdf (dostęp: 16.08.2013), s. 8.

⁹ Przede wszystkim z koalicji „Our World is Not for Sale”.

¹⁰ D. Della Porta, M. Diani, *Ruchy społeczne. Wprowadzenie*, tłum. A. Sadza, Wydawnictwo UJ, Kraków 2009, s. 47, 78.

¹¹ I. Wallerstein, *Ruchy masowe. Czym jest ruch antysystemowy dzisiaj?*, „Przegląd Dyplomatyczny” 2004, t. 4(20), s. 101.

krytykowanego porządku międzynarodowego. Donatella Della Porta zwraca uwagę na ich transnarodowy charakter, uznając je za kolejną fazę (mającą właśnie transnarodowy charakter) cyklu protestów społecznych¹². Podobne stanowisko prezentują Marco Giugni i Marko Bandler, którzy umiejscawiając te ruchy w szerszym kontekście historycznym, uznają je, zgodnie z typologią Sandra Cattacina, za piątą fazę ruchów społecznych, w której główną osią konfliktu społecznego są nierozwiązane problemy zapewnienia sprawiedliwości i demokracji w skali globalnej¹³. Można uznać je także za kolejną „pozasystemową” próbę poszukiwania nowej, bardziej sprawiedliwej, formuły organizacji porządku międzynarodowego¹⁴.

Podsumowując, wśród szerokiego wachlarza problemów poruszanych przez alterglobalistów dwa tematy zdają się wychodzić na plan pierwszy. Po pierwsze, antykorporacyjny rys ich aktywności. Po drugie, sprzeciw wobec neoliberalnego modelu gospodarki światowej, który wyraża się przede wszystkim w podważeniu reguł dystrybucji zasobów w skali globalnej. Ruchy te uważają, że obowiązujący model jest niesprawiedliwy i tylko solidarność i stosowanie demokratycznych rozwiązań w skali globalnej jest sposobem na zmianę¹⁵. Stąd też ich mobilizacja sprzeciwu i krytyka poczynań korporacji transnarodowych oraz głównych światowych instytucji ekonomicznych, finansowych i politycznych (przede wszystkim Światowej Organizacji Handlu, Międzynarodowego Funduszu Walutowego, Banku Światowego, a także G-8

¹² D. Della Porta, *Making the polis: social forums and democracy in the global justice movement*, „Mobilization: An International Quarterly” 2005, t. 10, nr 1, s. 73–94.

¹³ Sandro Cattacin wyróżnił następujące etapy rozwoju ruchów społecznych. Pierwszy miał miejsce w XVII/XVIII wieku i odnosił się do walki państwa o uznanie jego dominacji. Ruchy tego okresu dotyczyły protestów przeciwko obowiązkowi podatkowemu i innym formom dominacji państwa nad społeczeństwem. Drugi etap miał miejsce w XIX wieku – główny konflikt społeczny odnosił się do kwestii materialistycznych – walki klas i zwalczania ubóstwa. Jego reprezentantem były ruchy robotnicze. Trzecia faza miała miejsce w latach 1900–1960 i dotyczyła sposobu dystrybucji dobrobytu w społeczeństwie. Charakteryzowała się instytucjonalizacją ruchu robotniczego. Czwarta faza rozpoczęła się w latach sześćdziesiątych XX wieku, kiedy do głosu doszły tak zwane nowe ruchy społeczne, zgłaszające problemy postmaterialistyczne. Piąta faza zaczęła się w latach dziewięćdziesiątych XX wieku, kiedy na arenę wkroczyły ruchy na rzecz globalnej sprawiedliwości. S. Cattacin, M. Giugni, F. Passy, *Mouvements sociaux et Etat: Mobilisations sociales et transformations de la société en Europe*, Actes Sud [Genève], Centre européen de la culture, Arles 1997, za: M. Giugni, M. Bandler, N. Egger, *The Global Justice Movement. How Far Does the Classic Social Movement Agenda Go in Explaining Transnational Contention? Civil Society and Social Movements*, Programme Paper Number 24, United Nations Research Institute of Social Development, czerwiec 2006, <http://www.unrisd.org/80256B3C005BCCF9/search/8647C951DCB7E800C12571D1002D7BE4?OpenDocument> (dostęp: 01.09.2013), s. 4.

¹⁴ Zob. J. Nakonieczna, *Pozasystemowe poszukiwanie sprawiedliwości w stosunkach międzynarodowych. Alterglobaliści. Ruchy oburzenia obywatelskiego. Hakytywiści*, „Sprawy Międzynarodowe” 2012, nr 2.

¹⁵ M. Giugni, M. Bandler, N. Egger, *The Global...*, s. 5.

i Światowego Forum Ekonomicznego), jak zarzuty niedemokratycznego umocowania dla ich funkcjonowania. Alterglobaliści, podważając te reguły, równocześnie starają się zaprezentować, jakie są w związku z tym owe „bardziej sprawiedliwe”. Ponieważ zarzucają, że globalizacja jest „odgórna” – kontrolowana przez elity, dlatego sami dbają o „oddolność” i pluralistyczny charakter ich aktywności. Elitarność instytucji finansowych i korporacji konfrontują z masowością ruchów społecznych. Od pierwszych protestów przeciwko neoliberalnym zasadom gospodarki światowej jedną z podstawowych zasad jest brak hierarchicznej struktury organizacyjnej, przywódców i liderów oraz jednego, uzgodnionego i w związku z tym ujednoczonego programu. Ponieważ aktywność gospodarcza korporacji transnarodowych i międzynarodowe reguły handlowe mogą mieć ujednoczający wpływ na kulturę, to kulturowanie różnorodności kulturowej (zwłaszcza poprzez podkreślanie pluralistycznego charakteru nurtu, w którym jest miejsce na różnorodne idee polityczne, ideologiczne, kulturowe i religijne, wyrażanie szacunku dla kultur marginalizowanych, podkreślanie rangi kultur ludów tubylczych) stało się dla alterglobalistów jednym ze sposobów manifestacji swojego sprzeciwu i podstawą kształtowania ich zbiorowej tożsamości¹⁶.

Różnorodność kulturowa w zagrożeniu – argumentacja ruchów na rzecz globalnej sprawiedliwości

Ochrona różnorodności kulturowej w argumentach alterglobalistów pojawia się więc jako wyraz sprzeciwu wobec działalności korporacji transnarodowych i homogenizacyjnego efektu globalizacji. Alterglobaliści uznają różnorodność kulturową za „cenną wartość ludzkości”, którą należy bronić przed zniszczeniem. Próby jej zachowania uznają za realizację cenionego przez ruchy na rzecz globalnej sprawiedliwości „prawa do różnicy”¹⁷.

Alterglobaliści widzą w aktywności korporacji oraz próbach liberalizacji handlu międzynarodowego największe zagrożenie dla różnorodności. Boją się ujednoczonej, w ich opinii oderwanej od ludzi, a kreowanej przez globalny rynek „kultury globalnej”. Uważają bowiem, że ten sztucznie utworzony koncept nie będzie w stanie zaspokoić ludzkich potrzeb. Przedstawiciele ruchów na rzecz globalnej sprawiedliwości twierdzą, że właśnie w zachowaniu różnorodności kulturowej jest szansa na prowadzenie „godnego, interesującego i zdrowego życia”¹⁸. Przedstawiają dwa główne argumenty wyjaśniające,

¹⁶ J. Cavanagh, J. Mander (red.), *Alternatives to Globalization...*, s. 88.

¹⁷ Na ten temat wypowiada się także U. Hannerz, *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*, tłum. K. Franek, Wydawnictwo UJ, Kraków 2006, s. 90 i nast. Por. M. Golka, *Imiona wielokulturowości*, Muza SA, Warszawa 2010, s. 20–21.

¹⁸ J. Cavanagh, J. Mander (red.), *Alternatives to Globalization...*, s. 88.

dlaczego globalizacja w neoliberalnej wersji wraz z aktywnością korporacji jest niebezpieczna dla różnorodności kulturowej, a więc i dla ludzkości.

Po pierwsze, korporacje, dążąc do osiągnięcia efektu skali, który pozwala na maksymalizację zysków, doprowadzają do standaryzacji jak największej ilości procesów produkcyjnych i sprzedażowych. Różnorodność jest przez nie postrzegana jako źródło nieefektywności, niepewności i utraconych zysków. Już w latach osiemdziesiątych XX wieku profesor Harvardu Theodore Levitt w artykule *The Globalization of Markets* stwierdził, że globalny rynek przyjął nową zhomogenizowaną formę, a klienci mają globalnie ujednoczone gusta. Uznał, że korporacje działające w skali międzynarodowej powinny zrezygnować ze strategii dostosowywania się do warunków lokalnych, a skoncentrować się na „ekonomii prostoty” – czyli strategii „geocentrycznej” polegającej na globalnym, wystandaryzowanym podejściu do potrzeb konsumentów¹⁹. Strategia ta stała się bardzo popularna wśród największych korporacji – jak McDonald’s, Gillette, Coca-Cola czy Pepsi, które skoncentrowały się na tworzeniu globalnych marek dla globalnych konsumentów. Nie ma w niej miejsca na kultywowanie lokalnych różnorodności, bo podnosi koszty produkcji i sprzedaży. Korporacje, siłą rzeczy, przyczyniają się więc do kulturowej homogenizacji i wzmacniania tendencji uniwersalizujących, ponieważ standaryzując produkty i tworząc globalne marki, promują i rozpowszechniają określony, także ujednoczony, styl życia i konsumpcji. Zaspokajając wystandaryzowane potrzeby konsumentów z różnych państw, łatwiej kontrolują procesy rynkowe w skali globalnej. Jednak te działania wpływają na zmniejszenie znaczenia lokalnych podstaw identyfikacji kulturowej²⁰.

Konsumpcjonizm będący kwintesencją promowanego przez korporacje stylu polega przede wszystkim na dążeniu do natychmiastowego zaspokojenia wszelkich pragnień (materialnych i niematerialnych) przez aktywność zakupową. Niesie to za sobą szereg konsekwencji społeczno-kulturowych. Jest to przede wszystkim infantylizacja konsumentów, gdyż jak zauważył Barber, „[k]ultury dorosłych są liczne i odrębne, ale kultura młodych jest nadzwyczaj uniwersalna”²¹. Regułom konsumpcyjnym zaczęła także podlegać sfera publiczna, co wpłynęło na osłabienie aktywności obywatelskiej i politycznej w demokracjach zachodnich²².

Drugim problemem podnoszonym przez alterglobalistów jest niezgoda na traktowanie aktywności i wytworów kultury w kategoriach zwykłej działalności gospodarczej. Alterglobaliści, powołując się na takie nazwiska jak Benjamin

¹⁹ T. Levitt, *Globalization of Markets*, „Harvard Business Review” 1983, maj.

²⁰ J. Cavanagh, J. Mander (red.), *Alternatives to Globalization...*, s. 94.

²¹ B. Barber, *Skonsumowani*, tłum. H. Jankowska, Muza SA, Warszawa 2008, s. 29.

²² Powstało szereg publikacji poruszających ten problem, jak chociażby wspomniana pozycja B. Barbera, *Skonsumowani...*, G. Mathews, *Supermarket kultury*, tłum. E. Klekot, PIW, Warszawa 2005, czy R. Sennett, *Upadek człowieka publicznego*, tłum. H. Jankowska, Muza SA, Warszawa 2009.

Barber czy Noam Chomsky, od wielu lat zarzucają komercjalizację i „utowarowanie” instytucji społecznych i kulturalnych. Uważają, że komercjalizacja takich instytucji zmienia istotę ich funkcjonowania (choćby cel działalności: ze służenia społeczeństwu na dążenie do osiągnięcia zysku), a przede wszystkim ogranicza dostęp do swobodnego z nich korzystania. Dlatego też instytucje służące społeczeństwu przedstawiciele alterglobalizmu zaliczają do wspólnego dziedzictwa ludzkości²³. Korporacje zaś, szukając możliwości poszerzenia obszaru swoich operacji, dążą do ich sprywatyzowania i urynkowania. Ich działalność wspierana jest dzięki postępującej liberalizacji handlu międzynarodowego, obejmującej coraz to nowe obszary możliwej wymiany międzynarodowej.

W połowie lat dziewięćdziesiątych XX wieku pojawił się spór prawny między USA a Kanadą, czy międzynarodowe reguły handlowe powinny regulować także aktywność kulturalną, który został rozstrzygnięty na niekorzyść Kanady. Kanada tradycyjnie stosowała narzędzia finansowe do ochrony swojej kultury. Już w 1849 roku wprowadzono dopłaty do opłat pocztowych za prenumeratę czasopism kanadyjskich. Od 1965 roku obowiązywał zakaz importowania periodyków zawierających reklamy, które nie występowały w odpowiednikach tych czasopism w kraju ich pochodzenia²⁴, w ten sposób gwarantując popyt na przestrzeń reklamową u lokalnych wydawców. W 1993 roku Time Warner próbował ominąć ten zakaz, wysyłając elektroniczną wersję treści magazynu „Sports Illustrated” do druku w Kanadzie, pozostawiając pustą przestrzeń reklamową dla reklamodawców kanadyjskich. Władze Kanady zareagowały nałożeniem wysokiego (80 procent) podatku akcyzowego na ten periodyk, uznając, że złamano prawo z 1965 roku zakazujące druku partiami (*split run*), gdyż treść została przygotowana w redakcji w USA, a reklamy miały być zakupione przez lokalnych przedsiębiorców. W 1995 roku Stany Zjednoczone przed nowo powołaną Światową Organizacją Handlu zaskarżyły kanadyjską politykę wspierania lokalnej branży periodyków, uważając, że jest to tworzenie barier dla liberalizacji międzynarodowej wymiany handlowej²⁵. Strona kanadyjska próbowała się bronić, argumentując, że najistotniej-

²³ Wspólne dziedzictwo postrzegają w trzech kategoriach. Pierwsza to zasoby fauny i flory, od których zależy ludzkie życie. Na drugą składa się kultura oraz wiedza, które są „kolektywnymi tworamii naszych gatunków”. Trzecią kategorię stanowią bardziej nowoczesne formy wspólnego dziedzictwa (*modern common resources*), które są „publicznymi usługami oferowanymi przez rządy w imieniu wszystkich ludzi, które mają zaspokoić między innymi takie podstawowe potrzeby, jak zdrowie publiczne, edukacja, bezpieczeństwo publiczne, zabezpieczenie społeczne”. Za: J. Cavanagh, J. Mander (red.), *Alternatives to Globalization...*, s. 87–88.

²⁴ Są to *split run magazines*, które drukowane są partiami. Mają przygotowaną treść artykułów przez jedną redakcję. Jednakże w poszczególnych miejscach dystrybucji zawierają różne reklamy, które są dołączane do numeru w lokalnych drukarniach.

²⁵ Chodziło o trzy instrumenty prawne pozwalające na faworyzowanie publikacji kanadyjskich. Taryfę celną uniemożliwiającą import magazynów typu *split run*. Podatek akcyzowy w wysokości 80 procent od dochodów z reklamy osiągniętych w wyniku publikacji

szą sprawą w periodykach jest treść, która jest kulturowo uwarunkowana. Kanada, wspierając dystrybucję kanadyjskich magazynów i ograniczając możliwości zarabiania na reklamach zagranicznym magazynom, realizowała w ten sposób swoją politykę kulturalną. Ponadto argumentowała, że amerykańskie magazyny, dokonując druku partiami, są w stanie zaoferować o wiele niższe stawki za przestrzeń reklamową, bo rynek amerykański pozwala im osiągnąć efekt skali niemożliwy dla kanadyjskich wydawców, których rynek jest wielokrotnie mniejszy. Dla WTO treść nie miała znaczenia, gdyż uznano, że jeśli magazyny te przedstawiają najnowsze informacje, to ich kulturowa perspektywa jest nieistotna. Najistotniejsze jest to, że periodyki o takim profilu są konkurującymi produktami, wobec których powinny być stosowane międzynarodowe reguły handlowe zakazujące preferencyjnego traktowania produktów ze względu na ich pochodzenie²⁶. Taka interpretacja doprowadziła do „zalanania” kanadyjskiego rynku amerykańską treścią, gdyż kanadyjscy wydawcy, bez dotacji rządowych, nie byli w stanie bezpośrednio konkurować z ich amerykańskimi odpowiednikami.

Kanada dostosowała się do niekorzystnego wyroku. Zaczęła także szukać innych możliwości ochrony swojej tożsamości kulturowej (zabiegając o wsparcie na arenie międzynarodowej), gdyż nie zgodziła się z poglądem promowanym przez USA i Światową Organizację Handlu, że aktywność kulturowa (w tym rozpowszechnianie treści) jest działalnością gospodarczą, jak każda inna. W 1998 roku na spotkaniu ministrów kultury w Ottawie, z inicjatywy kanadyjskiej minister dziedzictwa Sheily Copps, powołano International Network on Cultural Policy (INCP) – sieć współpracy ministrów kultury na rzecz niwelowania zagrożeń, jakie niesie kultura masowa dla różnorodności kulturowej²⁷. Inicjatywę wsparły także inne podmioty: od organizacji międzynarodowych po sieci obywatelskie²⁸.

w magazynach *split run*. W końcu program wsparcia poczty kanadyjskiej, który polegał na dofinansowaniu przez rząd opłat pocztowych przy prenumeracie prasy kanadyjskiej. Za: K. Macmillan, P. Grady, *Defending Culture, Seattle and Beyond: The WTO Millennium Road*, 1999, <http://global-economics.ca/culture.htm> (dostęp: 16.08.2013). Zob. *Canada – Certain Measures Concerning Periodicals, Report of the Appellate Body* June 30, 1997, WT/DS31/AB/R: [http://www.worldtradelaw.net/reports/wtoab/canada-periodicals\(ab\).pdf](http://www.worldtradelaw.net/reports/wtoab/canada-periodicals(ab).pdf) (dostęp: 16.08.2013).

²⁶ G. Neil, *Response of The UNESCO Convention...*, s. 2–3.

²⁷ Przede wszystkim Kanada, oskarżona przez USA o łamanie międzynarodowych reguł handlowych, która zainicjowała w 1998 roku na spotkaniu w Ottawie powstanie International Network on Cultural Policy (INCP) – sieci współpracy ministrów kultury na rzecz niwelowania zagrożeń, jakie niesie masowa kultura (przede wszystkim amerykańska – z tego powodu przedstawiciel USA nie został zaproszony do sieci) dla różnorodności kulturowej. I. Szeman, *International Network on Cultural Policy (INCP)*, http://www.globalautonomy.ca/global1/glossary_entry.jsp?id=OR.0033 (dostęp: 16.08.2013).

²⁸ Można wymienić zarówno międzyrządowe fora (G-8 Okinawa, UNESCO, La francophonie, Rada Europy, Szczyt zachodniej hemisfery (Hemispheric Summit); parlamenta-

UNESCO rozpoczęło prace nad konwencją²⁹ mającą wspomóc państwa w ochronie różnorodności kulturowej, uznając, że działalności kulturowej nie można traktować jedynie w kategoriach ekonomicznych, a różnorodność kulturowa jest bezpośrednio powiązana ze „zrównoważonym rozwojem wspólnot, ludów i narodów”³⁰. Ma także istotne znaczenie dla pełnej realizacji praw człowieka i podstawowych wolności.

Swoje poparcie wyrazili organizacje branżowe i ludzie świata kultury przekonani, że działania na rzecz liberalizacji handlu promowane przez WTO, nie uwzględniające specyfiki aktywności kulturowej, stanowią zagrożenie dla swobodnego wspierania artystów, producentów kultury oraz instytucji kultury³¹. W końcu problem ten podjęły w szerszej perspektywie formułujące się w tym czasie ruchy alterglobalistyczne. Przypadek Kanady stał się bowiem dobrą ilustracją obaw, że działalność organizacji gospodarczych odpowiedzialnych za międzynarodową architekturę światowej gospodarki wpływa na sfery życia, które z ich regulacji wydawały się wyłączone³². Takie sieci aktywistyczne, jak „Our World is Not for Sale”, zaczęły podnosić problem negatywnych skutków spowodowanych komercjalizacją tych stref życia, które tradycyjnie jej nie podlegały, uważając że jest to szkodliwy efekt liberalizacji gospodarki światowej.

Różnorodność kulturowa jako zasada działania alterglobalistów

Na przygotowanie i przyjęcie najpierw Powszechnej Deklaracji, a potem Konwencji UNESCO, oprócz mobilizacji środowiska kultury, miała wpływ ogólna atmosfera niezadowolenia i krytyki działalności Światowej Organizacji Handlu, Międzynarodowego Funduszu Walutowego i OECD. Były to demon-

rzyści (Unia Międzyparlamentarna), stowarzyszenia branżowe, które zrzeszyły się w Koalicji na Rzecz Różnorodności Kulturowej (Coalition for Cultural Diversity) – utworzona do wyrażenia sprzeciwu kanadyjskiego środowiska twórców wobec projektu Wielostronnej Umowy Inwestycyjnej (Multilateral Agreement on Investment, MAI) przygotowywanego w ramach OECD. Swoje poparcie wyraziła także SAGIT (ciało doradcze rządu kanadyjskiego, w skład którego wchodzi przedstawiciel branży kulturalnej) czy Canadas Cultural Industries.

²⁹ Konwencja UNESCO w Sprawie Ochrony i Promowania Różnorodności Form Wyrazu Kulturowego z dnia 20 października 2005 roku, DzU z 2007 r. Nr 215, poz. 1585.

³⁰ Rozwinięto w zasadzie nr 6 art. 2, tamże.

³¹ INCD, *Convention on Cultural Diversity. A new International Instrument to provide a permanent legal foundation for government measures that promote cultural diversity*, 30 sierpnia 2002, www.incd.net/docs/CCDbackgroundE.htm (dostęp: 16.08.2013).

³² Warto także zaznaczyć, że Kanada powoływała się w swojej obronie na klauzulę wyłączającą kulturę spod regulacji handlowych, wpisaną do umowy o ustanowieniu Kanadyjsko-Amerykańskiej Strefy Wolnego Handlu, przekształconej w 1994 roku w Północno-amerykańską Strefę Wolnego Handlu (NAFTA), która nie została uwzględniona.

stracie i wyrazy solidarności, symboliczne protesty, w które zaangażowały się miliony aktywistów w ponad czterdziestu krajach³³.

INCD, aktywnie uczestnicząca w tworzeniu projektu Konwencji UNESCO, zyskała szerszy rozgłos na fali protestów i demonstracji „koalicji Seattle”, wpisując się w trend niezadowolenia z procesu „utowarowiania” instytucji i dóbr dotychczas niepodlegających regułom gry rynkowej. W późniejszych latach stała się aktywnym uczestnikiem Światowego Forum Społecznego, a problematyka różnorodności kulturowej przez blisko dekadę stanowiła jeden z kluczowych tematów poruszanych w kolejnych jego edycjach.

Zapisy nawołujące do poszanowania różnorodności kulturowej pojawiły się w głównych dokumentach programowych Światowego Forum Społecznego, a problematyka kulturowa była częstym punktem obrad w agendzie poszczególnych spotkań. W czasie pierwszej edycji Forum w 2001 roku, która miała miejsce w Porto Alegre, ustanowiono Kartę Zasad Światowego Forum Społecznego³⁴. Punkt 8 Karty uznaje zachowanie różnorodności jako zasadę funkcjonowania spotkań. Z kolei punkt 9 zobowiązuje uczestników Forum do zapewnienia poszanowania różnorodności, „mając na uwadze różnice płci, etniczne, kulturowe, pokoleniowe, wydolności fizycznej”. W punkcie 10 stwierdzono zaś, że Forum „jest przeciwne wszelkiej totalitarnej i upraszczającej wizji ekonomii, rozwoju i historii [...]. Przeciwwstawia im poszanowanie praw człowieka i prawdziwą demokrację przedstawicielską, poprzez stosunki międzyludzkie oparte na zasadach równości, solidarności i pokojowego współżycia ludzi, ras, różnych płci i narodów, potępiając wszystkie formy dominacji, na przykład w postaci podporządkowania jednej istoty ludzkiej przez inną”. Wreszcie punkt 11, zachęcając do „tworzenia alternatywnych propozycji rozwiązywania problemów wykluczenia i nierówności społecznych”, wskazuje, że są one spowodowane przez „proces kapitalistycznej globalizacji z właściwymi mu elementami rasizmu, seksizmu i destrukcji środowiska, zarówno w skali międzynarodowej, jak i w poszczególnych krajach”, w ten sposób uznając globalizację za główną przyczynę problemów społecznych.

W czasie drugiego spotkania Światowego Forum Społecznego w 2002 roku przyjęto dokument „Call of Social Movements” („Wezwanie Ruchów Społecznych”)³⁵, w którym bezpośrednio odwołano się do poszanowania różnorodności kulturowej jako podstawowej zasady funkcjonowania alterglo-

³³ J. Kelsey, *Mainstreaming cultural diversity in the campaign against neo-liberal globalization*, Paper to the International Network for Cultural Diversity, Opatija, Croatia, październik 2003, http://www.incd.net/Conf2003/INCD_papers2003_KelseyE.htm (dostęp: 16.08.2013).

³⁴ *Karta Zasad Światowego Forum Społecznego*, 10 czerwca 2001, polskie tłumaczenie za: ATTAC Polska, <http://www.attac.pl/?dzial=7&typ=2&kat=7&lg=pl&id=66> (dostęp: 16.08.2013).

³⁵ Porto Alegre II: *Call of social movements*, 31 stycznia–5 lutego 2002, <http://links.org.au/node/91>.

balistów. W punkcie 2 zawarto zapis o następującej treści: „Jesteśmy różni – kobiety i mężczyźni, dorośli i młodzi, przedstawiciele ludów tubylczych, mieszkańcy miast i wsi, pracownicy i bezrobotni, bezdomni, starcy, studenci, migranci, specjaliści, ludzie wszystkich wyznań, kolorów skóry i orientacji seksualnych. Wyrażenie tej różnorodności jest naszą siłą i podstawa naszej jedności”, który można uznać próbę określenia podstawy zbiorowej tożsamości. A jest nim właśnie różnorodność.

W edycji z 2006 roku przyjęto kolejny dokument – „The Bamako Appeal” (Apel Bamako)³⁶, stanowiący próbę wyrażenia manifestu alterglobalistycznego, w którym różnorodność kulturowa stanowiła jeden z głównych tematów. W części opisującej zasady funkcjonowania pojawia się ona w zasadzie nr 3 („Stworzenie uniwersalnej cywilizacji, która zapewnia pełny potencjał dla kreatywnego rozwoju wszystkich jej zróżnicowanych uczestników”³⁷) oraz w zasadzie nr 6 („Stworzenie świata opartego na uznaniu statusu, niewynikającego z działania sił rynkowych, wytworów i aktywności w dziedzinie kultury, nauki, edukacji oraz opieki zdrowotnej”³⁸). W części dokumentu zatytułowanej „Long-Term Objectives And Proposals For The Immediate Action” (Długoterminowe cele i propozycje natychmiastowych działań), punkt 9 pt. „For the Democratic Management of the Media and Cultural Diversity” (Na rzecz demokratycznego zarządzania mediami i różnorodnością kulturową) przedstawia propozycje metod ochrony różnorodności kulturowej. Sygnatariusze „Apelu” wezwali do zapewnienia swobodnego dostępu do edukacji oraz dostępu do informacji, zwłaszcza poprzez wspieranie alternatywnych mediów oraz zapewnienie możliwości wyrażania się w swoim ojczystym języku. Ostrzegali także przed monopolem sieci telewizyjnych z Północy, które w ten sposób kontrolują światowy przekaz.

W niektórych edycjach Forum różnorodność kulturowa pojawiała się jako temat dyskusji. W 2003 roku jednym z głównych bloków tematycznych były „Zasady i wartości, prawa człowieka, równość i różnorodność”. W 2005 roku aż pięć obszarów tematycznych spośród jedenastu uzgodnionych dla piątej edycji odnosiło się do ochrony kultury i różnorodności kulturowej³⁹:

1. Uznanie i obrona wspólnego dobra, jakim jest Ziemia i ludzkość – jako alternatywa dla urynkowania i kontroli transnarodowej.
2. Sztuka i kracja: budowanie kultur oporu społecznego.

³⁶ World Social Forum, *Bamako Appeal*, 17 stycznia 2006, http://infotek.alliance21.org/d/f/2415/2415_ENG.pdf. (dostęp: 01.09.2013).

³⁷ „3. Construct a universal civilization offering in all areas the full potential of creative development to all its diverse members”.

³⁸ „Construct a world founded on the recognition of the non-market-driven status of cultural products and scientific acquisitions, of education and of health care”.

³⁹ http://www2.portoalegre.rs.gov.br/fsm2013_ing/default.php?p_secas=4 (dostęp: 01.09.2013).

3. Komunikacja: praktyki sprzeciwu wobec hegemonii, prawa i alternatywy.
4. Obrona różnorodności, pluralizmu i tożsamości.
5. Prawa człowieka i godność dla sprawiedliwego i równego świata.

W siódmej edycji w 2007 roku, która po raz pierwszy odbyła się w Afryce (w Nairobi), różnorodność kulturowa została ujęta w większości uzgodnionych tematów. Były to bloki tematyczne dotyczące budowania „świata pokojowego, sprawiedliwego i etycznego oraz poszanowanie dla różnych duchowości”; działania na rzecz „demokratyzacji wiedzy i informacji”; działania na rzecz „godności, różnorodności, zapewnienia równości płciowej oraz eliminacja wszelkich form dyskryminacji”; działania na rzecz „zagwarantowania ekonomicznych, społecznych i kulturowych praw człowieka, w szczególności pożywienia, zdrowia, edukacji, mieszkania, zatrudnienia oraz godnej pracy”⁴⁰. W edycji „amazonkiej” w 2009 roku, która odbyła się w brazylijskim Belém, całe Forum poświęcono prawom grup etnicznych nieposiadających własnego państwa.

Trzecim sposobem promowania różnorodności kulturowej w czasie Światowego Forum Społecznego była próba zapewnienia uczestnikom z różnych części świata równego dostępu do udziału w Forum. Czwarta edycja Forum (w 2004) po raz pierwszy odbyła się poza Brazylią. Forum przeniosło się wtedy do Indii do Mumbaju, aby w ten sposób dać pełny głos zmarginalizowanym i uniknąć oskarżeń, że Światowe Forum Społeczne jest jedynie działaniem aktywistów kultury Zachodu w imieniu reszty świata. Uważa się, że ta edycja była najbardziej „niezachodnia” i „kolorowa”⁴¹. W 2007 roku Forum przeniosło swoje obrady na kontynent afrykański. Naprzemiennie z organizacją Forum w innym miejscu niż Porto Alegre, próbowano przygotowywać niektóre edycje jako policentryczne i zdecentralizowane wydarzenia. Taką formułę miała edycja z 2006 roku, kiedy zaplanowano spotkania w trzech miejscach równocześnie: w Caracas (Wenezuela), Bamako (Mali) i w Karaczi (Pakistan)⁴² oraz z 2008, kiedy spotkania odbywały się w kilkudziesięciu miastach świata, jak i w 2010 roku, gdy symultanicznie Forum odbywało się w 35 państwach. Decentralizacja i policentryczność miała wzmacniać i zachęcać do aktywności grupy i organizacje działające w innych miejscach niż Ameryki czy Europa Zachodnia. Ponadto intencją było zniwelowanie wrażenia, że to aktywiści z bogatych państw Północy organizują wiece na rzecz rozwiązania problemów społeczeństw państw Południa.

Sukcesywnie od 2008 roku problematyka różnorodności kulturowej schodzi na dalszy plan na rzecz takich spraw, jak bioróżnorodność, sprawiedliwość klimatyczna, suwerenność żywnościowa, problem zawłaszczania ziemi, pry-

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ R. Munck, *Globalization and Contestation. The new great counter-movement*, Routledge, London–New York 2007, s. 91.

⁴² Spotkanie ŚFS w Karaczi odbyło się z opóźnieniem z powodu trzęsienia ziemi, które nawiedziło miasto.

watyżacja dóbr publicznych i dostępu do informacji, sposoby zwalczania kryzysu ekonomicznego, jednakże nie można zignorować jej znaczenia dla kształtowania się zrębów ideowych ruchu na rzecz globalnej sprawiedliwości, zwłaszcza zasad jego funkcjonowania.

Podsumowanie

Ochrona różnorodności kulturowej stała się ważną zasadą jednoczącą zróżnicowane środowiska alterglobalistyczne. Co ciekawe, alterglobaliści, specjalnie nie definiując, na czym ona polega, traktują ją jako jedną z globalnych, można wręcz powiedzieć – uniwersalnych zasad postulowanego „innego świata”. To podejście można traktować jako wyraz innej popularnej w tym środowisku zasady: „myśl globalnie, działaj lokalnie”.

Przypadek Kanady stał się dobrym przykładem na to, w jaki sposób międzynarodowe regulacje handlowe mogą zmieniać sfery życia, które wydają się nie być powiązane z ekonomią. Spór między Kanadą a USA, dość specjalistyczny w swej istocie, dał impuls do podjęcia szerszej dyskusji nad relacjami między rynkiem a pozostałymi sferami życia społecznego. Globalne rozwiązania sposobu organizacji stosunków społecznych stanowią z kolei główny przedmiot zainteresowania ruchów na rzecz globalnej sprawiedliwości. Okoliczności uznania ochrony różnorodności kulturowej za wartość pokazują także mechanizmy kształtowania się listy postulatów alterglobalistycznych. Ruchy te nie działają w imię jednej wartości (jak na przykład ruch pacyfistyczny) lub jednej grupy społecznej (jak związki zawodowe). Organizacje i koalicje powstałe w celu wsparcia Kanady „przyniosły” problem zagrożenia różnorodności kulturowej przez liberalizującą się gospodarkę światową na forum ruchów społecznych domagających się systemowej zmiany modelu globalizacji. Kwestia w ten sposób została nagłośniona na arenie międzynarodowej.

Całe wydarzenie przyniosło implikacje dwojakiego rodzaju. Z jednej strony, było to stworzenie alternatywnego instrumentu międzynarodowego, który regulowałby prawnie możliwość ochrony różnorodności międzynarodowej. Przyjęcie Konwencji UNESCO z 2005 roku pokazało, że obowiązywanie reguł handlowych ma swoje granice.

Konwencje obowiązują jednak tylko ich sygnatariuszy. Dlatego z punktu widzenia alterglobalistów, którzy jako aktorzy niepaństwowi nie są stroną Konwencji, zdecydowanie bardziej istotny jest fakt, że ochrona różnorodności kulturowej zyskała także wymiar aksjologiczny. Ruchy na rzecz globalnej sprawiedliwości uznały ją bowiem za wartość, która ma być stosowana w postulowanym przez nie i w ich odczuciu bardziej sprawiedliwym modelu porządku międzynarodowego.

Rola i znaczenie praw kulturalnych w ochronie mniejszości i ludów tubylczych

W XXI wieku, mimo postępu, jaki można odnotować w wielu dziedzinach, ludzkość nadal stoi w obliczu konfliktów, patologii, stosowania przemocy i użycia siły militarnej. Skrajny nacjonalizm, ksenofobia, rasizm, ekstremizm religijny są źródłem napięć i konfliktów lokalnych, narodowych i regionalnych. Przemoc podsycana propagandą nienawiści i kierowana przeciwko „innym”, „obcym”, „odmiennym” staje się poważną groźbą dla bezpieczeństwa wewnętrznego i międzynarodowego. U jej podstaw często leży pogwałcenie praw kulturalnych, tak indywidualnych, jak i kolektywnych. Odmowa akceptacji tożsamości innych grup, zwłaszcza mniejszości, ludów tubylczych czy narodów bez reprezentacji i swego państwa, różniących się od większości, odmowa prawa do używania własnego języka, jak choćby w przypadku Kurdów, ataki na wyznawców innych religii są częste w Afryce, na Bliskim Wschodzie i w Azji. Odmowa prawa do autonomii kulturalnej, do własnych instytucji kulturalnych, kwestionowanie prawa do samostanowienia kulturalnego są częstym zjawiskiem w wielu regionach świata. Nawet terroryzm przybiera wymiar kulturowy, kiedy celem ataków są szkoły, co związane jest między innymi z kwestionowaniem prawa kobiet do nauki w świecie islamu czy kiedy obiektem zamachów są miejsca kultu.

Przestrzeganie praw kulturalnych grup szczególnego ryzyka, przede wszystkim mniejszości i ludów tubylczych, ale także innych wspólnot, ma tak wielkie znaczenie, dlatego że jest warunkiem ich przetrwania i istnienia oraz utrzymania odrębności kulturowej. Konsekwencje kwestionowania ich praw kulturalnych, czemu może towarzyszyć przymusowa asymilacja, stają się źródłem napięć i konfliktów, zwłaszcza na przełomie XX i XXI wieku.

W okresie tworzenia Narodów Zjednoczonych i prac nad Kartą Narodów Zjednoczonych znaczenie praw kulturalnych, przede wszystkim w wymiarze kolektywnym, było niedocenione i niedostrzegane. Karta NZ nie mówi o pra-

wach mniejszości. W Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka prawa kulturalne są odnotowane tylko jako prawa indywidualne. Jakie były przyczyny, że zapomniano o prawach mniejszości, które już wcześniej były przedmiotem uwagi Ligi Narodów?

Złożyło się na to szereg powodów. Przyjęcie liberalnej, indywidualistycznej koncepcji praw człowieka uzasadniało tezę, iż skuteczne przestrzeganie indywidualnych praw i wolności, wyeliminowanie wszelkich form dyskryminacji poszczególnych osób w naturalny sposób prowadzi do respektowania praw mniejszości oraz ludów tubylczych. Zgodnie z tą tezą nie ma potrzeby zajmowania się prawami grup szczególnego ryzyka, zagrożonych dyskryminacją, jak kobiety, dzieci, migranci, cudzoziemcy czy niepełnosprawni. W przypadku mniejszości opór przeciwko uznaniu ich praw wynikał dodatkowo z obaw niektórych państw, że przyznanie im praw kulturalnych, a zwłaszcza uznanie ich autonomii kulturalnej może prowadzić do secesji, że może stać się poważnym zagrożeniem dla integralności terytorialnej i niepodległości politycznej państw.

W okresie zimnej wojny kwestia praw kolektywnych stała się przedmiotem sporów ideologicznych między Wschodem a Zachodem. Nacisk, jaki kraje demokratyczne kładły na prawa polityczne, prowadził do kwestionowania znaczenia całej kategorii praw ekonomicznych, społecznych i kulturalnych, których waga była z kolei podkreślana przez Wschód. W koncepcji praw kolektywnych forsowanej przez kraje socjalistyczne widziano zagrożenie dla praw jednostki, tendencje do ograniczania jej swobód na rzecz grupy czy kolektywu, których jest częścią. Nie bez znaczenia w dyskusji i kontrowersjach dotyczących praw kulturalnych było również to, że ta kategoria praw człowieka odwołuje się do pojęcia „kultury”, będącego przedmiotem wieloletniego sporu, czy należy termin ten rozumieć i interpretować wąsko czy szeroko¹. Rozstrzygnięcie tej kwestii nie pozostało bez wpływu na katalog praw kulturalnych.

Szersze rozumienie praw kulturalnych oznacza bowiem, że obejmują one także prawo do edukacji, prawo do uczestniczenia i korzystania z postępu naukowego i prawo do informacji. Spór między wąskim a szerszym rozumieniem kultury został rozstrzygnięty na rzecz przyjęcia szerszej definicji. Jak wyjaśnia Powszechna Deklaracja UNESCO o różnorodności kulturowej z 2 listopada 2001 roku, kultura obejmuje, oprócz sztuki i literatury również sposoby życia, formy wzajemnego współżycia, systemy wartości, tradycje i wierzenia².

¹ Szerzej na ten temat: J. Symonides, *Prawa kulturalne – niedoceniana kategoria praw człowieka*, w: E. Mikos-Skuza, K. Myszone-Kostrzewa, J. Poczobut (red.), *Prawo międzynarodowe – terażniejszość, perspektywy, dylematy, Księga Jubileuszowa Profesora Zdzisława Galickiego*, Lex, Warszawa 2013, s. 265–291; tenże, *The Implemetation of Cultural Rights by the International Community*, „Gazette” 1998, t. 60, s. 7–25.

² Definicja ta nawiązuje do postanowień Światowej Konferencji o polityce kulturowej (MONDIACULT, Mexico 1982), raportu Światowej Komisji Kultury i Rozwoju (Our Creative

Koniec zimnej wojny, upadek komunizmu i związane z tym zakończenie sporów ideologicznych między Wschodem a Zachodem umożliwiły zmianę podejścia do praw kulturalnych, a przede wszystkim do ich kolektywnego wymiaru. Ta zmiana podejścia do praw kulturalnych stała się widoczna w latach dziewięćdziesiątych XX wieku. Wtedy to dochodzi do uznania ich roli zarówno w rozwoju ekonomicznym, jak i rozwoju człowieka (*human development*). Zostały one przyjęte podczas Światowego Szczytu dla Rozwoju Społecznego (Kopenhaga 1995) za niezbędny warunek rozwoju jednostki. Bez respektowania prawa do nauki, prawa do uczestnictwa w życiu kulturalnym, bez wolności artystycznej i naukowej, rozwój – jak stwierdzono – nie jest możliwy. Już wcześniej Zgromadzenie Ogólne proklamowało w latach 1988–1997 Światową Dekadę Rozwoju Kulturowego. Wśród jej celów trzy były bezpośrednio związane z implementacją praw kulturalnych: potwierdzenie i wzbogacenie tożsamości kulturowej, poszerzenie udziału w kulturze i promowanie współpracy kulturalnej³.

W 1992 roku UNESCO we współpracy ze Zgromadzeniem Ogólnym ONZ utworzyło Światową Komisję Kultury i Rozwoju⁴. Poświęciła ona wiele uwagi prawom kulturalnym. W opublikowanym w 1995 roku raporcie wśród dziesięciu rekomendacji dotyczących współpracy kulturalnej siódma została poświęcona „ochronie praw kulturalnych jako praw człowieka”⁵. Kwestia praw kulturalnych, zwłaszcza prawa do udziału w życiu kulturalnym, została uwzględniona także w pracach i planie działania przyjętym przez konferencję międzynarodową poświęconą politykom kulturalnym dla rozwoju, jaka odbyła się w Sztokholmie w 1998 roku. Kulturalne prawa mniejszości zostały wprowadzone do programu UNESCO w 1992 roku⁶. Dwa lata później Rada Wykonawcza omawiała kwestię ochrony i promocji praw kulturalnych osób należących do mniejszości narodowych. Istotny postęp nastąpił w opracowaniu i przyjmowaniu instrumentów międzynarodowych poświęconych prawom kulturalnym osób należących do mniejszości. W 1992 roku Zgromadzenie Ogólne ONZ uchwaliło deklarację poświęconą ich prawom. Szereg instrumentów przyjęły europejskie organizacje – OBWE i Rada Europy. Przegląd instrumentów międzynarodowych związanych z prawami kulturalnymi, z drugiej połowy XX wieku oraz w pierwszej dekadzie XXI wieku potwierdza tezę o wzra-

Diversity 1995) oraz konferencji międzynarodowej poświęconej politykom kulturalnym dla rozwoju (Sztokholm 1998).

³ Wśród 1200 programów realizowanych przez 166 państwa i 23 organizacje międzynarodowe rządowe i 66 organizacji pozarządowych, większość była związana z różnymi aspektami implementacji praw kulturalnych.

⁴ Komisja została utworzona przez rezolucję 3.4 przyjętą w 1991 roku przez 26. sesję Konferencji Zgromadzenia Ogólnego ONZ.

⁵ *Report of the World Commission on Culture and Development, Our Creative Diversity*, UNESCO, Paris 1996, s. 281–283.

⁶ UNESCO, *Approved Programme and Budget for 1992–1993*, Paris 1992, s. 176.

stającej uwadze, jaką społeczność międzynarodowa, system ONZ oraz organizacje regionalne poświęcają prawom kulturalnym, zarówno indywidualnym, jak i kolektywnym.

Prawa kulturalne osób należących do mniejszości

Międzynarodowe regulacje dotyczące ochrony mniejszości sięgają XVI wieku, kiedy to po raz pierwszy w historii, w 1555 roku, traktat augsburski ustanowił ochronę mniejszości religijnych. Traktat westfalski z 1648 roku, a także polsko-rosyjskie umowy z lat 1767 i 1775 gwarantowały prawa dysydentów w Polsce, natomiast traktat wiedeński z 1815 roku gwarantował mniejszościom religijnym nie tylko wolność wyznania, ale przyznawał im również pewne prawa obywatelskie. Stosunkowo daleko idące zobowiązania dotyczące ochrony i równości wszystkich obywateli nałożył na Turcję i państwa bałkańskie traktat berliński z 1878 roku.

Walka narodowych i religijnych mniejszości zmierzająca do ustanowienia ich niezależności w Europie Środkowej i Wschodniej była istotnym czynnikiem podczas pierwszej wojny światowej. Traktaty powojenne między zwycięskimi i sprzymierzonymi mocarstwami a państwami Europy Wschodniej i bałkańskimi przewidywały ochronę mniejszości rasowych, religijnych i językowych w tych państwach. Liga Narodów była zobowiązana do nadzorowania nałożonych obowiązków, a każde naruszenie miało być przedmiotem działań podjętych przez organizację. Państwa mogły wnosić zawiadomienia o naruszeniu postanowień traktatu do Rady Ligi Narodów, a w wielu przypadkach wnioski przekazywano do Stałego Trybunału Sprawiedliwości Międzynarodowej. Prawo do składania petycji posiadały także osoby prywatne. Nowy system nie był równy, obowiązki zostały nałożone jedynie na nowo powstałe i pokonane państwa, przyczyniając się zresztą do upadku Ligi Narodów i powstania dyktatur w okresie międzywojennym. W 1947 roku Sekretariat Organizacji Narodów Zjednoczonych uznał, że system mniejszościowy Ligi Narodów przestał istnieć na rzecz nowej, powszechnej i indywidualistycznej koncepcji praw człowieka.

Karta Narodów Zjednoczonych nie wspomina o mniejszościach. Można to wytłumaczyć zarówno złożonym doświadczeniem Europy w czasie drugiej wojny światowej, jak i tym, że kraje imigracyjne kontynentu amerykańskiego były nastawione na asymilację cudzoziemców, a nie na ochronę ich praw. Rada Gospodarcza i Społeczna upoważniła Komisję Prawa Międzynarodowego do wydania rekomendacji w tej sprawie i zaaprobowała utworzenie w 1947 roku Podkomisji ds. Zapobiegania Dyskryminacji i Ochrony Mniejszości.

Idea ochrony osób należących do mniejszości została włączona do postanowień Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych. Artykuł 27 Paktu stwierdza: „W państwach, w których istnieją mniejszości etniczne,

religijne lub językowe, osoby należące do tych mniejszości nie mogą być pozbawione prawa do własnego życia kulturalnego, wyznawania i praktykowania własnej religii oraz posługiwania się własnym językiem wraz z innymi członkami danej grupy”⁷. Podobnie konwencja UNESCO przeciwko dyskryminacji w nauczaniu bierze pod uwagę prawa osób należących do mniejszości: „Istotne jest, aby uznać prawo członków mniejszości narodowych do prowadzenia własnych działań edukacyjnych, włączając utrzymanie szkół, oraz w zależności od polityki edukacyjnych poszczególnych państw, używanie czy nauczanie własnego języka”⁸.

Wśród deklaracji UNESCO można wskazać dwie o szczególnym znaczeniu dla uznania praw mniejszości. Są to: deklaracja w sprawie rasy i rasowych uprzedzeń z 1978 roku, która mówi, że każda jednostka i grupa mają prawo do bycia odmiennymi, oraz deklaracja zasad międzynarodowej współpracy kulturalnej stanowiąca, że: „1. Każda kultura ma godność i wartość, które muszą być szanowane i zachowane. 2. Każda osoba ma prawo i obowiązek rozwijać swoją kulturę”.

Osiemnastego grudnia 1992 roku Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych w rezolucji 47/135 przyjęło deklarację praw osób należących do narodowych, etnicznych, religijnych i językowych mniejszości⁹. Tak więc praca rozpoczęta w 1978 roku od powołania grupy roboczej przez Komisję Praw Człowieka zakończyła się sukcesem. Deklaracja formułuje obowiązek państw do ochrony istnienia i tożsamości mniejszości na ich terytoriach. Pośród praw osób należących do mniejszości dokument wylicza: prawo do korzystania z własnej kultury; do wyznawania i praktykowania swojej religii; do używania swojego języka; do aktywnego uczestnictwa w kulturalnym, religijnym, społecznym, ekonomicznym i społecznym życiu, jak również w procesach decyzyjnych dotyczących mniejszości, do której należą; do zakładania i kontrolowania własnych stowarzyszeń; do ustanawiania i utrzymywania bez żadnej dyskryminacji niezależnych i pokojowych kontaktów z innymi członkami ich grupy bądź też obywatelami innych państw, z którymi łączą ich narodowe czy etniczne, religijne czy językowe więzi. Aby uniknąć mylnej interpretacji, deklaracja stwierdza *expressis verbis*, że nic w jej tekście nie może być interpretowane jako przyzwolenie na jakąkolwiek działalność stojącą w sprzeczności z postanowieniami Karty Narodów Zjednoczonych, łącznie z suwerenną równością, integralnością terytorialną i niezależnością polityczną państw.

⁷ DzU z 1977, Nr 38 poz. 167 (załącznik).

⁸ Tekst w: J. Symonides, V. Volodin, *UNESCO and Human Rights, Standard-Setting Instruments, Major Meetings, Publications*, UNESCO, Paris 1999, s. 48.

⁹ Tekst w: A. Bieńczyk-Missala (red.), *Międzynarodowa ochrona praw człowieka. Wybór dokumentów*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2008, s. 179–182.

Deklaracja wiedeńska i program działań przyjęte 25 czerwca 1993 roku przez Światową Konferencję Praw Człowieka wzywały Komisję Praw Człowieka do przeanalizowania sposobów i środków promocji i skutecznej ochrony praw osób należących do mniejszości, jak to określa deklaracja praw osób należących do narodowych czy etnicznych, religijnych i językowych mniejszości. Dokumenty te apelują do państw i międzynarodowej społeczności o promocję i ochronę praw osób należących do mniejszości. Środki, które powinny zostać przedsięwzięte, muszą ułatwiać tym osobom pełne uczestnictwo we wszystkich aspektach życia politycznego, ekonomicznego, społecznego, religijnego i kulturalnego oraz w postępie i rozwoju ekonomicznym w krajach ich zamieszkania.

Prawa kulturalne w europejskim systemie ochrony mniejszości

Rada Europy

Europejska konwencja praw człowieka (1950) zawiera w artykule 14 jedynie ogólne postanowienie o niedyskryminacji, które stwierdza, że korzystanie z praw i wolności uznanych w konwencji powinno być zapewnione bez dyskryminacji wynikającej między innymi z „przynależności do mniejszości narodowej”.

W 1992 roku Rada Europy uchwaliła Europejską kartę języków regionalnych i mniejszościowych. Karta oparta jest na założeniu, że ochrona i promocja języków regionalnych bądź mniejszościowych w różnych krajach i regionach europejskich stanowi istotny wkład w budowę Europy skonstruowanej na zasadach demokracji i różnorodności kulturowej w ramach narodowej suwerenności i integralności terytorialnej.

W 1994 roku Komitet *ad hoc* dla Ochrony Mniejszości Narodowych przygotował, pod patronatem Komitetu Ministrów Rady Europy, Konwencję ramową o ochronie mniejszości narodowych, która została otwarta do podpisu 1 lutego 1995 roku. Konwencja nakłada na państwa obowiązek poszanowania szeregu praw kulturalnych osób należących do mniejszości, między innymi: prawa do zachowania zasadniczych elementów narodowej kulturalnej tożsamości; prawa do swobodnego używania języka; prawa do utworzenia prywatnych instytucji oświatowych; prawa do nauki własnego języka; prawa do ustanawiania i utrzymywania kontaktów z innymi osobami posiadającymi tą samą etniczną, kulturalną, językową czy religijną tożsamość. Konwencja weszła w życie w 1998 roku.

Chociaż podstawową zasadą ochrony praw kulturalnych osób należących do mniejszości jest uznanie jej w konstytucjach oraz wewnętrznym ustawodawstwie, to poza Europą trudno mówić o wysiłkach zmierzających do wypracowania instrumentów tworzących normy prawne, a także konkretnych regionalnych procedur ochrony mniejszości, a zwłaszcza ich praw kulturalnych.

Organizacja Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie

Akt Końcowy KBWE z 1975 roku stwierdzał między innymi, że „Państwa uczestniczące, na których terytorium znajdują się mniejszości narodowe, będą szanować prawo osób należących do takich mniejszości, do równości wobec prawa, dadzą im pełną możliwość rzeczywistego korzystania z praw człowieka i podstawowych wolności i w ten sposób będą chronić ich uzasadnione interesy w tej dziedzinie”¹⁰.

Dokument końcowy spotkania przeglądowego w Madrycie z 1983 roku podkreślił znaczenie ciągłego postępu w zapewnieniu poszanowania z korzystania praw osób należących do mniejszości. Kolejny krok wykonano na konferencji w Wiedniu w 1989 roku. W nowej międzynarodowej atmosferze, w czasie pieriestrojki i końca ideologicznej konfrontacji między Wschodem a Zachodem dokument wiedeński nałożył na uczestniczące państwa obowiązek stworzenia warunków dla promocji etnicznej, kulturalnej, językowej i religijnej tożsamości mniejszości narodowych na ich terytorium.

Spotkanie w Kopenhadze w 1990 roku w sprawie ludzkiego wymiaru było dla wielu krajów dogodnym forum wyrażania pozytywnego podejścia do ochrony praw mniejszości. Dokument końcowy¹¹, potwierdzając zasadę niedyskryminacji i równości, równocześnie wyliczał charakterystyczne prawa kulturalne osób należących do mniejszości narodowych. A zatem mają one prawo do: zachowania i rozwoju swojej etnicznej, kulturalnej, językowej czy religijnej tożsamości; swobodnego używania narodowego języka; tworzenia i zachowania własnych edukacyjnych, kulturalnych oraz religijnych instytucji, organizacji i stowarzyszeń; nawiązania i utrzymywania kontaktów z osobami mającymi wspólne etniczne, narodowe, kulturalne czy religijne korzenie, a zamieszkujące inne kraje; uczestniczenia w sprawach publicznych i działalności międzynarodowych organizacji pozarządowych.

Uczestniczące państwa zgodziły się nie tylko na ochronę etnicznej, kulturalnej, językowej i religijnej tożsamości, ale również na stworzenie warunków dla tej ochrony. Pośród środków mających na celu promowanie tożsamości wymieniono: organizację miejscowej administracji czy autonomii odpowiadającej historycznej i terytorialnej charakterystyce mniejszości; nauczanie w ich własnym języku oraz używanie tego języka w życiu publicznym, tam gdzie jest to możliwe i niezbędne.

Karta paryska przyjęta na spotkaniu KBWE 21 listopada 1990 roku potwierdzała postanowienia wcześniejszych dokumentów o ochronie etnicznej, kulturalnej, językowej i religijnej tożsamości mniejszości narodowych i potrzebie stworzenia warunków do promocji ich tożsamości. Zasady te powtórzono

¹⁰ Tekst: S. Bielen (red.), *Prawo w stosunkach międzynarodowych, Wybór dokumentów*, Aspra JR, Warszawa 2004, s. 401–404.

¹¹ Tekst: A. Bieńczyk-Missala, *Międzynarodowa ochrona...*, s. 411–427.

w wielu umowach dwustronnych zawartych przez państwa Europy Wschodniej i Centralnej.

W 1992 roku podczas spotkania KBWE w Helsinkach powołano do życia stanowisko Wysokiego Komisarza do spraw mniejszości narodowych. Kompetencje Wysokiego Komisarza nie obejmują rozstrzygania (sądzenia, orzekania), lecz są skoncentrowane na „wczesnym ostrzeganiu” i odpowiednich „wczesnych akcjach” podjętych w jak najwcześniejszym stadium rodzących się napięć dotyczących spraw mniejszości, które mogą przerodzić się, jego zdaniem, w konflikt zagrażający pokojowi, stabilizacji czy relacjom między państwami obszaru KBWE. Stanowisko Wysokiego Komisarza musi być zatem postrzegane jako ważna instytucja monitorująca sytuację mniejszości w Europie.

Prawa kulturalne ludów tubylczych w instrumentach międzynarodowych

Konwencje Międzynarodowej Organizacji Pracy

Międzynarodowa Organizacja Pracy w 1957 roku przyjęła konwencję (nr 107) dotyczącą ochrony i integracji ludności tubylczej, plemiennej i półplemiennej w krajach niepodległych¹². Zgodnie z przyjętą definicją w art. 16 za ludność tubylczą uznano osoby i grupy osób pochodzące od ludności zamieszkującej dany obszar przed okresem podboju lub kolonizacji. Podejście historyczne, pomijające cechy charakterystyczne tych grup ludności, będące pochodną odrębności kultury, tradycji, religii i języka, stało się przedmiotem uzasadnionych zastrzeżeń i nie zostało szerzej zaakceptowane. Również sam tytuł konwencji stał się przedmiotem krytyki, gdyż nie uwzględniał jeszcze w pełni nowego podejścia do dekolonizacji i mówił tylko o „krajach niepodległych”, wyłączał zatem z regulacji prawnych sytuację ludności tubylczej na terytoriach zależnych i kolonialnych. Co więcej, w konwencji nie użyto terminu „ludy”, za to mowa jest o „ludności” tubylczej, nie formułuje się w niej także praw tej ludności, lecz ustanawia ochronę i wymaga działań na rzecz jej integracji. W konsekwencji konwencja nie uzyskała większej liczby ratyfikacji i na porządku dziennym stanęła kwestia zastąpienia jej nową umową międzynarodową, która uwzględniałaby rozwój, jaki nastąpił w Narodach Zjednoczonych po przyjęciu międzynarodowej Konwencji w sprawie wyeliminowania wszystkich form dyskryminacji rasowej (1965) i Międzynarodowych Paktów Praw Człowieka (1966).

Niemal ćwierć wieku później, 7 marca 1989 roku, dochodzi do przyjęcia przez Konferencję Generalną MOP konwencji (nr 169) dotyczącej ludów tu-

¹² Convention Concerning the Protection and integration of Indigenous and Other Tribal and Semi-Tribal Populations in Independent Countries (nr 107), 327 UNTS 247.

bylczych i plemiennych w krajach niepodległych¹³. Zawiera ona nową definicję ludów tubylczych. Są nimi (art. 1[b]) ludy w niepodległych państwach, które są uznawane za tubylcze z uwagi na ich pochodzenie od ludności zamieszkującej to państwo czy region geograficzny (do którego państwo to należy) i które niezależnie od ich statusu prawnego zachowały pewne czy wszystkie własne społeczne, ekonomiczne, kulturalne i polityczne instytucje. Definicja ta nie ogranicza się więc do aspektów historycznych – pochodzenia, lecz wskazuje także na istnienie pewnych odrębnych instytucji.

Konwencja formułuje szereg obowiązków państw, które ponoszą odpowiedzialność za ochronę praw ludów tubylczych i mają gwarantować ich integralność (art. 2). Ludy tubylcze i plemienne powinny korzystać w pełnym zakresie z praw człowieka i podstawowych wolności bez jakiegokolwiek dyskryminacji. Ich społeczne, kulturalne, religijne i duchowe wartości i praktyki mają być uznawane i chronione. Przy realizacji postanowień konwencji rządy mają konsultować się z zainteresowanymi ludami w ramach odpowiednich procedur, a w szczególności poprzez reprezentujące ich instytucje, co do środków ustawodawczych i administracyjnych bezpośrednio ich dotyczących. Mają one uczestniczyć co najmniej w takim samym stopniu, jak inne części ludności, we wszystkich poziomach procesu decyzyjnego w wybieralnych instytucjach oraz w administracyjnych i innych władzach odpowiedzialnych za politykę i programy, które ich dotyczą. Ludy te mają prawo do decydowania o swych własnych priorytetach związanych z procesem rozwoju wpływającego na ich życie, przekonaniach, instytucjami i wartościami duchowymi. Mają także prawo do zachowania własnych zwyczajów i instytucji, które nie są niezgodne z podstawowymi zasadami definiowanymi przez ustawodawstwo krajowe i umowy międzynarodowe dotyczące praw człowieka. Odnosi się to także do ich własnych metod postępowania przy popełnianiu przestępstw¹⁴. Ludy tubylcze mają też prawo do uznania ich własności i posiadania ziem, które tradycyjnie zajmowały. Nie mogą one być usuwane z tych ziem. Jeśli przesiedlenie ich jest konieczne w wyjątkowych sytuacjach, może ono mieć miejsce tylko za ich swobodną i świadomą zgodą¹⁵.

¹³ Convention N° 169 Concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries, tekst w: International Labour Conventions and Recommendations 191901991, International Labour Office, Geneva 1991, s. 1436–47.

¹⁴ Obowiązki państw sformułowane są w artykułach od 2 do 12 w części I konwencji poświęconej ogólnej polityce.

¹⁵ Prawo do ziemi regulują artykuły 13–19. Konwencja formułuje szereg praw w zakresie rekrutowania i warunków pracy robotników tubylczych, ich prawo do korzystania ze szkolenia zawodowego oraz uzyskania wykształcenia na wszystkich jego poziomach co najmniej w stopniu przysługującym reszcie ludności. Rządy są także zobowiązane do podjęcia niezbędnych kroków, włączając w to porozumienia międzynarodowe w celu ułatwienia kontaktów i współpracy pomiędzy ludami tubylczymi i plemiennymi poprzez granice, włącznie z działaniami w sferze ekonomicznej, społecznej, kulturalnej i duchowej (art. 32).

Choć konwencja nr 169 jest niewątpliwie krokiem naprzód w porównaniu z konwencją nr 107, jednak i ona nie jest powszechnie akceptowana. W 2014 roku ratyfikowały ją tylko dwadzieścia dwa państwa¹⁶. Przedstawiciele ludów tubylczych zaznaczają, że została ona przygotowana przez MOP bez ich udziału, co oznacza, że nie mieli wpływu na proces jej tworzenia. Przedmiotem zastrzeżeń jest utrzymanie zakresu jej obowiązywania do „krajów niezależnych”, a więc usunięcie poza terytorialny zakres jej obowiązywania terytoriów niesamodzielnych i zależnych. Również utrzymanie określenia „ludy plemienne” budzi sprzeciw, gdyż termin ten kojarzony jest z zacofaniem we wszystkich dziedzinach życia, a także i to, że „ludy plemienne” niekoniecznie mogą być uznane za „ludy tubylcze”. Wprawdzie w porównaniu z konwencją nr 107 nastąpił postęp, gdyż zamiast o „ludności tubylczej” mówi się w niej już o „ludach tubylczych”, co zgodnie z powszechnie przyjętą w prawie międzynarodowym zasadą daje im prawo do samostanowienia, jednak prawo to nie zostało wymienione w konwencji. Istotnym zarzutem jest także to, że zamiast zdecydowanie podkreślać prawo ludów tubylczych do własnej tożsamości kulturalnej i odrębności, ma ona raczej na celu, podobnie jak jej poprzedniczka z 1957 roku, ułatwienie asymilacji ludów autochtonicznych z resztą społeczeństwa i „dominującą kulturą”, i zapobieganie dyskryminacji, a nie zagwarantowanie swobodnego rozwoju, utrzymanie ich odrębności i prawa do autonomii. Zastrzeżenia te oznaczają, że konwencja z 1989 roku nie może satysfakcjonować przedstawicieli ludów tubylczych, którzy w Narodach Zjednoczonych dążyli do przyjęcia instrumentu międzynarodowego gwarantującego w pełni ich prawa i spełniającego ich oczekiwania.

Przyjęcie Deklaracji Praw Ludów Tubylczych przez Narody Zjednoczone

Rozpoczęte w 1985 roku przez specjalną Grupę Roboczą prace zmierzały do przygotowania projektu deklaracji uwzględniającej stanowiska uczestniczących w sesjach z jednej strony przedstawicieli ludów tubylczych, z drugiej zaś rządów. W czasie jedenastej sesji, w lipcu 1993 roku, Grupa Robocza uzgodniła ostateczny tekst projektu deklaracji i przekazała go Podkomisji, która w 1994¹⁷ przyjęła projekt deklaracji. Został on przesłany do Komisji Praw Człowieka,

¹⁶ Stronami Konwencji są głównie, choć nie tylko, państwa Ameryki Południowej: Argentyna, Boliwia, Brazylia, Chile, Dania, Dominika, Ekwador, Fidżi, Gwatemala, Hiszpania, Honduras, Holandia, Kolumbia, Kostaryka, Meksyk, Nepal, Nikaragua, Norwegia, Paragwaj, Peru, Republika Środkowoafrykańska i Wenezuela.

¹⁷ Rezolucja z 26 sierpnia 1994 roku Podkomisji do spraw Zapobiegania Dyskryminacji Rasowej i Ochrony Mniejszości została przyjęta na 36. posiedzeniu poprzez aklamację bez głosowania.

która w 1995 roku przyjęła rezolucję powołującą do życia Grupę Roboczą do spraw projektu deklaracji praw ludów tubylczych¹⁸.

Podczas kolejnych sesji ujawniły się różnice zdań między uczestniczącymi państwami. Rozbieżności dotyczyły zwłaszcza prawa do samostanowienia. Australia, Kanada, Nowa Zelandia, Rosja, Wielka Brytania i Stany Zjednoczone wskazywały, że powołanie prawa do samostanowienia powinno wyraźnie wskazywać, że chodzi o „samostanowienie wewnętrzne”. Państwa te podkreślały, że prawo do samostanowienia nie powinno być rozumiane jako dające prawo do secesji. Wypracowany w czasie jedenastej sesji Grupy Roboczej ostateczny, kompromisowy tekst przewodniczącego został przekazany w 2006 roku Komisji Praw Człowieka, a po jej zastąpieniu przez Radę Praw Człowieka wpisany do porządku jej prac. Już w czasie pierwszej sesji, 29 czerwca 2006 roku, Rada przyjęła Deklarację Praw Ludów Tubylczych. W uchwalonej rezolucji¹⁹ stwierdza, że przyjmuje Deklarację Praw Ludów Tubylczych ONZ tak, jak została ona zaproponowana przez przewodniczącego – sprawozdawcę grupy roboczej Komisji Praw Człowieka powołanej do wypracowania projektu deklaracji i zaleca Zgromadzeniu Ogólnemu, by wyraziło uznanie Radzie i przyjęło Deklarację.

Deklarację o prawach ludów tubylczych przyjęto na koniec 61. sesji Zgromadzenia Ogólnego, 13 września 2007 roku. Za głosowało 143 państw, 4 przeciw²⁰ (Australia, Kanada, Nowa Zelandia i Stany Zjednoczone), a 11 wstrzymało się od głosu (Azerbejdżan, Bangladesz, Bhutan, Burundi, Federacja Rosyjska, Gruzja, Kenia, Kolumbia, Nigeria, Samoa i Ukraina).

Przyjęcie Deklaracji Praw Ludów Tubylczych²¹ można uznać za bardzo ważny etap w działaniach Narodów Zjednoczonych na rzecz rozwoju i promocji ich praw oraz podstawowych wolności. Składa się ona z preambuły i czterdziestu sześciu artykułów. Preambuła rozpoczyna się od stwierdzenia, że ludy tubylcze są równe w godności i prawach z wszystkimi innymi ludami, że zo-

¹⁸ Rezolucja 32. została przyjęta 3 marca 1995 roku. W aneksie do rezolucji Komisja Praw Człowieka ustanowiła procedurę uczestnictwa w pracach grupy roboczej organizacji ludów tubylczych nieposiadających statusu konsultacyjnego. Mogły one przesłać prośbę do Wysokiego Komisarza Praw Człowieka, który zwracał się o komentarz do zainteresowanych państw. Prośba i komentarze były następnie rozpatrywane przez Komitet ds. Organizacji Pozarządowych Rady Gospodarczej i Społecznej. Komitet zaaprobował uczestnictwo w pracach grupy ponad dziewięćdziesięciu organizacji ludów tubylczych.

¹⁹ Human Rights Council, Resolution 2006/2. Working group of the Commission on Human Rights to elaborate a draft declaration in accordance with paragraph 5 of the General Assembly resolution 49/214, 23 grudnia 1994.

²⁰ Australia (2009) i Nowa Zelandia z Kanadą i Stanami Zjednoczonymi (2010) głosujące przeciw, zadeklarowały, że podejmą odpowiednie działania, żeby w pełni poprzeć Deklarację

²¹ http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_en.pdf (dostęp: 15.05.2013).

stały one pozbawione praw człowieka i podstawowych wolności, między innymi w rezultacie kolonizacji oraz wydziedziczenia z ziem, terytoriów i zasobów oraz uniemożliwienia im zwłaszcza możliwości korzystania z prawa do rozwoju, zgodnie z ich własnymi potrzebami i interesami. Uznaje pilną potrzebę respektowania i promowania przyrodzonych praw i cech charakterystycznych ludów tubylczych, zwłaszcza ich praw do ziemi, terytoriów i zasobów, wyprowadzonych z ich politycznych, ekonomicznych i społecznych struktur oraz ich kultur, duchowych tradycji, historii i filozofii.

Pierwsza część deklaracji poświęcona jest prawom podstawowym²². Stwierdza ona, że ludy tubylcze mają prawo do pełnego i efektywnego korzystania z wszystkich praw człowieka i podstawowych wolności uznanych w Karcie NZ, Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i prawie międzynarodowym praw człowieka. Ludy tubylcze są wolne i równe z innymi jednostkami i ludami w godności i prawach. Mają prawo do wolności od jakiejkolwiek dyskryminacji, posiadają prawo do samostanowienia, co otwiera im drogę do autonomii i samodzielności w sprawach wewnętrznych i lokalnych, do utrzymywania i uznawania swej odrębności politycznej, ekonomicznej, społecznej i kulturalnej, jak również systemu prawnego. Mają prawo do uczestniczenia, o ile tak zadecydują, w życiu politycznym, ekonomicznym, społecznym i kulturalnym państwa. Tubylcy mają prawo do obywatelstwa.

Kolejne artykuły traktują o życiu i bezpieczeństwie²³. Wymieniają kolektywne prawo ludów tubylczych do życia w wolności, pokoju i bezpieczeństwie oraz prawo jednostek do życia, wolności i bezpieczeństwa osobistego. Ludy tubylcze i jednostki mają prawo do tego, aby nie podlegać ludobójstwu, jakimkolwiek formom asymilacji czy integracji przez inne kultury czy sposobu życia, narzuconego im przez środki ustawodawcze, administracyjne i inne. Mają oni prawo do utrzymywania i rozwoju swojej odrębnej tożsamości i cech charakterystycznych, łącznie z prawem do określenia się jako tubylcy i do uznania za takich. Ludy tubylcze nie będą usuwane siłą z ich ziem czy terytoriów. Przysługuje im specjalna ochrona i bezpieczeństwo w czasie konfliktów zbrojnych.

Artykuły 11, 12 i 13 mówią o kulturze, religii i języku. Ludy tubylcze mają prawo do praktykowania i rewitalizowania swoich tradycji, zwyczajów i ceremonii, a także swojej historii, języków, tradycji ustnych, filozofii, do utrzymania i używania nazw własnych wspólnot, miejsc i osób.

Kolejne artykuły zawierają postanowienia dotyczące nauczania, mediów i zatrudnienia²⁴. Dzieci tubylcze mają prawo do wszystkich form i poziomów nauczania w państwie. Ludy tubylcze mają prawo do własnego systemu oświaty oraz do własnych mediów w ich językach. Korzystają także ze wszyst-

²² Część pierwsza obejmuje pięć artykułów (1–6).

²³ Art. 7–10.

²⁴ Art 14–17.

kich praw ustanowionych przez międzynarodowe i krajowe ustawodawstwo pracy.

W pozostałych postanowieniach deklaracji na szczególną uwagę zasługuje prawo ludów tubylczych do pełnego uczestnictwa poprzez swoich reprezentantów w procesie decyzyjnym dotyczącym ich praw, życia i przyszłości, do utrzymywania i rozwijania politycznych, ekonomicznych i społecznych systemów oraz do korzystania z prawa do rozwoju. Szczególnym prawem jest korzystanie z tradycyjnej medycyny i praktyk leczniczych. Ważnym jest także przyznanie prawa ludom tubylczym do pełnej kontroli i ochrony ich własności kulturalnej i intelektualnej²⁵. W zmieniającym się środowisku, gdzie istnieje presja ze strony państw, jak i wielkich przedsiębiorstw, coraz trudniej o pełną ochronę tożsamości kulturowej ludów tubylczych.

Wpływ globalizacji kulturalnej na indywidualne i kolektywne prawa kulturalne

Globalizacja może być postrzegana w kilku wymiarach. Trzy z nich mają szczególne znaczenie: a) globalizacja ekonomiczna – innymi słowy powstanie globalnego rynku, liberalizacja handlu i finansów; b) globalizacja informatyczno-komunikacyjna – związana z rozwojem i nowymi możliwościami w dziedzinie informatyki, środków masowego przekazu, transferu wiedzy i kontaktów międzyludzkich; c) globalizacja kulturalna – będąca konsekwencją rozwoju i tworzenia się nowej kultury masowej, a także uniwersalnych wartości i zmian w modelu zachowań ludzkich.

Globalizacja ekonomiczna jest związana z liberalizacją i intensyfikacją handlu, wzrostem inwestycji oraz przepływu kapitału, głównie w krajach rozwijających się. Równoległe szybkim procesom zmian i dostosowywaniu gospodarek, wprowadzaniu neoliberalnych zasad towarzyszą często bieda, bezrobocie, naruszanie praw człowieka, w szczególności ekonomicznych, społecznych, a także kulturalnych²⁶. Prawo do pracy, prawo do sprawiedliwych i sprzyjających warunków pracy są zagrożone, tam gdzie zbyt duży nacisk kładzie się na konkurencję, zaniedbując prawa sformułowane w Międzynarodowym Pakcie Praw Ekonomicznych, Społecznych i Kulturalnych. Prawo do organizowania związków zawodowych i możliwość kolektywnych żądań, włączając prawo do strajku, może zostać ograniczone przez „interes” ekonomii globalnej. Prywatyzacja, niezależnie od pozytywnych konsekwencji, może osłabić bezpieczeństwo socjalne, zagrozić prawu do edukacji i ograniczyć możliwość uczestniczenia w życiu kulturalnym w wypadku, gdy działalność

²⁵ Art. 30.

²⁶ Deklaracja Kopenhaska i Program Działania, Światowy Szczyt na Rzecz Rozwoju, Narody Zjednoczone, 1995, paragraf 14.

naukowa, kulturalna i artystyczna podporządkowana jest wyłącznym prawom wolnego rynku²⁷.

Nowe technologie informatyczne, które są podstawą globalizacji komunikacyjnej, mają bardzo duży wpływ na jednostki ludzkie, społeczeństwa, państwa i organizacje międzynarodowe. Te zmiany charakteryzuje pojawienie się nowego terminu związanego z powstaniem „globalnego, informatycznego społeczeństwa”. Termin ten odnotowuje, iż wiele dziedzin ekonomicznej, społecznej, kulturalnej i politycznej aktywności uległo wpływowi i jest przeniknięte przez nowe informatyczne technologie.

Globalizacja komunikacji ma raczej pozytywny wpływ na kulturalne prawa jednostek i grup. Interaktywna edukacja i nauczanie na odległość mogą wzmocnić prawo do nauki i umożliwić dostęp i dostarczanie usług oświatowych ludziom zamieszkującym, a odizolowane kraje bądź regiony podnosić jakość nauczania i stworzyć możliwości dostępu do nauki – dla wszystkich i przez całe życie, co niegdyś nie było możliwe.

Prawo do uczestnictwa w życiu kulturalnym nabiera nowego wymiaru w związku z bezprecedensowymi możliwościami odwiedzania najbardziej znanych muzeów i wystaw czy też uczestniczenia w prestiżowych wydarzeniach kulturalnych. Prawo do korzystania z postępu naukowego jest wzmocnione poprzez możliwość szybkiego dostępu do ostatnich wyników badań, do bibliotek usytuowanych w innych krajach i regionach, do naukowych publikacji i czasopism. Jednak „autostrady informacyjne” mogą przynieść pozytywne rezultaty jedynie wtedy, gdy są dostępne. Należy odnotować nowy rodzaj wykluczenia i ubóstwa – ubóstwo informacyjne. Choć ekonomiczny oraz w mniejszym stopniu komunikacyjny wymiar globalizacji wydaje się najbardziej zauważalny, globalizacja kulturalna – międzynarodowe rozprzestrzenianie się kultur jest nie mniej ważne niż rozprzestrzenianie się procesów ekonomicznych²⁸. Za sprawą środków masowego przekazu międzynarodowe idee i wartości wymieszały się i zostały narzucone kulturom narodowym. Homogeniczna światowa kultura nieustannie rozwija się, co potwierdza tezę o tworzeniu się „globalnej wioski”. Postępy kultury popularnej oznaczają, że coraz więcej ludzi na całym świecie ubiera się jednakowo, śpiewa te same piosenki, ogląda te same seriale, a niektóre postawy, oceny i wybory dotyczące kultury stają się globalnymi trendami.

Kultura winna być rozumiana, jak to wcześniej odnotowaliśmy, nie tylko jako twórcza działalność i intelektualne osiągnięcia jednostek wyrażane w muzyce, literaturze, sztuce i nauce, lecz w szerszym sensie – jako suma ludzkiej działalności, jako suma wartości, wymagań co do sposobu życia i potrzeba komunikacji²⁹. Oznacza to, że na tak szeroko rozumianą kulturę wpływa globalizacja

²⁷ Oświadczenie na temat globalizacji. Komitet Ekonomiczny, Społeczny i Praw Człowieka Narodów Zjednoczonych, 11 maja 1998 roku, <http://www.globalpolicy.org/globaliz/defme/unstate.html> (dostęp: 12.05.2013).

²⁸ UNDP, *Human Development Report 1997*, New York–Oxford 1997, s. 83.

ekonomiczna i informatyczno-komunikacyjna. Rozpowszechnienie takich samych dóbr: samochodów, komputerów, telefonów komórkowych, telewizorów, pralek itd.; rozwój sieci tych samych hoteli czy też restauracji we wszystkich częściach świata, fakt, że ludzie oglądają te same programy telewizyjne, podziwiają te same gwiazdy rockowe, sportowców, laureatów Nagrody Nobla, ma niezaprzeczalny wpływ na ich zachowania, system wartości i poglądów, słowem na ich kulturę.

Rodzi się więc pytanie, jaki jest wpływ globalizacji kulturalnej na prawa człowieka? Efekt homogenizacji kulturalnej, stopniowy proces przyjmowania wspólnych wartości i wzorców zachowań, wzmacnia uniwersalność praw człowieka, tworzy więzi między różnymi częściami świata i pomaga wyeliminować pewne tradycyjne praktyki, często dyskryminacyjne.

Jednak negatywne aspekty globalizacji kulturalnej związane są z jej negatywnymi konsekwencjami dla pewnych grup, jak mniejszości, ludność autochtoniczna czy robotnicy migranci. Może ona również osłabiać istniejącą kulturową tożsamość, normy etyczne, spójność społeczną, a także poczucie przynależności i przez to przyczyniać się do wybuchu konfliktów wewnętrznych. Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego z 2003 roku słusznie wskazuje na niebezpieczeństwo, jakie niesie globalizacja, stwierdzając, że „procesy globalizacji i przemian społecznych, chociaż tworzą warunki dla dialogu między wspólnotami, powodują, podobnie jak zjawisko nietolerancji, poważne zagrożenie w postaci degradacji, wyginięcia i zniszczenia niematerialnego dziedzictwa kulturowego, zwłaszcza w przypadku braku środków na jego ochronę”. Jak podkreślono podczas Konferencji Generalnej UNESCO, „Tak jak ochrona biologicznego zróżnicowania jest niezbędna dla zdrowia psychicznego, tak gwarancje różnic kulturowych – językowych, ideologicznych i artystycznych – są niezbędne dla zdrowia duchowego”³⁰.

Indywidualne i kolektywne prawo do tożsamości kulturowej może być postrzegane jako artykulacja prawa przewidzianego przez pierwszy artykuł deklaracji UNESCO o rasach i uprzedzeniach rasowych (1978 roku): „Wszystkie jednostki i grupy mają prawo do bycia innymi, do uważania siebie samego za innego i do takiego postrzegania przez innych”³¹.

Podczas Światowej Konferencji w sprawie polityki kulturalnej (Mexico City 1982), delegaci podkreślili rosnącą świadomość przynależności kulturowej, wynikającej z tego pluralizmu, prawa do bycia innym, wzajemnego szacunku jednej kultury dla drugiej, włączając mniejszości. Obecnie, prawo do

²⁹ J. Symonides, *The implementation...*, s. 8–24.

³⁰ UNESCOPRESS, 29. sesja Konferencji Generalnej, nr 97–219. W przemówieniu końcowym przewodniczący Konferencji Generalnej sformułował opinię, że „czystki kulturalne” mogą być bardziej niebezpieczne niż biologiczne. Gdziekolwiek tak się stanie, następuje spadek działalności intelektualnej.

³¹ Tekst: J. Symonides, V. Volodin (red.), *UNESCO...*, s. 109.

tożsamości kulturowej uznane jest przez instrumenty praw człowieka i narodowe konstytucje. Artykuł 29 konwencji praw dziecka przewiduje, że edukacja dziecka powinna być ukierunkowana na: „c) Rozwój szacunku dla rodziców dziecka, dla jego własnej tożsamości kulturowej, języka i wartości”³².

Prawo do szacunku dla kulturowej tożsamości oznacza, że każdy indywidualnie lub w społeczności może dowolnie wybrać swoją tożsamość kulturową w różnych aspektach, takich jak język, religia, dziedzictwo, tradycje itd. Każdy może posiadać jedną lub więcej tożsamości kulturowych i dowolnie decydować o swojej identyfikacji z jedną lub więcej społecznościami kulturową.

Niebezpieczeństwo, jakie niesie globalizacja dla zachowania tożsamości kulturowej, wywołało silną opozycję w krajach rozwijających się, gdzie globalizacja kulturalna jest uważana za próbę narzucania obcych wzorców przez kraje rozwinięte. Kultura popularna Zachodu stała się jednym z głównych przedmiotów debat kulturowych o globalizacji. Należy dodać, że również w wielu krajach Europy globalizacja kulturalna jest postrzegana jako amerykańizacja ich kultur, co związane jest przede wszystkim z ekspansją języka angielskiego oraz wpływem amerykańskiej kultury, nauki i technologii.

Jednak odrzucenie popularnej kultury zachodniej, obrona „islamskich” czy „azjatyckich” wartości³³ może mieć także inny wymiar. Zakaz dostępu do zachodniej informacji, filmów, wideo czy telewizji satelitarnej stosowany przez niektóre autorytarne reżimy arabskie czy azjatyckie zmierza do kontroli zachowań, zahamowania modernizacji, liberalizacji i demokratyzacji ich politycznych i społecznych systemów. Pod pozorem ochrony tradycyjnych wartości odmawia się zmiany tradycyjnej roli kobiety w społeczeństwie czy też demokratycznej partycypacji w rządach.

Istnienie różnic kulturowych nie powinno prowadzić do odrzucenia jakiegokolwiek elementu uniwersalnych praw człowieka. Co więcej, nie może ono usprawiedliwiać niestosowania się do takich podstawowych praw, jak równość kobiet i mężczyzn. Tradycyjne praktyki kulturalne, stanowiące pogwałcenie praw kobiet i dzieci, muszą być zmienione. Te pułapki związane z istniejącymi różnicami kulturowymi są zdecydowanie ograniczane.

Akceptacja przez społeczność międzynarodową różnorodności kulturowej

W XXI wieku UNESCO proponuje nowe, inne podejście do specyfiki kulturowej, sprowadzające się w istocie do zastąpienia pojęcia „relatywizmu

³² Tekst: *Human Rights, A Compilation of International Instruments*, t. 1: *Universal instruments*, United Nations, New York 1993, s. 186.

³³ Zob. J. Symonides, *Introductory remarks*, w: J. Symonides (red.), *Human Rights: New Dimensions and Challenges*, Ashgate, Aldershot 1999, s. 27–28.

kulturowego” „różnorodnością kulturową”. Przyjęta 2 listopada 2001 roku przez 31. sesję Konferencji Generalnej UNESCO, Powszechna Deklaracja UNESCO o różnorodności kulturowej³⁴ potwierdza znaczenie, jakie Konferencja Generalna przypisuje pełnej realizacji praw człowieka oraz podstawowych wolności wymienionych w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka oraz innych uniwersalnie uznanych instrumentach, jak Międzynarodowe Pakty Praw Człowieka. We fragmencie deklaracji poświęconym różnorodności kulturowej i prawom człowieka podkreśla się, że obrona różnorodności kulturowej stanowi imperatyw etyczny, nieodłączny od poszanowania godności ludzkiej. Nakłada ona obowiązek poszanowania praw człowieka i podstawowych wolności, szczególnie praw osób należących do mniejszości oraz praw ludności autochtonicznej. Stwierdza jednoznacznie: „Nikt nie może powoływać się na różnorodność kulturową w celu naruszania praw człowieka, zagwarantowanych prawem międzynarodowym ani w celu ograniczenia ich zasięgu”. Przyjmuje ona szerokie rozumienie kultury, która postrzegana jest jako zespół cech charakteryzujących społeczeństwo lub grupę społeczną. Eliminuje też pułapki, jakie dla implementacji praw człowieka mogłaby nieść dowolna interpretacja różnorodności kulturalnej.

Idee wyrażone w deklaracji są rozwinięte w Konwencji w sprawie ochrony i promowania różnorodności i form wyrazu kulturowego³⁵. Została ona przyjęta na XXXIII sesji Konferencji Generalnej w październiku 2005 roku i obecnie wiąże 126 państw (łącznie z Polską). W jej preambule podkreśla się wagę różnorodności kulturowej w celu pełnej realizacji praw człowieka ogłoszonych w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka oraz innych uniwersalnie uznawanych aktach. Wśród celów konwencji wskazuje się między innymi ochronę i promowanie różnorodności form wyrazu kulturowego, tworzenie warunków dla rozwoju kultur, zachęcanie do dialogu kultur, rozwijanie interakcji między kulturami. Artykuł 1 stwierdza, że różnorodność kulturowa może być chroniona i promowana jedynie wtedy, gdy zagwarantowane są prawa człowieka i podstawowe wolności, takie jak: wolność wypowiedzi, informacji i komunikowania, a także gdy jednostka ma możliwość wyboru form wyrazu kulturowego. Nikt nie może się powoływać na postanowienia konwencji w celu naruszenia praw człowieka i podstawowych wolności określonych w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka lub zagwarantowanych prawem międzynarodowym, ani w celu ograniczenia ich zakresu. Tak więc w porównaniu z relatywizmem koncepcja różnorodności kulturowej stoi na stanowisku godności i poszanowania wszystkich kultur. Uznaje ona pozytywne wartości różnorodności i podkreśla jej znaczenie dla praw człowieka oraz odrzuca odwoływanie się do różnorodności jako uzasadnienia naruszania czy ograniczania

³⁴ Powszechna deklaracja UNESCO o różnorodności kulturowej. Tekst według tłumaczenia przygotowanego przez Polski Komitet ds. UNESCO.

³⁵ Tekst w: DzU 2007, Nr 215, poz. 1585.

praw człowieka. Koncepcja różnorodności kulturowej została też przyjęta w Karcie praw podstawowych Unii Europejskiej³⁶. Jej artykuł 22 stanowi: „Unia szanuje różnicowanie kulturalne, religijne i językowe”.

Nie ulega wątpliwości, że akceptacja różnorodności kulturowej jest istotnym elementem konsolidacji praw kulturalnych. W świecie, w którym dyskryminacja i gwałcenie praw kulturalnych mniejszości, ludów tubylczych czy imigrantów są istotnymi przyczynami konfliktów, uznanie różnorodności kulturowej staje się jednym z najważniejszych czynników w ich rozwiązywaniu. W tym kontekście warto odnotować, że państwa-strony konwencji praw dziecka zgodziły się, aby edukacja była ukierunkowana na „wpojenie dziecku szacunku dla swoich rodziców, swojej tożsamości, języka i wartości kulturowych, jak również szacunku dla wartości narodowych kraju, w którym mieszka, z którego pochodzi oraz dla innych kultur”. Idea uznania i szacunku dla kulturowej różnorodności i pluralizmu została trafnie sformułowana.

Uwagi końcowe

Przeгляд regulacji międzynarodowych poświęconych prawom kulturalnym, tak indywidualnym, jak i kolektywnym pozwala stwierdzić, że ostatnia dekada XX wieku i pierwsza dekada XXI wieku przyniosły ich stopniowy rozwój i akceptację. Doświadczenia ostatnich lat potwierdziły słuszność poglądu, że respektowanie praw kulturalnych mniejszości i ludów autochtonicznych, ich tożsamości nie tylko nie stwarza niebezpieczeństw, nie prowadzi do podziałów w społeczeństwie, nie jest źródłem konfliktów, lecz przeciwnie – likwiduje ich źródła. Jak stwierdza Powszechna Deklaracja UNESCO o różnorodności kulturowej i Konwencja w sprawie ochrony i promowania różnorodności form wyrazu kulturowego akceptowanie różnorodności kulturowej i przestrzeganie praw kulturalnych jest niezbędne dla pokoju i bezpieczeństwa w skali lokalnej, krajowej i międzynarodowej. Stanowi też jedną z najlepszych jego gwarancji. Realizacja tych praw jest niezbędnym warunkiem właściwego funkcjonowania i istnienia społeczeństwa demokratycznego i państwa prawa. Umocnienie praw kulturalnych, wzrost ich znaczenia jest także funkcją konsolidacji praw ekonomicznych, socjalnych i kulturalnych widzianych całościowo. Deklaracja i program działania przyjęte podczas konferencji o prawach człowieka (Wiedeń 1993) podkreślają konieczność podjęcia zgodnych działań w celu zapewnienia uznania, ekonomicznych, społecznych i kulturalnych praw na poziomie krajowym, regionalnym i globalnym.

Stan realizacji praw kulturalnych budzi jednak poważne zastrzeżenia, o czym świadczy poważna liczba ich naruszeń. Jakie działania można byłoby podjąć, by zmienić tę sytuację. Rozważając tę kwestię, Światowa Komisja Kul-

³⁶ Tekst w: *Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej*, MSZ, Warszawa 2001, s. 25.

tury i Rozwoju proponowała szeroką gamę działań: od sporządzenia zestawienia (listy) praw kulturalnych, przygotowania międzynarodowego kodeksu postępowania, powołania do życia instytucji ombudsmana dla tej kategorii praw, do utworzenia międzynarodowego trybunału, który mógłby rozpatrywać skargi poszczególnych osób i grup dotyczące pogwałcenia ich praw kulturalnych. Propozycje te mają raczej niewielkie szanse realizacji³⁷.

Z pewnością istotnym krokiem byłoby zawarcie umów międzynarodowych, które zmieniłyby w *hard law* deklaracje przyjęte przez Zgromadzenie Ogólne dotyczące praw mniejszości i ludów tubylczych z 1992 i 2007 roku. Ta metoda była zresztą stosowana w praktyce międzynarodowej wielokrotnie. Można zauważyć, że obecnie instrumenty powszechne mają charakter *soft law*, podczas gdy w europejskim systemie ochrony praw człowieka standardy dotyczące praw mniejszości mają charakter zobowiązań umownych, tak dwustronnych, jak i wielostronnych³⁸.

Dla implementacji praw kulturalnych nie bez znaczenia pozostają procedury kontrolne przewidziane w Międzynarodowym Pakcie Praw Ekonomicznych, Społecznych i Kulturalnych oraz funkcjonujące w ramach UNESCO. Jednak oparcie ich przede wszystkim na sprawozdaniach przedstawianych obecnie komitetom traktatowym, a także Radzie Praw Człowieka, w ramach powszechnego, okresowego przeglądu wymaga uzupełnienia ich o możliwość składania zawiadomień (petycji) przez jednostki o naruszeniu ich praw kulturalnych. Taką szansę daje protokół fakultatywny do Międzynarodowego Paktu Praw Ekonomicznych, Społecznych i Kulturalnych, który został jednoznacznie przyjęty przez Zgromadzenie Ogólne 10 grudnia 2008 roku³⁹. Przewiduje on kompetencję Komitetu Praw Ekonomicznych, Społecznych

³⁷ Idea powołania do życia trybunału dla praw kulturalnych i to z możliwością składania indywidualnych skarg ani pod koniec XX wieku, ani w drugim dziesięcioleciu XXI wieku nie była i nie jest propozycją mającą szanse realizacji. Znacznie istotniejsze jest określenie, czy objaśnienie zakresu normatywnego poszczególnych praw kulturalnych. Z tego względu na szczególne odnotowanie zasługują ogólne komentarze przyjęte przez Komitet Praw Ekonomicznych, Społecznych i Kulturalnych dotyczące: nr 13 z 1999 roku prawa do nauki (art. 13 Paktu), nr 17 z 2005 roku prawa każdego do korzystania z ochrony interesów moralnych i materialnych, wynikających z wszelkiej twórczości naukowej, literackiej lub artystycznej (art. 15c Paktu) oraz nr 21 z 2009 roku prawa każdego do udziału w życiu kulturalnym (art. 15a Paktu). Komentarze dają interpretację funkcjonalną poszczególnych praw, przyczyniając się w ten sposób pośrednio do poszerzenia listy praw kulturalnych.

³⁸ W sytuacji kiedy znaczna liczba umów międzynarodowych oraz deklaracji i rezolucji przyjętych przez ONZ, organizacje wyspecjalizowane, zwłaszcza UNESCO, a także organizacje regionalne wymieniają prawa kulturalne nie zawsze takie same i tak samo formułowane, postulat sporządzenia zestawienia wszystkich praw kulturalnych w jednym instrumencie normatywnym, innymi słowy skodyfikowania tej kategorii praw człowieka, jest zasadny. Taki instrument miałby istotne znaczenie dla ich implementacji, zrozumienia i nauczania. Niestety jest on trudny do zrealizowania.

³⁹ General Assembly Resolution A/RES/63/117.

i Kulturalnych do przyjmowania zawiadomień o naruszeniu jego postanowień⁴⁰. Protokół wszedł w życie 5 maja 2013 roku, gdy wymagana liczba 10 ratyfikacji została osiągnięta. Procedura składania zawiadomień o naruszania praw kulturalnych ustanowiona przez UNESCO i dająca możliwość przedstawiania skarg na naruszenie praw kulturalnych nie jest dobrze znana, w związku z czym jej wykorzystanie jest raczej ograniczone. Obecnie wysuwane są też propozycje, by dodać procedurę zawiadomień do Europejskiej Konwencji ramowej o ochronie mniejszości narodowych. Umacnianie i uznanie praw kulturalnych wymaga ich lepszej znajomości i zrozumienia, co można osiągnąć przede wszystkim poprzez szeroko rozumianą edukację, formalną i nieformalną, poprzez ich upowszechnienie przez środki masowego przekazu i wszystkich aktorów społeczności obywatelskiej.

⁴⁰ Zawiadomienia o naruszeniu praw kulturalnych mogą być składane do innych komitetów traktatowych, ale tylko w granicach ich kompetencji. Stosunkowo najszersza możliwość istnieje w przypadku Komitetu Praw Człowieka monitorującego przestrzeganie Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych, którego art. 27 stwarza taką możliwość.

Kulturowe uwarunkowania gettoizacji migrantów

Poszukiwanie definicji getta i gettoizacji

Termin „getto” coraz częściej pojawia się nie tylko w doniesieniach prasowych i reportażach z różnych stron świata, lecz także w literaturze naukowej. Do niedawna zwykliśmy jego znaczenie łączyć z drugą wojną światową i Holocaustem, rozumianym jako prześladowanie i zagłada Żydów, prawie nigdy z Porajmos, prześladowaniem i zagładą Cyganów.

Gettoizacja występowała w kontekście systemów totalitarnych i łączyła się z eksterminacją ludności zamieszkałej, częściej z konieczności niż z wyboru, w zamkniętych częściach miast, zwanych właśnie gettami¹. Współcześnie

¹ W sensie etymologicznym „getto” z języka włoskiego *getto* (dialekt wenecki), *geto* ‘huta’. W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych. Z almanachem*, Muza, Warszawa 1999, s. 191. W słowniku czytamy: „Pierwsze getto założono około 1500 roku na wyspie, na której znalazło się *il geto*, huta wenecka. Biorąc przykład z Wenecji, papież Paweł IV zarządził założenie pierwszego getta rzymskiego i pierwszego z edyktu papieskiego; założono je w 1556 roku na bagnistym terenie Zatybrza”. Słownik wyjaśnia, że w średniowieczu i w niektórych krajach okupowanych przez Niemcy hitlerowskie (1940–1945) – odrębna dzielnica żydowska w miastach; dzielnica miasta zamieszkała przeważnie przez jakąś mniejszość rasową (np. Murzynów, Chińczyków, Portorykańczyków w USA). Marika Pirveli i Zbigniew Rykiel podają, że termin *getto* wywodzi się z początków XIII wieku. W czasie czwartej krucjaty, gdy łacinnicy zdobyli Konstantynopol w 1204 roku, założyli obok miasta greckiego swe własne miasteczka (*borghetti*). *Borghetto* nazywano w skrócie *getto*. M. Pirveli, Z. Rykiel, *Getto a nowoczesność*, w: B. Jałowicki, W. Łukowski (red.), *Gettoizacja polskiej przestrzeni miejskiej*, Scholar, Warszawa 2007, s. 74–77.

Louis Wirth w monograficznej książce *The Getto* (wydanej po raz pierwszy przez Uniwersytet Chicagowski w 1928 roku, strona internetowa: www.yourdictionary.com/louis-wirth) pisze, że segregacja Żydów w wiekach średnich nie nastąpiła wskutek wydania kościelnego czy państwowego edyktu. Nie była, jak często mylnie się sądzi, arbitralnie kreowana przez władze jako zaplanowane oddzielenie się od obcych ludzi. Getto według Wirtha nie było produktem dzielenia, lecz raczej nieświadomionej krystalizacji potrzeb

terminu tego używa się także w znaczeniu przenośnym, odnosząc go do grupy społecznej żyjącej w odosobnieniu². W sensie socjologicznym gettoizacja oznaczać będzie proces tworzenia się gett, jako homogenicznych obszarów. Niektórzy badacze, jak na przykład Bohdan Jałowiecki, twierdzą, że getta powstają na skutek tworzenia fizycznych barier, odgradzania się jednych kategorii obywateli od innych³.

Jałowiecki dopatruje się szeregu negatywnych skutków gettoizacji. Najważniejszym z nich jest podział ludzi na „lepszycy” i „gorszyzy”. Podział ten wywołuje poczucie upośledzenia i frustracji i prowadzić może, co często się dzieje, do konfliktów społecznych, choć w rzeczywistości nie jest obiektywnym odzwierciedleniem rozwarstwienia społecznego⁴. Podobnie Zygmunt Bauman, pisze o „ludziach-odpadach”, czyli tych, którzy są dla społeczeństwa zbędni, nieprzydatni i na skutek tego trafiają do gett⁵.

Gettoizacja ma także pozytywne strony. Osoby żyjące wśród ludzi o tym samym statusie materialnym, należące do tej samej grupy etnicznej czy będące wyznawcami tej samej religii, czują się pewniej, bezpieczniej dzięki odgrózdzeniu się od potencjalnych czy urojonych zagrożeń ze strony Innych, Obcych, ludzi o odmiennej kondycji społeczno-kulturowej⁶. Anthony Giddens pisze o dobrowolnym wykluczeniu, jako „buncie elit”, które świadomie wyalienowują się z życia dotychczas swojej społeczności⁷.

Marek Szczepański i Weronika Słęczak-Tazbir definiują getto jako „obszar w przestrzeni miejskiej, odrębny od otoczenia, który możemy opisać i wyróżnić za pomocą specyficznych, jemu tylko przynależnych cech”. Według badaczy są to:

- wyraźne wyodrębnienie przestrzenne, niekoniecznie będące granicami fizycznymi, takimi jak płoty, mury czy bramy; mogą być to na przykład granice mentalne – ważne jest tu dostrzeżenie i mówienie o odmienności opisywanego obszaru w stosunku do jego otoczenia;
- względna homogeniczność statutowa mieszkańców danego obszaru;
- poczucie odrębności społecznej i świadomościowej, jakie mają ludzie zamieszkujący określony teren;

i praktyki zakorzeniania się w zwyczajach i spuściznę świecką i religijną samych Żydów, L. Wirth, *The Getto with a New introduction by Hasia R. Diner*, Transaction Publishers, Chcago 1998, s. 18. Wirth datuje pierwsze rzymskie getto na rok 1955, tamże, s. 19.

² Tamże.

³ B. Jałowiecki, *Fragmentacja i prywatyzacja przestrzeni*, w: B. Jałowiecki, W. Łukowski (red.), *Gettoizacja...*, s. 11–28.

⁴ Tamże, s. 11–28.

⁵ Z. Bauman, *Życie na przemiał*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005, s. 127.

⁶ M. Pirveli, Z. Rykiel, *Getto a nowoczesność...*, s. 73–86.

⁷ A. Giddens, *Trzecia droga. Odnowa socjaldemokracji*, tłum. H. Jankowska, Książka i Wiedza, Warszawa 1999, s. 92.

– odczuwanie enklawowości, czyli wyłączenia — zarówno przez mieszkańców obszaru, jak i obserwatorów zewnętrznych;

– niska przenikalność zachodząca pomiędzy wyłączonym obszarem getta a światem otaczającym; granica pomiędzy gettem a światem zewnętrznym może być niewidzialna, ale musi być szczelna – wyjście z getta udaje się praktycznie tylko nielicznym⁸.

Historycznie konotacja słowa getto ulegała ewolucji. Rozumienie przednowoczesne, kiedy pojawia się pojęcie getto, wiąże się z samoizolacją Żydów, którzy w swoich, jak dziś byśmy powiedzieli „małych ojczyznach”, czuli się bezpiecznie, także dlatego, że izolacja pozwalała im na kultywowanie własnej kultury. Ta ekskluzywność ustępuje jednak miejsca stygmatyzacji. Odizolowanie Żydów zostaje uprawomocnione dokumentami urzędowymi i jest ściśle przestrzegane przez urzędników, a w końcu stygmatyzowane przez pozostałą część społeczeństwa: gojów, chrześcijan. Żydzi objęci są zakazami i nakazami, a wyjście z getta wiąże się z naruszeniem podziałów stanowych i jest możliwe jedynie przez konwersję, to jest wraz z przyjęciem chrześcijaństwa. Konwertyci byli wykluczani ze społeczności żydowskiej, a jednocześnie nieufnie traktowani w nowej wspólnotie religijnej.

Nowoczesne pojmowanie getta wiąże się z podziałem klasowym, gdzie rolę wyznacznika podziału odgrywa status majątkowy. Izolatorem poszczególnych klas stały się normy kulturowe. Wyjątkiem od rozumienia podziałów opartych na kryterium ekonomicznym, były getta tworzone przez nazistów w czasie drugiej wojny światowej, gdzie wyróżnikiem, podobnie jak w epoce przednowoczesnej, był podział na etnostany⁹.

Współczesne getto może być gettem dobrobytu, gdy weźmiemy pod uwagę samowykluczenie się, dobrowolne wykluczenie się (zaimek zwrotny ma tu swoją moc) „posiadaczy dobrobytu”. Współczesne getto to także wykluczanie nieakceptowanych, niepożądanych Obcych. Oznacza izolację osób, całych zbiorowości czy wspólnot, które w sposób widoczny różnią się od reszty społeczeństwa. Może to być izolacja przestrzenna, zamykanie się tych Innych w konkretnych dzielnicach, czy sektorach miast lub zamykanie w takich dzielnicach, sektorach Innych z zamiarem odizolowania ich od „zdrowej” części społeczeństwa.

Innym rodzajem izolacji we współczesnym świecie jest izolacja społeczna. Wykluczenie tego rodzaju oparte jest na mentalności i czynnikach kulturowych. Wydaje się, że współcześnie mamy do czynienia z jednoczesnym występowaniem izolacji społecznej, której wcześniej czy później zaczyna towarzyszyć izolacja przestrzenna. Getta tego rodzaju tworzone są przez oby-

⁸ M.S. Szczepański, W. Ślęzak-Tazbir, *Między lękiem a podziwem: getta społeczne w starym regionie przemysłowym*, w: B. Jałowiecki, W. Łukowski (red.), *Gettoizacja...* s. 34–35.

⁹ M. Pirveli, Z. Rykiel, *Getto a nowoczesność...*, s. 77.

wateli jednego państwa dla współobywateli, co ma ogromne skutki dla spójności społecznej, a może mieć dla sprawnego funkcjonowania państwa. Getta przestrzenno-społeczne tworzone są dla Obcych i przez Obcych, tu rozumianych jako migranci, przybysze z zewnątrz.

Bauman, dzieląc getta na te „w starym stylu” i przednowoczesne, uważa, że tradycyjne getta raczej segregowały ludzi, porządkując w ten sposób przestrzeń społeczną, getta ponowoczesne zaś stały się wysypiskami, śmietnikami, gdzie lądują ludzie zbędni społecznie lub przynajmniej za takich uważani¹⁰. Amerykańskie getta są w swej istocie gettami w tradycyjnym stylu, gettami dla grup etnicznych składających się na wieloetniczne społeczeństwo Stanów Zjednoczonych. Getta europejskie są bardziej zróżnicowane. To już nie są miejscowi „ludzie-odpady”, lecz przybyli z zewnątrz imigranci, „odpady z importu”¹¹. Gettoizacja to forma dyskryminacji owych „odpadów”.

Najistotniejsze cechy i czynniki współczesnych migracji z kulturowego punktu widzenia

Nie w pełni uprawomocniona jest teza, że w modernizujących się społeczeństwach, gdzie jednym z priorytetowych celów jest postęp gospodarczy, liczą się ci, którzy przyczyniają się do realizacji tych celów, pozostali zaś zostają spychani na śmietnisko, do gett.

Fakt, że imigrantów zamyka się w gettach lub sami je tworzą. Przybyli jednak do Europy, tak jak przybywają na inne kontynenty i do różnych państw, często na zaproszenie¹², aby modernizacja i postęp następowały szybciej, niż byłoby to możliwe w oparciu jedynie na własnym potencjale siły roboczej państw zapraszających. Pojęcie *gastarbeiter*, czyli pracownik-gość, pojawiło się

¹⁰ Z. Bauman, *Życie...*, s. 128.

¹¹ Tamże, s. 129.

¹² Paweł Kaczmarczyk pisze, że pierwotnym czynnikiem napędzającym rozwój gospodarczy Europy Zachodniej był exodus ludności wiejskiej zapewniającej dopływ siły roboczej. P. Kaczmarczyk, *Migracje zarobkowe Polaków w dobie przemian*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2005, s. 152. Zob. na ten temat: I. Wallestein, *The Capitalism World Economy*, Cambridge University Press, Cambridge 1997. Wraz z wyczerpaniem się rodzimej siły roboczej rozpoczęto rekrutację cudzoziemskiej taniej siły roboczej. Paweł Kaczmarczyk (*Migracje...*), powołuje się na Roberta Rhoadesa (*Foreign labor and German industrial capitalism 1871–1978: the evolution of a migratory system*, „American Ethnologist” 1998, nr 5[3]), który analizuje przypadek Niemiec, aby pokazać, że niezależnie od okresu historycznego za werbunkiem siły roboczej stała ta sama przesłanka – dążenie do zapewnienia taniej siły roboczej (słowiańscy pracownicy jako *cheaper hands* u Webera), której można by się łatwo pozbyć. Po drugiej wojnie światowej kraje Europy Zachodniej korzystały z zasobów osób, które na skutek działań wojennych znalazły się poza krajem pochodzenia (*Migracje...*, s. 153), niedobór pracowników w Europie zaowocował dwustronnymi umowami między państwami Europy Zachodniej a państwami, głównie, choć nie tylko, basenu Morza Śródziemnego (tamże, s. 154).

już w 1944 roku, aby zastąpić określenie *fremdarbeiter*, czyli pracownik cudzoziemski, które kojarzyło się z pracą przymusową w okresie nazizmu.

Pracownik-gość był jednak Inny, przybywał nie tylko z innych państw, lecz może przede wszystkim z innego kręgu kulturowego. Wraz z procesem dekolonizacji i intensyfikującym się między innymi w jego wyniku procesem globalizacji dysproporcje rozwojowe doprowadziły do nasilenia się migracji międzynarodowych. Nastąpiła też zmiana struktury etniczno-rasowej masy migracyjnej. Od schyłku powojennego boomu migracyjnego, a także kryzysu naftowego lat siedemdziesiątych wśród migrantów zaczęli dominować Azjaci, Afrykańczycy i Latynosi¹³. W państwach przyjmujących ujawniły się dwie wewnętrznie sprzeczne tendencje¹⁴. Z jednej strony, coraz bardziej restrykcyjne polityki wobec presji migracyjnej, z drugiej jednak podejmowanie bardziej lub mniej jawnych działań na rzecz przyciągnięcia migrantów, bez których dalszy rozwój gospodarczy i utrzymanie wysokiego standardu cywilizacyjnego nie będzie możliwe. Na skutek zmiany składu etniczno-rasowego migrantów i szybko rosnącej ich liczby¹⁵ pojawił się problem integracji migrantów jako czynnika o pierwszorzędym znaczeniu dla zachowania wewnętrznej równowagi i „harmonii” społecznej¹⁶. Migracje przestały być problemem wewnętrznym państw. Umieźniedynarodowienie migracji stało się przyczynkiem do poszukiwania formuł dla skutecznego absorbowania migrantów, zarówno w poszczególnych państwach, jak i w skali międzynarodowej. Współczesne społeczności imigracyjne zakwestionowały tradycyjne formuły asymilacyjne. Stało się tak między innymi dlatego, że o ile w przeszłości strumienie migracyjne były niewielkie i pojedynczy imigranci łatwo byli asymilowani przez społeczności przyjmujące i sami, dla zapewnienia sobie dobrej pozycji społecznej „dawali

¹³ J.E. Zamojski, *Wprowadzenie: migracje po II wojnie światowej*, w: Pracownia Migracji Masowych IH PAN, *Migracje 1945–1995. Migracje i Społeczeństwo* 3, Neriton, Warszawa 1999, s. 13.

¹⁴ I. Wyciechowska, *Zasady i konsekwencje Porozumienia z Schengen*, w: S. Parzymies, R. Zięba (red.), *Instytucjonalizacja wielostronnej współpracy międzynarodowej w Europie*, Scholar, Warszawa 2004.

¹⁵ Liczba międzynarodowych migrantów z 82 milionów w roku 1970, przez 175 milionów w roku 2000 wzrosła do 200 milionów w roku 2005, wliczając tylko tych migrantów, którzy przebywają poza swoimi ojczystymi państwami więcej niż rok, i wliczając liczbę 9,2 miliona uchodźców. W roku 2013 liczba migrantów wzrosła do 232 milionów, co stanowi 3,2 procent światowej populacji, *Migration in an interconnected world: New directions for action. Raport of the Global Commission on International Migration*, październik 2005. Więcej o skali migracji międzynarodowych w: R. Kosłowski, *International Migration and the Globalization of Domestic Politics. A Conceptual Framework*, w: tenże (red.), *International Migration and the Globalization of Domestic Politics*, Routledge, New York 2005; I. Wyciechowska, *Globalizacja a migracje międzynarodowe*, w: E. Halizak (red.), *Stosunki międzynarodowe w XXI wieku*, Scholar, Warszawa 2006.

¹⁶ D.A. Coleman, *International Migration; Demographic and Socioeconomic Consequences in the United Kingdom and Europe*, „International Migration Review” 1994, nr 1, s. 155 i 157.

się” łatwo asymilować, o tyle wielkie, różnorodne, strumienie migracyjne nie zaakceptowały asymilacji jako dobrodziejstwa ze strony gospodarzy.

Pojawiły się próby nowych rozwiązań dla sposobów przyjmowania imigrantów. Dwie krańcowe to koncepcja multikulturalizmu i etnoseparatyzmu. W państwach przyjmujących zaczęły tworzyć się nowe mniejszości narodowe niemające nic wspólnego z europejskim pojmowaniem mniejszości narodowych, bo złożone z imigrantów¹⁷. Nowa sytuacja zaczęła stwarzać problemy ze wzajemną akceptacją. Powstał problem: My i Obcy. W sferze kulturowej zaznaczyły się nie nowe, ale występujące w zintensyfikowanej i zagęszczającej się formie takie zjawiska, jak przenikanie się kultur, synkretyzm kulturowy, interferencja kulturowa, a także „kanibalizm kulturowy” ze strony społeczeństwa przyjmującego. W następstwie masowości migracji ukształtowała się nowa kategoria społeczna: etnoklasa, czego następstwem stały się buntury przeciw marginalizacji społecznej i kulturowej, ksenofobiczne nacjonalizmy czy nacjonalizmy terrorystyczne¹⁸.

Imigracja ostatnich dekad, to nie imigracja „biała”, lecz „kolorowa”. Różna nie tylko kolorem skóry, lecz także, a może przede wszystkim społecznie i kulturowo. Sytuację utrudnia jeszcze to, iż wśród migrantów zwiększa się liczba nielegalnie migrujących. Wzrastają również nastroje ksenofobiczne.

W obliczu starzejących się społeczeństw państw wysoko rozwiniętych, przy jednoczesnym wysokim przyroście naturalnym w społeczeństwach państw słabo rozwiniętych, nękanych brakiem stabilności politycznej, konfliktami wewnętrznymi, korupcją, destabilizacją życia społecznego, migracja będzie się

¹⁷ Nie ma powszechnie uznawanej w stosunkach międzynarodowych definicji pojęcia „mniejszość narodowa”. Wynika to z tego, że w odróżnieniu od obywatelstwa jednoznacznie określanego przez prawo, narodowość jest stanem świadomości każdego człowieka i wynikającym z tego stanu poczuciem przynależności narodowej. Polska Ustawa o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym z 2005 roku definiuje pojęcie mniejszość narodowa w następujący sposób:

„Mniejszością narodową, [...] jest grupa obywateli polskich, która spełnia łącznie następujące warunki:

- 1) jest mniej liczebna od pozostałej części ludności Rzeczypospolitej Polskiej;
- 2) w sposób istotny odróżnia się od pozostałych obywateli językiem, kulturą lub tradycją;
- 3) dąży do zachowania swojego języka, kultury lub tradycji;
- 4) ma świadomość własnej, historycznej wspólnoty narodowej i jest ukierunkowana na jej wyrażanie i ochronę;
- 5) jej przodkowie zamieszkiwali obecne terytorium Rzeczypospolitej Polskiej od co najmniej 100 lat;
- 6) utożsamia się z narodem zorganizowanym we własnym państwie (w odróżnieniu od mniejszości etnicznej, która nie ma odniesienia do zewnętrznej państwowości)”.

Konwencja Ramowa o ochronie mniejszości narodowych, sporządzona w Strasburgu dnia 1 lutego 1995 r. (DzU z 2002 roku) Jest to jedyny dokument prawnomiędzynarodowy, dotyczący mniejszości narodowych. Nie zawiera definicji mniejszości narodowych.

¹⁸ J.E. Zamojski, *Wprowadzenie...*, s. 13.

nasilać. Społeczeństwa bogate, aby utrzymać poziom cywilizacyjnego rozwoju będą w coraz większej mierze zdane na młodych migrantów. Rodzą się pytania o to, jaką zastosować metodę przyjmowania migrantów pochodzących z różnych kręgów cywilizacyjnych, aby zapobiec konfliktom społecznym?

Metoda multikulturalizmu nie powiodła się. Czy jedyną możliwą do zastosowania formą „współżycia” społeczeństw przyjmujących imigrantów jest etnoseparatyzm?

Nowy rasizm, czyli rasizm kulturowy

Pojęciem rasizmu kulturowego posługuje się Giddens, nazywając tę formę rasizmu „nowym rasizmem” dla odróżnienia od „starego rasizmu”¹⁹. Do mniej więcej połowy XIX wieku ideologia rasizmu opierała się na argumentach biblijnych. Europejczycy jako chrześcijanie uważali się za lepszych (rasizm religijny)²⁰. W latach 1850–1959²¹ dominowała teoria rasisowska, oparta na argumentach biologicznych, wywodzących się z nauk przyrodniczych²², której nie zastąpił, lecz którą zdominował rasizm kulturowy. Znaczącą przyczyną odchodzenia od koncepcji rasizmu biologicznego było potępienie nazizmu, co było niemal równoznaczne z potępieniem wszelkich koncepcji o biologicznej dominacji i niższości. Rasizm oparty na koncepcji ras jest „najwyższą” formą uprzedzeń związanych ze społecznie znaczącymi różnicami cech fizycznych. Z uprzedzeń rodzą się stereotypy, czyli często niezmiennie charakterystyki grup społecznych. Uprzedzenia dotyczą postaw i opinii, ale mogą, i często tak się dzieje, prowadzić do określonych zachowań wobec danej grupy społecznej, a to

¹⁹ A. Giddens, *Socjologia*, tłum. A. Szulżycka, WN PWN, Warszawa 2008, s. 274–277.

²⁰ J. Blaut, *Teoria rasizmu kulturowego*, „Antipode: A Radical Journal of Geography” 1992, nr 23, s. 289–299, cyt. za: „Lewą Nogą” 2003, nr 15, s. 138–152.

²¹ Połowa XIX wieku to okres wzmożonej ekspansji kolonializmu, ale także badań naukowych nad rasą ludzką. Karol Darwin w roku 1859 opublikował pracę o znamienym tytule: *O powstawaniu gatunków drogą naturalnego doboru, czyli o utrzymywaniu się doskonalszych ras istot organicznych w walce o byt*, a w 1871 pracę *O pochodzeniu człowieka*, gdzie przedstawia wytypowanie pierwotnej ludności jako naturalny element procesu ewolucji (wyd. polskie, *Dzieła wybrane*, t. IV, Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne, Warszawa 1959, rozdział V i VI, s. 154–207): „wydaje się niemal pewne, że kiedyś w przyszłości, zresztą niedalekiej, bo mierzzonej stuleciami, cywilizowane rasy ludzkie wytypują rasy dzikie, by zająć ich miejsce w świecie”; rok 1960 zapoczątkował wielki proces dekolonizacji, siedemnaście kolonii afrykańskich zostało zdekolonizowanych, *Deklaracja NZ w sprawie przyznania niepodległości krajom i ludom kolonialnym* z roku 1960; *Międzynarodowa Konwencja w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji rasowej* otwarta do podpisu w Nowym Jorku 7 marca 1966 roku, DzU z dnia 6 września 1969 roku.

²² K. Darwin, *O pochodzeniu...*; także u Herberta Spencera, który w drugiej połowie XIX wieku udowodnił, że rzeczywistość społeczna wywodzi się z przyrodniczej, w: W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, WN PWN, Warszawa 2004, t. 3, s. 72–79.

oznaczać może dyskryminację tej grupy²³. „Nowy rasizm” polega na zastąpieniu argumentów biologicznych argumentami kulturowymi. „Różnice między ludźmi legitymizujące fakt dyskryminacji to różnice pod względem cech nabytych kultury”²⁴. James Blaut pisze, że rasizm kulturowy zastąpił rasową kategorię „biały” kategorią kulturową „Europejczyk”²⁵. Źródłem koncepcji rasizmu kulturowego Blaut upatruje w teorii modernizacji, która wykazywała, że nie-Europejczycy są zacofani, ale nie ze względu na kolor skóry, lecz z powodu kultury. Udowodniano, że jest to związane z historią, która powodowała wolniejszą ewolucję kulturową i wynikające z niej zacofanie w dziedzinie gospodarczej. Dla „modernistów” przezwyciężenie tego zacofania mogło odbywać się wyłącznie poprzez naśladowanie rozwoju i ewolucji kultury Europejczyków²⁶. Blaut rozumie rasizm kulturowy jako teorię, która ma dostarczyć dowodów na wyższość kulturową Europejczyków bez odwoływania się do argumentów religijnych czy biologicznych. Wyższość kulturowa w tym rozumowaniu zasada się na tym, że wszelkie innowacje cywilizacyjne, będące źródłem postępu, pojawiły się w Europie, skąd dopiero zostały przeniesione, najczęściej przez samych Europejczyków, na społeczności żyjące na innych kontynentach²⁷. Giddens, podobnie jak Blaut, wywodzi rozumienie rasizmu kulturowego z dyskryminacji grup, opartej nie na argumentach biologicznych, lecz kulturowych, jednak ten rodzaj rasizmu odnosi do mniejszości w danym społeczeństwie, a „hierarchie wyższości i niższości są konstruowane zgodnie z wartościami większości”²⁸. Według niego „grupy, które nie przynależą do większości, są marginalizowane, a nawet szkalowane za to, że nie poddają się asymilacji”²⁹.

Do rasizmu kulturowego odnosi się też dyfuzja kulturowa, rozumiana tu jako proces przenikania elementów między co najmniej dwiema *kulturami*, lub wewnątrz kulturowo zróżnicowanego *społeczeństwa*, poprzez kontakty członków kultury dawców i kultury odbiorców³⁰. Dyfuzja kulturowa może przybierać kształt kulturowej konfrontacji, podczas której kultury „wystawiają” własne elementy na dyfuzję, zapożyczania selektywnego przez kulturę odbiorców wystawionych elementów czy integrowania elementów z własnym systemem kulturowym. Przy czym, gdy rozpatrujemy dyfuzję kulturową w kontekście teorii rasizmu kulturowego, ważna staje się konotacja, kto reprezentuje kulturę dawców, a kto kulturę odbiorców. Zgodnie z rasizmem kulturowym kultura dawców wywodzi się z tradycyjnego centrum świata, to jest z Europy, zaś

²³ A. Giddens, *Socjologia...*, s. 72–73.

²⁴ J. Blaut, *Teoria...*

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże. Blaut przywołuje prace Maksa Webera, Talcotta Parsonsa, Davida McClellanda.

²⁷ Tamże.

²⁸ A. Giddens, *Socjologia...*, s. 275.

²⁹ Tamże.

³⁰ E. Nowicka, „Dyfuzja kulturowa”, w: *Encyklopedia socjologii*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, t. 1, s. 154.

kultura odbiorców jest *a priori* kulturą peryferii³¹. Postęp może się dokonywać jedynie przez przenoszenie innowacji z centrum do peryferii, a to właśnie Europejczycy, w każdym momencie historii, wyprzedzali mieszkańców peryferii we wszystkich osiągnięciach cywilizacyjnych.

Współcześnie najczęstszą formą rasizmu wydaje się rasizm kulturowy. Społeczności wzajem się dyskryminują, podkreślając silne związki ze swoją kulturą i przynależność do swojej etnogrupy. Takie postawy przekładają się na dychotomię Swój–Obcy³², co prowadzi do hermetyczności, zasklepiania się grup w swojej kulturze i zamykania się na wpływy z zewnątrz, co z kolei powoduje separację i powstawanie gett etnicznych, postrzeganych przez dominującą większość jako enklawy zacofania kulturowego, które należy oświecić, wpajając własne wzorce, lub izolować.

Jednym z możliwych skutków migracji w jej kulturowym wymiarze jest wzbudzenie wśród społeczności przyjmującej postaw rasistowskich, co w nasilonej formie ma ostatnio miejsce. Można wyróżnić trzy typy rasizmu kulturowego prowadzące do wyizolowania lub likwidacji Obcego. Klasyczny rasizm, który definiuje osobę nie w pełni zasługującą na miano człowieka i z tego powodu skazaną na zajmowanie jak najniższych miejsc w stratyfikacji społecznej. Rasizm nieegalitarny traktuje Innego jako Obcego, jako wroga zasługującego na izolację, wydalenie lub unicestwienie. Trzeci typ, rasizm różnicujący, podkreśla nieprzekraczalne granice w kulturowej odmienności³³. Rasizm w polityce homogeniczności wyraża się brakiem uznania dla odmienności imigrantów oraz zdecydowanym zachęcaniem ich do odrzucenia kultury pochodzenia i przyjęcia kultury kraju goszczącego³⁴.

³¹ O systemie-świecie podzielonym na centrum i peryferie, choć głównie w kontekście gospodarczym i politycznym, pisze Immanuel Wallerstein, *World-Systems Analysis: An Introduction*, Duke University Press, Durham, N.C. 2004, wyd. polskie: *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2007, s. 41–64. Wallerstein zauważa, że gospodarka-świat obejmuje wiele kultur i grup – wyznających wiele religii, mówiących wieloma językami, różniących się od siebie wzorami życia codziennego. Zakłada jednak, że możliwe jest wykształcenie wspólnych wzorców kulturowych, co określa jako geokulturę (s. 41). W definicji geokultury na s. 132 zauważa, „że geokultura nie powstaje automatycznie, wraz z początkiem nowego systemu-świata, ale raczej musi zostać stworzona”.

³² O „Innym”, „Swoim-Obcym” zob. w: R. Kapuściński, *Inny w globalnej wiosce*, „Znak” 2004, nr 1; tenże, *Ten Inny*, Znak, Kraków 2013; Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1994; E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, WN PWN, Warszawa 2012; H. Gruchlik, *Inność a obcość w kontekście filozoficznym*, „Anthropos” 2007, nr 8–9; Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, tłum. J. Bauman, WN PWN, Warszawa 1995; J. Tischner, *Inny*, „Znak” 2004, nr 584; S. Górzna, „Inny” w filozofii Emanuela Levinasa, „Słupskie Studia Filozoficzne” 2012, nr 11.

³³ M. Wieviorka, *Rasism in Europe: unity and diversity*, w: A. Rattansi, S. Westwood (red.) *Rasism, modernity and identity: on the western front*, Polity Press, Cambridge, UK 1994, s. 182–183.

³⁴ D. Niedźwiedzki, *Migracje i tożsamość. Od teorii do analizy przypadku*, Nomos, Kraków 2010, s. 123.

W przypadku migrantów obok albo zamiast wykluczenia może występować „przestrzenne rozchodzenie się lub przenoszenie się elementów kultury (cech, instytucji, wzorów, wątków, tematów, obyczajów) w drodze zapożyczenia”³⁵. Następuje ono na skutek interakcji bezpośredniej, gdy komunikują się wzajem przedstawiciele społeczności tubylczej, gospodarze z przedstawicielami przybyszów, gośćmi. Najczęściej jednak nie mamy do czynienia z jednowymiarowymi reakcjami. Możemy mówić raczej o jednoczesnym występowaniu różnych reakcji. Zarówno takich, których wynikiem jest izolacja przybyszów i ich samoizolacja, jak i takich, których następstwem jest przenikanie wzorców kulturowych. Na przykład, najbardziej widoczne, w zwyczajach gastronomicznych.

Wśród społeczeństw przyjmujących migrantów wielokulturowość stała się najpopularniejszą – przynajmniej w sensie werbalnym jako koncepcja współistnienia – modelem wzajemnych oddziaływań kulturowych migrantów i tubylców. Model wielokulturowości nie sprawdził się jednak w Europie, ponosząc klęskę w Holandii, w Niemczech, ale także we Francji i Wielkiej Brytanii. W dobie coraz większych przepływów migracyjnych, dyfuzja kulturowa, która mogła służyć wielokulturowości, nie powiodła się³⁶.

Sposoby kulturowego przyjmowania migrantów

Dariusz Niedźwiedzki twierdzi, że dyfuzja kulturowa prowadzi do pluralizmu kulturowego zarówno w społeczeństwie przyjmującym, jak i wśród społeczeństw, z których pochodzą migranci i którym przekazują nowe zwyczaje, obyczaje, tradycje i nawyki³⁷. Zgadza się jednak, że jest to zdeterminowane cechami danej społeczności, czy jest ona grupą otwartą, czy zamkniętą wobec wpływów zewnętrznych³⁸. Kazimierz Krzysztofek stwierdza, że realizacja liberalnej zasady „żyj i pozwól żyć”, czyli pluralizm etniczny, zapewnia znaczny zakres swobód, ale na ogół nie promuje integracji społecznej³⁹. Pluralizm kulturowy jest elementem współtworzącym pluralizm etniczny i tak jak pluralizm etniczny częściej niż do integracji społecznej prowadzi do wyłącze-

³⁵ E. Nowicka, *Świat człowieka – świat kultury. Systematyczny wykład antropologii kulturowej*, WN PWN, Warszawa 2004, s. 105.

³⁶ „Dystans oddzielający tradycyjnych muzułmanów jest ogromny. Pewne wyobrażenie o ich świecie daje pochodząca z Somalii Yasmine Allas: „Spotkałam ludzi mieszkających tu od wielu lat, ale praktycznie nie mających pojęcia o tym, czym jest Holandia, ludzi otoczonych wyłącznie przez własną kulturę i wyznawców tej samej wiary, dzieci, które urodziły się i wychowały tutaj, w tym kraju, lecz nigdy nie miały kontaktów z dziećmi holenderskimi”, w: P. Scheffer, *Druga ojczyzna. Imigranci w społeczeństwie otwartym*, tłum. E. Jusewicz-Kalter, Czarne, Wołowiec 2010, s. 465.

³⁷ D. Niedźwiedzki, *Migracje i tożsamość...*, s. 116.

³⁸ Tamże.

³⁹ K. Krzysztofek, *Pogranicza i multikulturalizm w rozszerzonej Unii*, „Studia Europejskie” 2003, nr 1, s. 81.

nia ze społeczeństwa przyjmującego i zamyka migrantów w gettach. Pluralizm kulturowy mógłby być częścią strategii wielokulturowości, ale jak wykazała praktyka prowadzi raczej do konfliktów. Krzysztofek wymienia różne sposoby zarządzania wielokulturowością⁴⁰. Najbardziej drastyczny to fizyczna likwidacja mniejszości, czyli zlikwidowanie grupy, która aspiruje do zajęcia tego samego terytorium, łącznie z dominacją kulturową. Tego typu działania mają bardzo często znamiona ludobójstwa, czego byliśmy świadkami w drugiej połowie XX wieku na Bałkanach. Przy czym tam „wojna” kulturowa nie zakończyła się i trwa, mimo zakończenia konfliktu zbrojnego⁴¹. Kolejny sposób to czystki etniczne, nieodbiegające w skutkach od likwidacji mniejszości, będące równie radykalnym sposobem pozbycia się konkurencji kulturowej. Pokojowym sposobem rozwiązywania kwestii zróżnicowania kulturowego jest asymilacja, choć i ona może prowadzić do konfliktów społecznych. Asymilacja kulturowa to proces odłączania się jednostki, czy całych zbiorowości, co występuje zdecydowanie rzadziej, od swojego zaplecza kulturowego, od swojej grupy identyfikacyjnej i akceptacji, przyjmowania wzorców kulturowych i społecznych innej grupy. Świadome użycie asymilacji jako sposobu zarządzania wielokulturowym społeczeństwem jest przymusową integracją mniejszości z zastosowaniem odebrania praw do kultywowania własnej tożsamości, łącznie z językiem czy nawet prawem do dotychczasowych nazwisk. Proces asymilacji może się odbywać w trzech fazach: poprzez akulturację, to jest przyjęcie przez migrantów, stanowiących mniejszość w społeczeństwie przyjmującym, wzorów zachowań społeczności gospodarzy, stanowiących grupę dominującą; poprzez asymilację strukturalną, czyli przenikanie migrantów do grup i instytucji społeczeństwa gospodarzy oraz asymilację identyfikacyjną, utwierdzającą poczucie przynależności migrantów jedynie do społeczności gospodarzy. Polityka asymilacji jest normą w wieloetnicznych i wielokulturowych państwach niedemokratycznych, choć prowadzą ją także niektóre państwa obywatelskie wobec mniejszości (na przykład Turcja wobec Kurdów) czy wobec migrantów (Francja). Można pokusić się o tezę, że polityka asymilacji jest tym mniej skuteczna, im więcej migrantów przybywa lub im większe grupy o tej samej tożsamości kulturowej przybywają, zwłaszcza w krótkim przedziale czasowym, do danego państwa. Kolejny sposób na zarządzanie wielokulturowym społeczeństwem, to wspomniany już pluralizm kulturowy. Etniczna różnorodność, będąca następstwem procesów migracyjnych, wpływa na społeczeństwa w trojaki sposób. Warunkuje jego udział w polityce, konstytuuje tożsamość narodową i ujawnia pluralizm kulturowy⁴². Stephen Castles i Mark J. Miller piszą, że

⁴⁰ Tamże, s. 79–81.

⁴¹ D. Ugresić, *Kultura kłamstwa (eseje antypolityczne)*, tłum. D.J. Cirlic, Czarne, Wołowiec 2006.

⁴² S. Castles, M.J. Miller, *Migracje we współczesnym świecie*, tłum. Gąsior-Niemiec, WN PWN, Warszawa 2011, s. 375.

formowanie się na skutek migracji społeczeństw wieloetnicznych potencjalnie destabilizujespołeczeństwa⁴³. Aby temu zapobiec lub przynajmniej zmniejszyć negatywne skutki tego procesu, należy rozszerzyć możliwości uczestnictwa politycznego migrantów oraz porzucić politykę asymilacyjną, pozwalając na utwierdzenie tożsamości etnicznej i kulturowej, przy jednoczesnym rozpoczęciu zmian w formie i treści obywatelstwa. Pluralizm kulturowy staje się koniecznością, zwłaszcza gdy przyjrzymy się procesom zmierzającym do marginalizacji i wykluczenia wielu wspólnot kulturowych. Dla zachowania spokoju społecznego przy dynamicznie rosnącej liczbie migrantów koniecznością staje się eliminowanie rasizmu i dyskryminacji na rzecz zdefiniowania i urzeczywistniania pluralizmu kulturowego. W wielu społeczeństwach oznacza to rezygnację ze świadomości konieczności dominacji kulturowej i narzucania jej mniejszościom etnicznym i kulturowym. Najdalej idącym rozwiązaniem problemów zróżnicowania kulturowego współczesnych społeczeństw jest integracja obywatelska z uwzględnieniem poszanowania odmienności czy – jak chce Krzysztofek – „prawa do różnicy”⁴⁴. Chodzi o to, aby zrównanie obywatelskie, które jest naczelnym dążeniem społeczności międzynarodowej, nie upodobiało ludzi pod względem kulturowym. Krzysztofek wyraża wątpliwość, czy dzisiejsze społeczeństwa są na tyle dojrzałe, aby umieć wprowadzić w życie atrakcyjnie brzmiący postulat „integrować obywatelsko, ale nie unifikować kulturowo”⁴⁵. Czy jednak o dojrzałość społeczeństw tu chodzi? Jeżeli w dojrzałości widzimy skłonność do akceptacji powyższego postulatu, to tak. Problem ten jednak jest bardziej skomplikowany. Współczesne społeczeństwa, stając wobec procesów globalizacji, a z nią standaryzacji i unifikacji, poddane nieuchronnym procesom integracji gospodarczej i politycznej, borykają się z problemem własnej tożsamości, w tym tożsamości kulturowej.

Poszukiwanie tożsamości i trybalizm⁴⁶ przeszkodą w integracji obywatelskiej z „prawem do różnicy”

Wraz z intensyfikacją procesów globalizacyjnych i ich pośrednich i bezpośrednich następstw, w społeczeństwach, dotąd w miarę zwartych, pojawiają się i pogłębiają podziały na tle wyboru dalszej drogi rozwoju społecznego i identyfikacji. Świadczy o tym chociażby odradzanie się ruchów nacjonalis-

⁴³ Tamże.

⁴⁴ K. Krzysztofek, *Pogranicza...*, s. 81.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Trybalizm (łac. *tribus*, „plemień”) oznacza tendencję do utrzymywania się podziałów i odrębności grup przednarodowych, plemiennych, etnicznych, opierających się na zasadzie „genetycznej” lojalności, która ułatwia „przetrwanie plemiennie”. Trybalizm ujawnia się szczególnie wyraźnie na przykład w zachowaniu grupy etnicznej odczuwającej izolację lub znajdującej się we wrogim otoczeniu.

tycznych⁴⁷. Do odrodzenia nacjonalizmów dochodzi w momencie podważenia tradycji. Tradycja rozplywa się w ponowoczesności⁴⁸. Rosnąca fala migracji pogłębia frustrację, szczególnie tej części społeczeństwa, która czuje się marginalizowana i wykluczona zawodowo i społecznie. Problemem pierwszorzędym nie tylko w Europie, lecz na wszystkich kontynentach, we wszystkich regionach świata staje się problem tożsamości narodowej, szerzej, problem bycia narodem z podmiotowością polityczną.

Są na świecie dwieście dwa państwa, określone terytorialnie i uznawane na arenie międzynarodowej, które zaludnia około dwóch tysięcy narodów. Wynika z tego, że większość narodów to mniejszości, nie zawsze posiadające status mniejszości narodowych, diaspory, narody lub ich części wędrujące w poszukiwaniu swojego miejsca na ziemi⁴⁹. Jeremy Rifkin pisze, że diaspory kulturowe naruszają tradycyjne stosunki między społeczeństwem, własnością i terytorium. Te trzy elementy nie są już, jak to było dotychczas, nierozłączne, a kultury istnieją w wielu obszarach, w sensie zarówno wirtualnym, jak i rzeczywistym⁵⁰. Kultury te tworzą sieć powiązań, dzięki czemu diaspory kulturowe są narzędziem, które pozwala narodowi zachować poczucie tożsamości i jednocześnie znaleźć sobie miejsce w zglobalizowanym świecie⁵¹. Najważniejsze pytanie, jakie zadaje Rifkin w kontekście możliwości integracji oby-

⁴⁷ G. Friedman, *Nacjonalizm wraca do Europy*, www.rp.pl; www.stratfor.com (dostęp: 28.11.2012); W. Konarski, *Autonomia czy secesja? Ruchy regionalistyczne jako forma nacjonalizmu we współczesnej Europie i ich możliwy wpływ na ideę zjednoczonej Europy*, na stronie www.lorcan.konarski.fm.interia.pl.

⁴⁸ Z. Bauman, *Ponowoczesne wzory osobowe*, „Studia Socjologiczne” 1993, nr 2(129), s. 7–31; tenże, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000, s. 383: „Ponowoczesna polityka skierowana na ukształtowanie zdolnej do życia wspólnoty kierować się powinna trójjedynym hasłem Wolności, Zróżnicowania [wyróżnienie – I.W.] i Solidarności; w tej formule trójjedyną solidarność jest nieodzownym uzupełnieniem i warunkiem niezbędnym wolności i zróżnicowania [...] bez solidarności wolność nie może czuć się bezpiecznie, zaś zróżnicowania i „polityka tożsamościowa”, do jakiej z natury rzeczy skłaniają, kończy się na ogół [...] interioryzacją ucisku”. *Nowoczesność, ponowoczesność i globalizacja, wykład na stronie* www.zsnio_uj.republika.pl: „Koncepcje społeczeństwa ponowoczesnego (m.in. Fukuyama, Bauman) wskazują na zasadniczą zmianę w stosunku do społeczeństwa nowoczesnego; 2 odmiany: (A) Przyszłość jako przezwyciężenie przeszłości i jej napięcie, zakończenie długiej epoki walk i konfliktów; zwycięstwo demokracji w skali światowej, koniec wieku ideologii (Francis Fukuyama); (B) Pojawienie się zupełnie nowej jakości społecznej (Zygmunt Bauman). Cechy charakterystyczne: konsumpcja; informacja; koczowniczy tryb życia; kultura masowa i rola mass mediów; władza utajona, rozproszona, uwodząca; brak jednolitego kanonu kultury – nieusuwalny pluralizm kultur, gustów; kryzys tożsamości i tradycyjnych autorytetów oraz grup odniesienia: klas, społeczności lokalnych, państw narodowych, Kościoła; utrata statusu całości, raczej cechy agregatu”.

⁴⁹ R. Cohen, *Global Diasporas: an introduction*, UCL Press & Seattle University of Washington Press, London 1997, s. ix–x.

⁵⁰ J. Rifkin, *Amerykańskie marzenie. Jak europejska wizja przyszłości zaćmiewa american dream*, Wydawnictwo NADIR, Warszawa 2005, s. 317–318.

⁵¹ Tamże, s. 318.

watelskiej, brzmi: co się stanie, gdy w epoce globalnych przemieszczeń siły roboczej, jeśli do każdego nowego miejsca pobytu, które tak łatwo osiągnąć dzięki dostępności środków transportu, migranci zabiorą ze sobą tożsamość kulturową i będą jednocześnie „tu” i „tam”. „Europa składająca się z kulturowych diaspor, tkwiących korzeniami we wszystkich zakątkach świata, stanie się w rezultacie globalnym placem publicznym”⁵². Stąd coraz bardziej problematyczne staje się przysięganie wierności nowej ojczyźnie przy zachowaniu wierności starej. Czy wobec tego społeczeństwa europejskie mogą się czuć bezpieczne, gdy ludzie, co oczywiste, przemieszczają się ze swoją kulturą i wartościami, w tym religijnymi, a więc pozostają w najważniejszym, tożsamościowym związku ze swoją dotychczasową ojczyzną?

W skomplikowanym świecie ponowoczesności stawanie się enklawą kulturową w społeczeństwie przyjmującym lub rozbijanym kulturowo przez diasporę, jak to odczuwają społeczeństwa przyjmujące, stwarza obopólne zagrożenia, a przynajmniej subiektywne poczucie zagrożenia. Poczucie utraty tożsamości narodowej, w tym kulturowej, popycha społeczeństwa do powrotu do małych wspólnot, opartych na twardych podstawach jednorodności. W społeczeństwach prymitywnych zwykliśmy mówić o powrocie do trybalizmu. Jest on widoczny w wielu państwach, szczególnie kontynentu afrykańskiego, gdzie nie wykształciły się jeszcze narody, a państwo było/jest postrzegane jako zbędna struktura. Trybalizm można także postrzegać jako „poszukiwanie tożsamości” poprzez przyłączanie się do określonych grup, może być też samowylęczeniem się z danej społeczności jako wynik narastania podziałów na skutek dywersyfikacji postaw społecznych, spowodowanej czynnikami socjalnymi, ale także stanowi efekt powrotu do „korzeni” przez odradzanie się wcześniejszych podziałów „plemiennych”. W społeczeństwach dążenie do czystości etnicznej, łączonej z podmiotowością polityczną jest coraz wyraźniejsze. Baskowie i Katalończycy w Hiszpanii, Szkoci w Wielkiej Brytanii, Flamandowie w Belgii, Korsykanie we Francji, ale także Bretończycy we Francji czy Ślązacy w Polsce, nie mówiąc już o narodach zamieszkałych na rozległych terytoriach państw należących do Wspólnoty Niepodległych Państw (Rosjanie i Ukraińcy z Nadniestrza i Gagauzi w Mołdawii, Rosjanie i Tatarzy krymscy na Krymie na Ukrainie, Czecheny w Rosji, Ormianie z Górnego Karabachu w Azerbejdżanie), czy Abchazowie i Osetyńcy w Gruzji – to tylko nieliczne przykłady narodów, które rozpoczęły proces realizacji samostanowienia, doprowadzenia do samodecydowania o sobie, dążenia do autonomii politycznej, sięgający jeszcze ery nowoczesnej, ale zyskujący na sile w ponowoczesności. W dążeniu tym niepoślednią rolę odgrywają uwarunkowania kulturowe⁵³.

⁵² Tamże, s. 319.

⁵³ W. Lizak, *Kulturowe uwarunkowania konfliktów*, w: G. Michałowska, H. Schreiber (red.), *Kultura w stosunkach międzynarodowych*, t. 1: *Zwrot kulturowy*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2013, s.159–177.

Trybalizm w Afryce czy dezintegracja terytorialna na Kaukazie powodują dekompozycję struktur państwowych, której następstwem jest destabilizacja polityczna, a często konflikty zbrojne i wojny domowe. W takich warunkach brak poczucia bezpieczeństwa i rzeczywistego bezpieczeństwa grup i jednostek skutkuje ucieczką z terenów objętych konfliktami, niestabilnych politycznie i gospodarczo. Migracja ta obiektywnie nie sprzyja autonomicznym dążeniom narodów Europy. Stwarza kolejne problemy natury zarówno gospodarczej, jak i kulturowej. Kryzysy gospodarcze pogłębiają dodatkowo niechęć do migrantów, odmiennosc kulturowa zaś wywołuje nie tylko niechęć, lecz wręcz wrogość i zachowania agresywne, szczególnie tych grup społeczeństwa przyjmującego, które czują się lub faktycznie są marginalizowane we własnym społeczeństwie.

Jednocześnie dostrzec trzeba zgoła odmienny wpływ, jaki na społeczeństwa przyjmujące wywierają przybyli z Innego świata migranci. Ich Inność konsoliduje społeczeństwa przyjmujące w poszukiwaniu tożsamości i wręcz przyczynia się do podgrzewania nastrojów nacjonalistycznych, a także ich utwierdzania.

W Stanach Zjednoczonych nie było europejskich problemów z imigracją. Imigranci szybko dostosowywali się do tamtejszej kultury i dążyli do tego, aby jak najszybciej stać się Amerykanami i jako tacy być postrzegani⁵⁴. Imigranci w Europie nie dążą do asymilacji, wręcz przeciwnie, starają się zachowywać swoją kulturę z bagażem wartości, norm postępowania, tradycji, obyczajów i zachowań i *last but not least*, religii. W ten sposób powstały i nadal powstają diaspory, które dbają o zachowanie i odtwarzanie wzorców kulturowych wyniesionych z ojczyzny i dzięki temu kultywują lojalność czy poczucie lojalności wobec macierzystego kraju. Takie postawy, szczególnie w dobie coraz większego rozwarstwienia społecznego i narastających dysproporcji majątkowych w państwach europejskich, wpływają na ksenofobiczne myślenie i działania coraz większych grup społecznych. W takich warunkach trudno jest nie tylko o działania na rzecz integracji migrantów z uwzględnieniem różnic kulturowych, lecz nawet o programy, które wyznaczyłyby kierunek takich działań.

Spychanie migrantów do gett mentalnych i rzeczywistych

Do zaostrzenia relacji między społeczeństwami przyjmującymi a migrantami przyczynił się splot wydarzeń. Atak na World Trade Center 11 września 2001 roku zwielokrotnił nie tylko niechęć, lecz także wrogość wobec migrantów wyznających islam, głównie pochodzenia arabskiego. Ogłoszenie wojny z terroryzmem i wkroczenie wojsk amerykańskich najpierw do Afganistanu, a następnie, bez zgody Rady Bezpieczeństwa ONZ, do Iraku spotęgowało wrogość muzułmanów do świata niemuzułmańskiego i nie miało

⁵⁴ J. Rifkin, *Amerykańskie...*, s. 311.

znaczenia to, że oni sami, prawie dobrowolnie przybyli do społeczeństw Innych kulturowo, a więc i religijnie. W ciągu dwustu lat nowoczesnej historii, jak pisze Bauman, uchodźcy dobrowolni i przymusowi emigranci byli traktowani jako problem kraju ich goszczącego. Bardziej lub mniej niechętnie akceptowano pobyt Obcego na terytorium danego państwa i przyjmowano kolejnych migrantów z innych państw narodowych⁵⁵. Na przestrzeni tych lat sposób przyjmowania migrantów prawie nie uległ zmianie. Albo fizycznie – tak czyniły pierwotne plemiona – „pożerano obcych”⁵⁶, czyli w sensie dosłownym praktykowano kanibalizm albo asymilowano przybyszów z Innych kultur, co było kanibalizmem kulturowym. Obcy był pochłaniany przez naród, do którego przybył, i tylko w ten sposób przestawał być Obcym.

Taki zabieg udawał się tylko wówczas, gdy obcych nie było zbyt wielu, gdy strumienie migracyjne były jeszcze niewielkie, a Obcy nie wykazywali dużego przywiązania do własnego narodu i własnej, nieuświadomionej tożsamości, bowiem głównym ich przesłaniem było polepszenie swego losu. Drugim rozwiązaniem, którego między innymi żądała Oriana Fallaci po atakach z 11 września 2011 roku, gdy pisała, że „Europa nie jest już Europą, ale Eurabią, która z powodu uległości wobec wroga, islamskiego nazizmu, kopie swój własny grób”, było wydalenie z obszaru państwa niepożądanych przybyszów⁵⁷.

Obecnie nie ma dobrej strategii postępowania z migrantami. Jedyną, jaką próbuje się skutecznie realizować, jest zamykanie wszystkich możliwych wejść do świata wysoko rozwiniętego gospodarczo. Prawo do azylu politycznego zostało ograniczone, a migrantów ekonomicznych po prostu się nie wpuszcza. Atak terrorystyczny i ogłoszenie wojny z terroryzmem stało się wystarczającą wymówką dla polityków, ale też usprawiedliwieniem dla społeczeństw, aby pozwolić na zastosowanie drastycznych metod pozbywania się migrantów lub zawracania ich z drogi, kiedy docierają już do celu swojej podróży⁵⁸.

Ci, którym udało się dotrzeć, są postrzegani jako zagrożenie, ale często takim zagrożeniem są w rzeczywistości. Wystarczy wspomnieć ataki terrorystyczne w Madrycie w 2004 i Londynie w 2005 roku, śmierć Pima Fortuyna, polityka holenderskiego, który zwalczał szczególnie jednego z prominentnych przywódców społeczności muzułmańskiej Khalila el-Moumniego, jawnie odmawiającego asymilacji w społeczeństwie i według prawicowych polityków stanowiącego zagrożenie dla otwartości społeczeństwa holenderskiego, Theo von Gogha, który został zamordowany w Amsterdamie, gdy jechał rowerem do

⁵⁵ Z. Bauman, *Spoleczeństwo w stanie obłężenia*, tłum. J. Margański, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2006, s. 131.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ O. Fallaci, *Wściekłość i duma*, „Corriere della Sera”, 29 września 2001.

⁵⁸ Operacje zawracania migrantów z granic Europy do Afryki przeszedł i opisał Stefano Liberti w książce *Na południe od Lampeduzy. Podróże rozpaczy*, tłum. M. Wyrembelski, Czarne, Wołowiec 2013.

pracy, naprzeciwko biura okręgu wyborczego we wschodniej części miasta. Został przeszyty siedmioma kulami i zginął na miejscu. Jego zabójca, 26-letni Holender marokańskiego pochodzenia, Mohammed Bouyeri, podciął reżyserowi gardło i przybił nożem do torsu ofiary pięciostronicowy list, grożący zachodnim rządowi, Żydom oraz Ayaan Hirsi Ali, urodzonej w Somalii aktywistce politycznej, członkini parlamentu holenderskiego.

Poczucie wykluczenia zwiększa podatność młodzieży muzułmańskiej z rodzin imigranckich na radykalizm islamski. Paul Scheffer pisze, że ważną rolę w tej radykalizacji odgrywa rozłam między rodzicami a dziećmi⁵⁹. Rodzice migrowali, uciekając od czegoś, co było zagrożeniem dla życia, zdrowia, egzystencji, z wyraźnie określonym celem: żyć w bezpiecznym i stabilnym świecie. Dzieci nie czują się częścią społeczeństwa, w którym się urodziły, bo społeczeństwo nie uznaje ich za swoich. Jednocześnie ci młodzi ludzie nie mają zaplecza w postaci tożsamości, która łączyłoby ich z ojczyzną rodziców. W tym pogubieniu najprostsze wskazówki daje im religia przodków, islam. Wierzą w czystą wersję islamu i nie mają trudności z uzasadnieniem przemocy wobec niewierzących⁶⁰. Scheffer pisze, że „w terroryzmie tkwi logika, którą warto dojrzeć. Mianowicie przemoc, wywierana w anonimowy sposób przez Zachód na świat muzułmański, należy przenieść na ulice miast, jest to jedyny sposób spowodowania zmiany. Ta forma odwetu sprawia, że można usprawiedliwić morderstwo i przekroczyć granice przemocy”⁶¹. Radykalizm muzułmański ma bazę społeczną, jaką jest wykorzeniona ludność muzułmańska. Samir Azzouz, skazany za terroryzm członek działającej w Holandii organizacji o nazwie Hofstadgroep, wyznał: „Nienawidzimy was, to o to chodzi”. Nienawiść ta ma korzenie w stosunku do polityki siły świata Zachodu oraz do uzależnionych od konsumpcji społeczeństw liberalnych. Wielu reformatorów islamu podejmuje refleksję nad stosunkiem islamu do idei świeckich. Niektórzy z nich uważają, że bycie muzułmaninem oznacza tożsamość kulturową, czyli powiązanie z wartościami duchowymi, lecz nie istnieje konieczność podporządkowania swojego życia regułom islamskim⁶². Mamy więc do czynienia z dwiema krańcowymi postawami ludności muzułmańskiej wobec społeczeństw przyjmujących. Z jednej strony, fundamentalistycznych muzułmanów, którzy niewątpliwie zagrażają społeczeństwom Zachodu i chcą być uważani za groźnych dla tych społeczeństw, jednocześnie zastraszają swoje społeczności, duchowo i mentalnie terroryzując je swoją interpretacją tak zwanego czystego islamu. Z drugiej strony, reformatorów muzułmańskich, którzy kładą nacisk na zachowanie własnej tożsamości kulturowej, ale wydają się akceptować nawet koncepcję integracji obywatelskiej z „prawem do różnicy”.

⁵⁹ P. Scheffer, *Druga...*, s. 467.

⁶⁰ Tamże, s. 448.

⁶¹ Tamże, s. 469.

⁶² Tamże, s. 479–481.

W granicach Unii Europejskiej mieszka około 10 milionów muzułmanów. Przewiduje się, że w najbliższym dziesięcioleciu przybędzie kolejnych 10 milionów. Wpływ islamu jest szczególnym wyzwaniem, ponieważ jest to religia, która zawsze uważała się za powszechne braterstwo wyznawców jednej wiary⁶³. Przynależność do wiary jest nadrzędną w stosunku do związków z kulturą, miejscem, instytucją polityczną. Religia powoduje, że się samoizolują. Wyznawcy są lojalni wobec wiary i solidarności ze współwyznawcami. Stanowią więc już z założenia zamkniętą społeczność. Zagrożenie terrorystyczne ze strony wyznawców islamu jest mniejsze, niż to postrzegają społeczeństwa państw zachodnich. Jednak zastraszenie, oparte na konkretnych wypadkach, spowodowało trwałą niechęć do ludności muzułmańskiej w państwach cywilizacji zachodniej.

Migranci podlegają różnym formom wykluczenia społecznego, jedną z nich jest wyalienowanie kulturowe. Po zamieszkach na przedmieściach francuskich miast w 2005 roku, w czasie których nie formułowano żadnych żądań, ustalono, że podłożem do eskalacji buntu był konflikt kulturowy i etniczny, na który nałożyły się niespełnione aspiracje i potrzeby zawodowe i ekonomiczne. Etniczne korzenie powodują, że młodzież pochodzenia migracyjnego spychana jest na margines życia gospodarczego, społecznego, politycznego. Brytyjski psychiatra Theodore Dalrymple pisał: „Zamknięci w fizycznym getcie, reagują na to, tworząc sobie getto kulturowe i psychiczne”⁶⁴.

W wielu miastach Europy społeczność muzułmańska stworzyła swój własny krąg kulturowy. Brak miejsc pracy, szczególnie wśród młodzieży, gdzie bezrobocie osiąga 40 procent, skutkuje „życiem na zasiłku”, co nie stwarza postawy wdzięczności, powoduje raczej niechęć do państwa i jego instytucji. W takich okolicznościach rozwija się kultura getta. Domem staje się spójna społeczność religijna, bowiem ulica stwarza warunki wolności bez odpowiedzialności, a dom rodzinny odpowiedzialności bez wolności. Czy te kręgi kulturowe przetrwają w przyszłości, w czasach, o których Krzysztofek pisze, iż będą to czasy, w których „wszystkie społeczeństwa będą żyć w cywilizacji o niespotykanej skali różnorodności”⁶⁵. Według tego autora, zaczął się już odwrót od „terroru multikulturalizmu” na rzecz spójności, ale będzie to raczej dążenie do zrównoważenia tendencji ku gettoizacji z próbami stworzenia ogólnospołecznej spójności⁶⁶. Na razie nic nie wskazuje, aby ten proces przebiegał dynamicznie. Migracja prowadzi raczej do podtrzymywania i utrwalania kultury pochodzenia. Występuje to w warunkach gettoizacji etnicznej migrantów, gdy tworzą oni wyspę odmienną od otaczającego społeczeństwa goszczącego kultury. Często zdarza się nawet, że wśród społeczności migracyjnej wartości,

⁶³ J. Rifkin, *Amerykańskie...*, s. 316.

⁶⁴ Cyt. za: P. Scheffer, *Druga...*, s. 94.

⁶⁵ K. Krzysztofek, *Pogranicza...*, s. 93.

⁶⁶ Tamże.

normy i sankcje kulturowe są lepiej zachowane i kultywowane niż w państwie macierzystym. „Paradoksalnie, migracja może w pewnych przypadkach prowadzić do »zakonserwowania« form tradycyjnych kultury regionu wysyłającego przeszczepionej bądź odtwarzanej w kraju przyjmującym”⁶⁷. Ze względu na poczucie zagrożenia ze strony praktyk homogenizacyjnych kultura przybyszów może zmieniać się wolniej niż kultura w kraju pochodzenia.

Restrykcje ze strony społeczeństwa goszczącego poprzez częściowe wykluczenie lub narzucanie hegemonii kulturowej, skutkują zazwyczaj tworzeniem przez migrantów enklaw izolujących od społeczeństwa, do którego przybyli. Gettyzacja jest często skutkiem prowadzonej przez państwa przyjmujące polityki wykluczenia, odrzucanej przez przybyszów. Różnice kulturowe są jednak jedną z najważniejszych przyczyn trudności adaptacyjnych. Reakcją na spotkanie odmiennej kultury opartej na innym, różnym interpretowaniu świata, innych wartościach, normach, obyczajowości, dopuszczalnych zachowaniach, stylu życia, jest szok kulturowy. Skutkiem szoku kulturowego może być agresja, ale też wycofanie się i samoizolacja czy próby zrozumienia tej różnorodności. Imigranci z odmiennych kręgów kulturowych napotykają zazwyczaj poważne trudności w przystosowaniu się do nowych warunków i ich naturalną reakcją jest „ukrycie się” wśród swoich. Schronienia szukają w gettach etnicznych, enklawach, gdzie panują warunki zbliżone do rodzimych. Nawet gdy próbują przyjąć metodę efektywnego funkcjonowania na styku dwóch kultur, przyjmując jedną ze strategii akulturacji: asymilację, czyli porzucenie własnej kultury i przyjęcie wartości, norm, wzorów kultury społeczeństwa przyjmującego, czy gdy zgadzają się na integrację, próbując przy zachowaniu własnej kultury przyjąć także pewne elementy kultury zastanej, czy gdy po odrzuceniu własnej kultury, nie będąc w stanie przyswoić elementów kultury gospodarzy, są marginalizowani, czy wreszcie, gdy podejmują próby całkowitego odseparowania się od kultury zastanej, to jednak odmienność kulturowa nie daje im możliwości całkowitego porzucenia getta, które w większości przypadków postrzegane jest jako miejsce bezpieczne. Członkowie wspólnot imigranckich starają się zachowywać odrębność kulturową, w czym bardzo pomocna jest religia. Stąd na przykład imigranci muzułmańscy, budując swoje małe ojczyzny, stawiają meczety jako miejsca kultu⁶⁸.

Podsumowując, najogólniej możemy wyróżnić dwa style przyjmowania migrantów: zamknięty, czego przykładem może być Francja, a właściwie państwa europejskie, państwa narodowe, którym trudno jest się pogodzić z utratą choćby kilku elementów własnej kultury, uznając taką możliwość za zagrożenie całego systemu kulturowego, i styl otwarty, który realizują Stany Zjedno-

⁶⁷ K. Romaniszyn, *Kulturowe implikacje międzynarodowych migracji*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2003, s. 58.

⁶⁸ M. Skoczek, *Imigranci w społeczeństwie przyjmującym: imigracja i izolacja*, „Migracje i Społeczeństwo” 2000, nr 5, s. 8–9.

zione, Kanada⁶⁹. Od początku istnienia są to państwa imigracyjne, a ich polityka wobec migrantów skierowana jest na pluralizm kulturowy. Mimo to nie uniknęły one gettoizacji przestrzennej, a wraz z nią także społecznej. Odrębne dzielnice dla migrantów i osób migracyjnego pochodzenia są spowodowane samoizolacją wspólnot narodowych, które czują się wśród „swoich” bezpieczniej i pewniej. Niepoślednią rolę odgrywa możliwość porozumiewania się, czyli wspólny język.

Zamiast zakończenia

Gettoizacja migrantów jest faktem. Nie należy tego terminu rozumieć wyłącznie pejoratywnie. Zamykanie w gettach jakiegokolwiek wspólnoty może mieć negatywne skutki zarówno dla niej, jak i dla społeczności na zewnątrz, w przypadku procesów migracyjnych, społeczności przyjmującej.

Polityka wielokulturowości poniosła klęskę. W rzeczywistości migranci zostali pozostawieni sami sobie i najłatwiejszą drogą przetrwania było przebywania we wspólnocie „swoich”, którą łączyły wartości, normy, religia, obyczaje, tradycja i, co bardzo ważne, możliwość komunikowania się, czyli wspólny język. Nieznajomość języka społeczności przyjmującej jest największą barierą dla możliwości wyjścia z getta kulturowego własnej wspólnoty, ograniczonej do migrantów pochodzących z tego samego kraju, a często należących do tej samej grupy plemiennej.

Próby poszukiwania innej metody wypracowania wzajemnie poprawnych stosunków z migrantami są podejmowane we wszystkich państwach, gdzie migranci stanowią już ważną część społeczeństwa. Renata Włoch pisze, że w Wielkiej Brytanii i Francji polityka wobec muzułmanów przestaje być częścią polityki migracyjnej, przeradzając się w politykę zapewnienia spójności zróżnicowanego kulturowo i religijnie oraz wystawionego na działanie procesów globalizacyjnych społeczeństwa⁷⁰. Brzmi to bardzo optymistycznie, bowiem najpierw należy się uporać z realizacją nowoczesnej polityki tożsamości, a ona oznacza z jednej strony próby odchodzenia od podwójnej lojalności migrantów na rzecz lojalności wobec nowej, dobrowolnie wybranej ojczyzny, z drugiej zaś – przezwyciężania fundamentalizmów i nacjonalizmów zarówno w społecznościach o pochodzeniu migracyjnym, jak i wśród społeczeństwa przyjmującego. Potrzeba spójnej polityki integracyjnej z uwzględnieniem „prawa do różnicy” występuje we wszystkich państwach, które ze względu na liczbę przebywają-

⁶⁹ K. Szyniszewska, *W poszukiwaniu swojej tożsamości – drugie pokolenie imigrantów. Na przykładzie Francji i USA*, w: D. Lelak (red.), *Migracja. Uchodźstwo. Wielokulturowość. Zderzenie kultur we współczesnym świecie*, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 2007, s. 250.

⁷⁰ R. Włoch, *Polityka integracji muzułmanów we Francji i Wielkiej Brytanii*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2011, s. 321.

cych w nich migrantów są *de facto* imigracyjnymi. Polityka wielokulturowości może sprawdzać się w państwach, które budowały swą tożsamość w oparciu o migrację, choć i tam występują problemy z integracją nowych imigrantów. Na pewno polityka wielokulturowości nie sprawdziła się w państwach europejskich, państwach narodowych silnie przywiązanych do swojej tożsamości narodowej i kulturowej, szczególnie w konfrontacji z migrantami z państw muzułmańskich, w których religia wpływa na większość zachowań społecznych i jest najważniejszym komponentem kulturowym.

Liczba migrantów będzie się zwiększać, a antidotum na to nie może być zamykanie się przed Obcymi, przed imigrantami, a kwestie imigracyjne nie mogą być rozpatrywane wyłącznie w kontekście rozwiązywania problemu ujemnego przyrostu naturalnego i starzenia się bogatych społeczeństw. Nie ma więc odwrotu od życia w społeczeństwach, gdzie migranci będą stanowili coraz większą część zróżnicowanej kulturowo wspólnoty. Otwarte pozostaje pytanie, jak zrealizować politykę na rzecz spójnego, choć kulturowo zróżnicowanego społeczeństwa? Czy możliwe jest zunifikowanie obywatelskie społeczeństwa przy akceptacji i tolerancji wobec jego zróżnicowania i jak tego dokonać?

Czynniki warunkujące pozytywne efekty różnorodności etnolingwistycznej w świetle ustaleń nauki o organizacji

Spółeczeństwa, w których żyjemy, stają się coraz bardziej różnorodne. Różnorodność kulturowa bierze się z faktu istnienia mniejszości etnicznych (zarówno autochtonicznych, jak i napływowych) i wciąż wzrasta z uwagi na wysoki poziom imigracji, który charakteryzuje większość krajów rozwiniętych. Współistnienie różnych kultur może prowadzić do napięć i konfliktów wewnątrz społeczeństwa. Jednocześnie różnorodność może być głównym źródłem wzmoczonej kreatywności oraz innowacyjności, które z kolei mogą pozytywnie wpłynąć na rozwój gospodarczy państw. Stąd też coraz istotniejsze jest zrozumienie jak zarządzać różnorodnością, by wydobyć jej pozytywny potencjał przy jednoczesnym uniknięciu szkodliwych efektów.

Nauka o organizacji stwarza dobre podstawy do analizy modeli właściwego zarządzania różnorodnością. W obrębie nauki o organizacji podejście, które podkreśla pozytywne skutki różnorodności etnicznej, posługuje się hipotezą *różnorodności postrzeganej jako wartość* (*value-in-diversity hypothesis*) po to, aby wyjaśnić pozytywne efekty różnorodności etnicznej na podstawie oceny wydajności grupy. Według tej hipotezy „właściwie zarządzana różnorodność etniczna w sposób namacalny i pozytywny wpływa na wyniki organizacji”¹. Pozytywne efekty różnorodności etnicznej są pochodną *kognitywnych* efektów wzmoczonej kreatywności i elastyczności².

¹ P.L. McLeod, S.A. Lobel, T.H. Cox Jr., *Ethnic diversity and creativity in small groups*, „Small Group Research” 1996, t. 27, s. 249.

² S.E. Jackson, *Team composition in organizational settings: issues in managing an increasingly diverse workforce*, w: S. Worchel, W. Wood, J.A. Simpson (red.), *Group Process and Productivity*, Sage Publications, Newbury Park, CA 1992, s. 138–176; T.J. Cox, S. Blake, *Managing cultural diversity: Implications for organizational competitiveness*, „Academy of Management Executive” 1991, t. 5, nr 3, s. 45–55.

Badacze nauki o organizacji podkreślają jednak, że po to, aby różnorodność przynosiła pozytywne efekty, potrzebne jest właściwe współdziałanie kilku zmiennych: (1) *docenianie różnorodności* (*valuing diversity*), a w jej obrębie: (a) perspektywa integracji i czerpania z różnorodności (*integration-and-learning perspective*), (b) weryfikacja osobistego samopostzeżenia (*verification of personal self-views*), (c) równoczesna weryfikacja osobistego oraz społecznego samopostzeżenia (*simultaneous verification of personal and social self-views*); (2) *strategia zorientowana na wzrost i innowacyjność* (*growth- and innovation-focused strategy*); (3) *interakcja pomiędzy różnorodnymi jednostkami* (*interaction between diverse individuals*).

Skupię się na prezentacji badań dotyczących wcześniej wspomnianych zmiennych³ i odniesieniu ich do dyskusji toczącej się w ramach ekonomii politycznej na temat tego, czy różnorodność etnolingwistyczna ma pozytywne, czy też negatywne efekty gospodarcze dla państw, oraz jak należy nią zarządzać. Z uwagi na zawężony zakres tematyczny skoncentruję się przede wszystkim na elementach tworzących właściwy kontekst dla różnorodności na poziomie grup, firm oraz organizacji. W głównym obszarze zainteresowania pozostaną zmienne powiązane z pojęciem *doceniania różnorodności*. Choć pozostałe dwie zmienne będą również wspomniane, poświęcę im mniej uwagi⁴.

Znaczenie właściwego kontekstu

Istniejące teorie w obszarze nauki o organizacji pokazują, że różnorodność etniczna może wpływać zarówno pozytywnie, jak i negatywnie na osiągnięty poziom wydajności w poszczególnych grupach oraz firmach⁵. Rozumienie za-

³ Niniejszy artykuł opiera się na publikacjach anglojęzycznych. Polscy autorzy zajmujący się nauką o organizacji, jeżeli wypowiadali się w tej kwestii, to raczej w nieco innym ujęciu lub bardziej ogólnie. W celu zapoznania się z dorobkiem rodzimym w zakresie zarządzania różnorodnością kulturową w organizacji (od firmy, poprzez komisariat policji i wojsko) należałoby odnieść się na przykład do publikacji Małgorzaty Rozkwitalskiej (*Bariery w zarządzaniu międzykulturowym*, Wolters Kluwer, Warszawa 2010), Moniki Kostery (M. Kostera [red.], *Etnografia organizacji: Badania polskich firm i instytucji*, GWP, Gdańsk 2011); Andrzeja Koźmińskiego (*Zarządzanie w warunkach niepewności*, WN PWN, Warszawa 2013); Beaty Glinki (B. Glinka, M. Kostera [red.], *Nowe kierunki w organizacji i zarządzaniu: Organizacja, konteksty, procesy zarządzania*, Wolters Kluwer, Warszawa 2012) oraz Hanny Schreiber (*Świadomość międzykulturowa. Od militarystyki antropologii do antropologizacji wojska*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2013). Ostatnio też popularnym wątkiem wśród polskich etnologów jest prowadzenie badań etnograficznych przedsiębiorstw.

⁴ Dyskusję dotyczącą określenia właściwego kontekstu na szczeblu państw oraz pełne omówienie wspomnianych tu zmiennych można odnaleźć w pracy A. Aleksy-Szucsich, *Economic Benefits of Ethnolinguistic Diversity: Implications for International Political Economy*, Cambria Press, Amherst–New York 2008, s. 49–82.

⁵ Przegląd tych teorii znajduje się w pracy: K. Williams, C.A. O'Reilly, *Demography and diversity in organizations: A review of 40 years of research*, w: B.M. Staw, R.I. Sutton (red.), *Research in Organizational Behavior*, JAI Press, Stanford, CT 1998, s. 77–140.

gadnienia różnorodności oparte na hipotezie *różnorodności postrzeganej jako wartość*⁶, ale też to wpisane w ramy teoretyczne podejścia *podkreślającego posiadane zasoby*⁷ (*resource-based framework*) sugerują, że różnorodność etniczna może oddziaływać pozytywnie na organizację. Istnieją zarazem jednak teoretycy, opowiadający się za *teorią tożsamości społecznej* (*social identity theory*), którzy przekonują, że różnorodność etniczna wpływa negatywnie na zachowania oraz poziom wydajności w obrębie organizacji⁸. Dość powiedzieć, że oba wspomniane stanowiska naukowe w znaczącym stopniu podparte są danymi empirycznymi.

W zasadzie przeciwstawne sobie teorie oraz sprzeczne wnioski empiryczne dotyczące efektów różnorodności etnicznej skłoniły naukowców do zbadania, czy związek pomiędzy różnorodnością etniczną a wydajnością może być uzależniony od kontekstu. Naukowcy postawili tezę, iż najprawdopodobniej nie ma prostej i bezpośredniej zależności między różnorodnością a wydajnością. Przeciwnie, różnorodność etniczna oddziałuje na wydajność firmy w sposób pośredni i zależy od struktury organizacyjnej, w której jest umiejscowiona⁹. Badania pokazały, iż rzeczywiście, jeżeli różnorodność osadzona jest

⁶ T.J. Cox, S. Blake, *Managing...*; P.M. Elsass, L.M. Graves, *Demographic diversity in decision-making groups: The experiences of women and people of color*, „Academy of Management Review” 1997, t. 22, s. 946–973; P.L. McLeod, S.A. Lobel, T.H. Cox Jr., *Ethnic...*; O. Richard, *Racial diversity, business strategy, and firm performance: A resource-based view*, „Academy of Management Journal” 2000, t. 43, nr 2, s. 164–177.

⁷ Według teorii podkreślającej posiadane zasoby, źródła trwałej przewagi konkurencyjnej muszą być cenne, rzadkie oraz nie mogą się dać w pełni imitować; ponieważ różnorodność etniczna spełnia te kryteria, może służyć jako źródło przewagi (definicja zaczerpnięta z pracy: O. Richard, A. McMillan, K. Chadwick, S. Dwyer, *Employing an innovation strategy in racially diverse workforces: effects on firm performance*, „Group & Organization Management” 2003, t. 28, nr 1, s. 107–126 [tamże, s. 110]).

⁸ J. Chatman, J. Polzer, S. Barsade, M. Neale, *Being different yet feeling similar: The influence of demographic composition and organizational culture on work processes and outcomes*, „Administrative Science Quarterly” 1998, t. 43, s. 749–780; L.H. Pelled, K.M. Eisenhardt, K.R. Xin, *Exploring the black box: An analysis of work group diversity, conflict, and performance*, „Administrative science Quarterly” 1999, t. 44, s. 1–28; C. Riordan, L. Shore, *Demographic diversity and employee attitudes: Examination of relational demography within work units*, „Journal of Applied Psychology” 1997, t. 82, s. 342–358; R.R. Thomas, *Cultural diversity and work group effectiveness*, „Journal of Cross-Cultural Psychology” 1999, nr 30(2), s. 242–263; A. Tsui, T. Egan, C. O’Reilly, *Being different: Rational demography and organizational attachment*, „Administrative science Quarterly” 1992, t. 37, s. 549–579.

⁹ O. Richard, *Racial diversity...*; O. Richard, A. McMillan, K. Chadwick, S. Dwyer, *Employing an Innovation...*, wykorzystują *podejście uwarunkowane sytuacją*, aby opisać mechanizm odpowiedzialny za pośredni związek pomiędzy różnorodnością etniczną a wydajnością. Podejście uwarunkowane sytuacją przyjmuje, że efekt działania jednej zmiennej na inną zależny jest od obecności dodatkowej, trzeciej zmiennej. Podejście to stosowane jest w sytuacji, gdy jest wielce prawdopodobne, że choć nie ma bezpośredniego związku pomiędzy zmiennymi X i Y, taki związek może powstać, o ile w odpowiednio bardziej złożony związek przyczynowo-skutkowy włączona zostanie dodatkowa zmienna W. Zmienna W umożliwia związek pomiędzy

we właściwym kontekście, może stanowić wartość dodaną i podnieść wydajność firmy. Jednakże w przypadku braku odpowiedniego kontekstu różnorodność etniczna może nawet przyczynić się do obniżenia poziomu wydajności firmy.

Różnorodność etniczna jest zatem bronią obosieczną. Pośród jej pozytywnych cech znajdujemy wzmożoną kreatywność i poziom innowacyjności, udoskonaloną zdolność rozwiązywania problemów, wyższą elastyczność organizacyjną, wzbogacony talent ludzki oraz korzyści marketingowe. Z kolei negatywne cechy różnorodności etnicznej to większe prawdopodobieństwo wystąpienia sytuacji konfliktowych, mniejsza efektywność komunikacji oraz niższy poziom wzajemnej atrakcyjności, a także zaangażowania w obrębie grupy¹⁰. Za każdym razem to kontekst usytuowania różnorodności decyduje, które z powyższych atrybutów okażą się prawdziwe. A zatem różnorodności etnicznej, jeśli traktować ją jako jeden z dostępnych zasobów firmy, nie można pozostawić samej sobie; musi być właściwie zarządzana i wykorzystywana. Co więcej, naukowcy zajmujący się zarządzaniem różnorodnością podkreślają, że nie jest to proces przeprowadzany jednokrotnie, by później o nim zapomnieć. Wprost przeciwnie, potrzebne jest stałe i nieustające zaangażowanie, poważne i autentyczne w swych przesłankach.

Właściwy kontekst na poziomie grupy i firmy

Wymienione poniżej zmienne, które zostały wskazane przez badaczy nauki o organizacji albo też pośrednio wynikają z ich badań, uznano za sprzyjające dla osiągnięcia pozytywnych efektów różnorodności etnicznej na poziomie grupy, firmy lub organizacji. Te zmienne to: (1) docenianie różnorodności; (2) strategia zorientowana na wzrost i innowacyjność; (3) interakcja pomiędzy różnorodnymi jednostkami. W obrębie podejścia do różnorodności postrzeganej jako wartość, psychologia kognitywna wyróżnia dodatkowe czynniki warunkujące efekty różnorodności, takie jak: (a) perspektywa integracji i czerpania z różnorodności, (b) weryfikacja osobistego samopostzegania, (c) równoczesna weryfikacja osobistego oraz społecznego samopostzegania.

Docenianie różnorodności

Naukowcy zajmujący się nauką o organizacji podkreślają, że najważniejszym czynnikiem stanowiącym podwaliny właściwego kontekstu dla różno-

zmiennymi X i Y, a zatem możemy ją nazwać katalizatorem tego związku lub zmienną warunkującą ten związek, por. L. Donaldson, *The Contingency Theory of Organizations*, Sage Publications, Thousand Oaks 2001.

¹⁰ T.J. Cox, S. Blake, *Managing...*, s. 4–5.

rodności etnicznej jest *postrzeganie jej jako wartości*. Docenianie różnorodności sprawia, że organizacja jest w stanie przełożyć różnorodność etniczną na innowacyjność, co z kolei oznacza zwiększoną wydajność.

Naukowcy przekonują, że przygotowanie organizacji, by mogła korzystać z pozytywnych efektów różnorodności, wymaga fundamentalnej zmiany w sposobie myślenia o założeniach i relacjach dotyczących zagadnienia różnorodności etnicznej. Organizacje muszą zacząć postrzegać różnorodność etniczną jako jeden z zasobów, który zamiast zakłócać prawidłowe funkcjonowanie jednostki ma potencjał przekształcić się w wartość dodaną. Zdaniem Coxa „[z]arządzanie różnorodnością i wykorzystywanie jej do osiągnięcia pozytywnych efektów wymaga pogłębionego procesu zmian organizacyjnych. [...] To proces, który uwzględnia fakt, że prawdziwa zmiana w tym obszarze wymagać będzie podejścia systemowego, które w swej końcowej fazie zinstytucjonalizuje nową kulturę współobcowania – taką, która z życzliwością wita różnorodność i pozwala wszystkim członkom korzystać ze swych talentów i umiejętności, by mogli wykorzystać swój potencjał realizując cele biznesowe oraz osobiste”¹¹.

Perspektywa integracji i czerpania z różnorodności

Analiza przeprowadzona przez Robin J. Ely i Davida A. Thomasa dostarczyła dowodu na potwierdzenie argumentu, że postrzeganie różnorodności jako jednego z zasobów organizacji jest nieodzowne do stworzenia środowiska, w którym różnorodność kulturowa może przynieść potencjalne korzyści¹². Autorzy przeprowadzili badanie jakościowe w trzech kulturowo zróżnicowanych organizacjach, przy czym przeanalizowali wpływ różnych perspektyw dotyczących zjawiska różnorodności na funkcjonowanie tych organizacji.

Perspektywa dotycząca zjawiska różnorodności została zdefiniowana jako „normatywne poglądy i oczekiwania członka grupy na temat różnorodności kulturowej i jej roli w grupie pracowników”¹³. Przeanalizowany został wpływ trzech różnych perspektyw badawczych na zjawisko różnorodności: perspektywy integracji i czerpania z różnorodności (*integration-and-learning*), dostępu i uwiarygodnienia (*access-and-legitimacy*) oraz unikania dyskryminacji i równego traktowania (*discrimination-and-fairness*).

Perspektywa integracji i czerpania z różnorodności pokrywa się w swej istocie z podejściem „doceniania różnorodności”. Jest to podejście, w którym

¹¹ T.J. Cox, *Creating the Multicultural Organization: A Strategy for Capturing the Power of Diversity*, Jossey-Bass, San Francisco 2001, s. 30.

¹² R.J. Ely, D.A. Thomas, *Cultural diversity at work: The effects of diversity perspectives on work group processes and outcomes*, „Administrative Science Quarterly” 2001, t. 46, nr 2, s. 229–273.

¹³ Tamże, s. 234.

różnorodność traktowana jest jako źródło nowej wiedzy i zmiany adaptacyjnej. W tym podejściu umiejętności, spostrzeżenia oraz doświadczenia osób identyfikujących się z różnymi grupami kulturowymi, pojmowane są jako potencjalnie wartościowe zasoby poznawcze, dzięki którym grupa może przemyśleć swoje podstawowe zadania oraz zdefiniować swoje strategie, rynki, produkty oraz praktyki biznesowe¹⁴.

Perspektywa dostępu i uwiarygodnienia sprowadza się do rozpoznania wartości marketingowej reprezentowanej przez zróżnicowaną kulturowo siłę roboczą; poprzez różnorodność zyskuje się dostęp do zróżnicowanych kulturowo rynków oraz uwiarygodnia swoją pozycję. Grupy kierujące się takim podejściem do różnorodności nie wykorzystują w swych głównych zadaniach kompetencji kulturowych członków zróżnicowanej kadry, lecz raczej wykorzystują różnorodność w sposób zadaniowy – jako łącznik z bardziej zróżnicowanymi rynkami¹⁵.

Perspektywa równego traktowania i unikania dyskryminacji jest podejściem, które postrzega różnorodność kulturową jako cel sam w sobie. W przeciwieństwie do dwóch poprzednich podejść, perspektywa ta nie łączy faktu posiadania zróżnicowanej kulturowo kadry z polepszeniem poziomu funkcjonowania organizacji. To imperatyw moralny, który nakazuje zachowanie różnorodności w obrębie kadry pracowniczej w myśl idei zachowania sprawiedliwości i równego traktowania każdego członka społeczeństwa. Zróżnicowana kadra służy jako dowód na sprawiedliwe i niedyskryminujące traktowanie pracowników. Organizacja charakteryzująca się takim podejściem koncentruje swe wysiłki na zapewnianiu równych szans przy zatrudnianiu i awansach, tłumieniu postaw nacechowanych uprzedzeniami i eliminowaniu dyskryminacji, a przy tym nie stara się wykorzystać różnorodności kulturowej do lepszego funkcjonowania firmy i zwiększenia jej wydajności¹⁶.

Wyniki analizy przeprowadzonej przez Ely'ego i Thomasa pokazały, że spośród trzech tylko perspektywa integracji i czerpania z różnorodności daje odpowiednie podstawy i dostarcza wskazówek potrzebnych do utrzymania trwałych korzyści z różnorodności. W grupach, które zaadaptowały tę perspektywę, ich członkowie czuli się doceniani i szanowani. Odczuwali też, że ich „cała osoba” była poznana, doceniona i respektowana przez innych, że mogli wyrazić więcej „tego, kim są” w środowisku pracy, włączając w to aspekty, które różniły ich od innych. W wyniku przyjęcia perspektywy integracji i czerpania z różnorodności funkcjonowanie organizacji zostało „poprawione dzięki interakcji międzykulturowej oraz nauce odmienności, a także procesom w środowisku pracy zaprojektowanym w taki sposób, by umożliwiały konstruktywne zaęgniwanie konfliktów międzygrupowych oraz zapoznawanie się ze

¹⁴ Tamże, s. 240.

¹⁵ Tamże, s. 243.

¹⁶ Tamże, s. 245–246.

zróżnicowanymi poglądami”¹⁷. Dwie pozostałe perspektywy nie były wystarczające do uzyskania trwałych korzyści z różnorodności.

W omawianym badaniu podniesienie wydajności grupy poprzez zaadaptowanie perspektywy integracji i czerpania z różnorodności było możliwe dzięki wytworzeniu poczucia bycia docenionym i szanowanym wśród zróżnicowanej populacji. Takie poczucie pozwalało członkom zróżnicowanych grup w nieskrępowany sposób wyrażać swe poglądy, a w konsekwencji włączyć się w kreatywne działania i liczne pomysły wysuwane przez grupę. Teoria samoweryfikacji, wypracowana na gruncie psychologii społecznej, dostarcza znakomite podstawy do wyjaśnienia tego zjawiska oraz jego przebiegu na poziomie indywidualnych procesów kognitywnych.

Weryfikacja osobistego samopozostzeżania

Teoria samoweryfikacji rozwinęła się w trakcie poszukiwań społeczno-psychologicznych czynników pozwalających na uzyskiwanie pozytywnych efektów z różnorodności. Teoria samoweryfikacji skupia się na zdefiniowaniu właściwego kontekstu, który pozwalałby członkom zróżnicowanej grupy czuć się docenionym i szanowanym. Taka atmosfera sprzyja przedstawianiu własnych pomysłów oraz oryginalnych poglądów. Zwolennicy tej teorii dostrzegają, że stworzenie odpowiedniego klimatu społeczno-psychologicznego jest nieodzowne przy próbie przekształcenia różnorodności w innowacyjność: „Istnieją powody, by przyjąć, że klimat społeczno-psychologiczny dominujący w grupach w zdecydowany sposób przyczynia się do poziomu innowacyjności – nawet bardziej niż być może umiejętności poszczególnych członków danej grupy”¹⁸.

Teoria samoweryfikacji obiera za cel wyodrębnienie indywidualnych procesów kognitywnych, które osłabiłyby szkodliwe efekty płynące z różnorodności powodowane przez procesy kategoryzacji dokonujące się w ramach grupy. Teoria ta powstała jako alternatywa dla *teorii samokategoryzacji (self-categorization theory)*, która również odpowiada na pytanie, jak przeciwdziałać potencjalnym szkodom związanym z różnorodnością. Pomimo zbliżonego przedmiotu badań, dwa podejścia znacząco się różnią.

Teoria samokategoryzacji, odpowiadając na pytanie, jak niwelować negatywne skutki różnorodności, wskazuje na konieczność stworzenia *celów nadrzędnych (superordinate goals)*. W myśl tej teorii, członkowie różnorodnych grup muszą przestać koncentrować się na tych cechach, które czynią ich wy-

¹⁷ Tamże, s. 254, 258, 261.

¹⁸ W.B. Swann Jr., J.T. Polzer, D.C. Seyle, S.J. Ko, *Finding value in diversity: Verification of personal and social self-views in diverse groups*, „Academy of Management Review” 2004, t. 29, nr 1, s. 23.

jątkowymi, a zamiast tego skupić się na identyfikacji z grupą, która jest celem nadrzędnym. W ten sposób unika się niesprawiedliwych kategoryzacji wynikających z różnic demograficznych¹⁹.

Teoria samoweryfikacji głosi coś dokładnie odwrotnego. Według niej, choć prawdą jest, że wykształcenie zbiorowej kategoryzacji może zminimalizować częstotliwość pojawiania się uprzedzeń i stereotypów bazujących na indywidualnych różnicach, to jednak w tym samym czasie zniechęca poszczególne jednostki do zachowywania się w sposób, jaki jest częścią ich niepowtarzalnej tożsamości²⁰. Z takiego punktu widzenia teoria samokategoryzacji nie spełnia się jako strategia odnajdowania wartości w różnorodności, gdyż to właśnie niepowtarzalne sposoby myślenia i działania są źródłem potencjalnych korzyści w różnorodnej grupie.

Teoria samoweryfikacji proponuje rozwiązanie inne od tego, jakie pojawiło się w teorii samokategoryzacji, polegające na stłumieniu indywidualnych tożsamości na rzecz tożsamości z grupą. Naukowcy zajmujący się teorią samoweryfikacji przekonują, że jest wystarczająco dużo anegdotycznych dowodów ukazujących, że członkowie różnorodnych grup są w stanie czasami podkreślić swe indywidualne różnice, zachowując integrację społeczną z resztą grupy²¹. Ponieważ nie jest do końca jasne, jak to się dzieje, zaistniała potrzeba wyjaśnienia tego zjawiska, czyli odpowiedzi na frapujące pytanie, w jaki sposób różnorodne grupy są w stanie efektywnie współpracować, będąc w pełni świadome cech, które stanowią o ich odrębności.

W teorii samoweryfikacji, aby różnorodność etniczna mogła zostać przełożona na innowacyjność²², członkowie zróżnicowanej grupy muszą otrzymać potwierdzenie swojego samopostrzegania. Tylko wtedy ludzie ci czują się na tyle swobodnie, by rzeczywiście wyrażać swoje opinie i tym samym wносить wkład w kreatywność grupy. Atmosfera akceptacji, zrozumienia oraz tolerancji w stosunku do osób pochodzących z odmiennych grup jest kluczowa do uzyskania pozytywnych rezultatów w zakresie kreatywności²³.

Badacze teorii samoweryfikacji skupili się na procesach, dzięki którym ludzie poszukują i otrzymują potwierdzenie swojego samopostrzegania. Istnieje coraz więcej badań, które potwierdzają tezę, iż ludzie chcą być rozpoznawani poprzez cechy, z którymi sami się identyfikują. Zaobserwowano, że w związkach pomiędzy ludźmi, którzy nawzajem weryfikują swoje samopo-

¹⁹ J. Chatman, J. Polzer, S. Barsade, M. Neale, *Being different yet feeling similar: The influence of demographic composition and organizational culture on work processes and outcomes*, „Administrative Science Quarterly” 1998, t. 43, nr 4, s. 749–780.

²⁰ J.T. Polzer, L.R. Milton, W.B. Swann Jr., *Capitalizing on diversity: interpersonal congruence in small work groups*, „Administrative Science Quarterly” 2002, t. 27, June, s. 296–324.

²¹ Tamże.

²² Innowacyjność postrzegana jest tutaj nie w rozumieniu Josepha Schumpetera, lecz jako kreatywność.

²³ W.B. Swann Jr., J.T. Polzer, D.C. Seyle, S.J. Ko, *Finding...*

strzeżenie, wzajemne relacje mają bardziej intymny i satysfakcjonujący charakter, a ich uczestnicy są bardziej skłonni takie związki kontynuować²⁴. Co więcej, samoweryfikacja sprawia, że poczucie przynależności do grupy staje się silniejsze, poprawiają się też wyniki osiągnięte w zadaniach wymagających kreatywności.

Równoczesna weryfikacja osobistego oraz społecznego samopostrzegania

Choć teoria samoweryfikacji stanowi alternatywę dla teorii samokategoryzacji, jednak zwolennicy tej pierwszej przyznają rację niektórym z podstawowych twierdzeń naukowej konkurentki²⁵. Zgadniają się z twierdzeniem proponowanym przez Jennifer Chatman i innych²⁶, które głosi, że istnienie celów nadrzędnych może zmniejszyć destrukcyjny charakter kategoryzacji wewnątrz grupy poprzez zastąpienie negatywnych kategoryzacji tymi, które ujmują grupę kolektywnie. Taka atmosfera zachęca członków grupy do jednoczenia się wokół wspólnego społecznego samopostrzegania. Zwolennicy teorii samoweryfikacji utrzymują, że ich celem jest nie tyle kwestionowanie znaczenia procesu weryfikacji społecznego samopostrzegania w celu prawidłowego funkcjonowania zróżnicowanych grup, ile raczej uzupełnienie dorobku teorii samokategoryzacji o dodatkowe spostrzeżenia.

Co więcej, orędownicy teorii samoweryfikacji krytykują teorię samokategoryzacji za to, że „udaje jej się uchwycić zaledwie część psychologicznie istotnych procesów zachodzących w grupach”²⁷. Teoria ta słusznie podkreśla zasadność weryfikacji społecznego samopostrzegania, jednak pomniejsza znaczenie weryfikacji osobistego samopostrzegania. Dodatkowo zasada *antagonizmu funkcjonalnego* (*functional antagonism*) propagowana w ramach teorii samokategoryzacji głosi, że równoczesna weryfikacja osobistego oraz społecznego samopostrzegania wzajemnie się wyklucza²⁸. Według tej teorii niemożliwa jest równoczesna weryfikacja obu typów samopostrzegania z racji ich odmiennego charakteru, co z kolei wymusza potrzebę kompromisu i weryfikacji tylko jednego z nich.

Na polu teorii samoweryfikacji nie ma zgody ani co do zasady antagonizmu funkcjonalnego, ani niemożliwości osiągnięcia „podwójnej” weryfikacji. Badacze samoweryfikacji przekonują, że nie tylko procesy weryfikacji osobis-

²⁴ J.T. Polzer, L.R. Milton, W.B. Jr. Swann, *Capitalizing...*, s. 297.

²⁵ Tamże.

²⁶ J. Chatman, J. Polzer, S. Barsade, M. Neale, *Being different...*

²⁷ Tamże, s. 21.

²⁸ J.C. Turner, *Social categorization and the self-concept: A social cognitive theory of group behavior*, w: E.J. Lawler (red.), *Advances in Group Processes: Theory and Research*, JAI Press, Greenwich CT 1985, t. 2, s. 77–121.

tego oraz społecznego samopostrzegania dokonują się równocześnie w sposób od siebie niezależny, lecz także wiele z tych procesów jest ze sobą zbieżnych i mogą się wręcz wzajemnie uzupełniać. W końcu taka „podwójna” weryfikacja jest konieczna do prawidłowego funkcjonowania zróżnicowanych grup zaangażowanych w działania kreatywne²⁹.

Swann i inni stwierdzają, że układ, w którym dokonywała się weryfikacja zarówno osobistego, jak i społecznego samopostrzegania, był obecny w organizacjach, które zaadaptowały perspektywę integracji i czerpania z różnorodności opisaną w pracy Ely’ego i Thomasa. Ta podwójna weryfikacja była możliwa, gdyż wspólne cele grupy były zgodne z osobistym samopostrzeganiem. Wspomniana zgodność wynikała z kolei z faktu postrzegania różnorodności w grupie jako wartości dodanej.

Celem wspólnym grupy funkcjonującej w perspektywie integracji i czerpania z różnorodności było uczenie się z różnorodności. Dlatego też różnorodność w grupie była cechą pożądaną i hołubioną. Ci, którzy czuli się inni, byli spokojni, że mogą przeprowadzić weryfikację swojego kulturowo odmiennego samopostrzegania, ponieważ było ono zgodne z nadrzędnym celem grupy. W rezultacie, w grupie kierującej się perspektywą integracji i czerpania z różnorodności następował również proces weryfikacji społecznego oraz osobistego samopostrzegania.

Według teorii samoweryfikacji połączenie weryfikacji osobistego i społecznego samopostrzegania jest optymalnym rozwiązaniem dla grup o różnorodnej strukturze, zaangażowanych w działania kreatywne. Takie połączenie pozwala na wytworzenie spójności w grupie oraz sprzyja zaangażowaniu w osiąganie wspólnych celów. Jednocześnie różnorodność poszczególnych członków grupy może być zachowana, co z kolei pozwala grupie w pełni wykorzystać potencjał różnorodności i korzystać zeń jako z cennego zasobu kreatywności i myślenia dywergencyjnego.

Strategia zorientowana na wzrost i innowacyjność

Kolejną zmienną, która w ocenie teoretyków organizacji rzutuje na pozytywną relację pomiędzy różnorodnością a kreatywnością, jest strategia zorientowana na wzrost i innowacyjność. Badania empiryczne przeprowadzone na poziomie firm pokazały, że to właśnie zaadaptowanie tej strategii przynosi firmom pozytywne efekty w zakresie wydajności³⁰. Równocześnie różnorodność niesie negatywne konsekwencje w firmach, które przyjmują *strategię redukcji* lub jakkolwiek inną, niedbającą o innowacyjność³¹.

²⁹ W.B. Swann Jr., J.T. Polzer, D.C. Seyle, S.J. Ko, *Finding...*, s. 20.

³⁰ O. Richard, *Racial...*; O. Richard, A. McMillan, K. Chadwick, S. Dwyer, *Employing...*

³¹ Tamże.

Autorzy badania kończą stwierdzeniem, że różnorodność etniczna jest zasobem, który może być dla niektórych firm zaletą zwiększającą konkurencyjność, a równocześnie wpływać ujemnie na wyniki innych firm, zależnie od przyjętej strategii biznesowej. Orlando Richard ze współpracownikami odkrył, że różnorodność rasowa podnosi efektywność przy obraniu przez firmę strategii skoncentrowanej na wzroście i innowacyjności. Co więcej, rezultaty jego badań pokazują, że pozytywna korelacja pomiędzy różnorodnością a produktywnością rośnie proporcjonalnie do stopnia intensywności strategii wzrostowej zaadaptowanej przez firmę³². Dla odmiany w firmach, których strategia rozwoju nie akcentuje innowacyjności albo które przyjmują rozwiązania polegające na redukcji, korelacja pomiędzy różnorodnością a produktywnością jest ujemna. Autorzy, podsumowując, stwierdzają, że „[m]ówiąc najprościej, różnorodność etniczna sprzyja innowatorom”³³.

Pierwsza próba oceny wpływu strategii biznesowej na relację pomiędzy różnorodnością kulturową³⁴ a wydajnością firmy podjęta została w pracy Richarda³⁵. W pierwszej części badania autor nie znalazł empirycznego potwierdzenia dla twierdzenia, jakoby istniała bezpośrednia, pozytywna korelacja pomiędzy różnorodnością kulturową a wydajnością firmy. Jednakże kiedy strategia wzrostu uzupełniła kontekst drugiej części badania, korelacja pomiędzy różnorodnością kulturową a wydajnością firmy wypadła pozytywnie. Wyniki badania pokazały, że w firmach o różnorodnej etnicznie strukturze pracowniczej kierowanie się strategią wzrostu prowadzi do wyższej rentowności, inaczej niż w firmach, gdzie struktura pracownicza jest podobnie zróżnicowana, ale zamiast strategii wzrostu przyjmowana jest strategia redukcji.

W podsumowaniu wyników badania Richard łączy pozytywny wpływ różnorodności kulturowej na wydajność firmy z koniecznością stworzenia w firmie właściwego kontekstu. Jego brak sprawia, że korelacja pomiędzy różnorodnością kulturową a wynikami firmy jest mało znacząca lub negatywna. Dopiero po dołączeniu do kontekstu różnorodności właściwych czynników moderujących, korelacja staje się znacząca i pozytywna. Według Richarda, strategia wzrostu jest zaledwie jednym z takich czynników, a powinny być prowadzone poszukiwania kolejnych.

W kolejnym badaniu, przeprowadzonym w 2003 roku, Richard i inni wykorzystali schemat podobny do poprzedniego, jednak jako czynnika moderującego związek pomiędzy różnorodnością rasową³⁶ a wydajnością użyto

³² O. Richard, *Racial diversity...*, s. 171.

³³ O. Richard, A. McMillan, K. Chadwick, S. Dwyer, *Employing...*, s. 114.

³⁴ W pracy: O. Richard, *Racial...*, pojęcie „różnorodności kulturowej” odnosi się do różnorodności rasowej; obu pojęć używam zamiennie.

³⁵ O. Richard, A. McMillan, K. Chadwick, S. Dwyer, *Employing...*

³⁶ W pracy: O. Richard, A. McMillan, K. Chadwick, S. Dwyer, *Employing...*, pojęcia „różnorodności rasowej” oraz „różnorodności kulturowej” używane są zamiennie.

strategii biznesowej skoncentrowanej na innowacyjności. Jak poprzednio, badacze przeprowadzili analizę opartą na *podjęciu podkreślającym posiadane zasoby (resource-based view)* oraz posłużyli się *podjęciem uwarunkowanym sytuacją (contingency approach)*.

Model firmy *podkreślający posiadane zasoby* daje podstawy teoretyczne pozwalające założyć pozytywną korelację pomiędzy różnorodnością a wydajnością organizacji. W ramach tego modelu przyjmuje się, że rzadkie zasoby stanowią dla firmy źródło trwałej przewagi konkurencyjnej, gdyż tworzą wartość, która jest trudna do podrobienia³⁷. Naukowcy zajmujący się różnorodnością i strategicznym zarządzaniem zasobami ludzkimi przekonują, że przewaga konkurencyjna pochodząca z wykorzystania fizycznych oraz technologicznych zasobów stała się łatwiejsza do podrobienia, stąd też to właśnie zasoby ludzkie są języczkiem u wagi pozwalającym osiągnąć przewagę nad innymi firmami. Dlatego też właściwe wykorzystanie zasobów ludzkich może w ujęciu długofalowym polepszyć sytuację konkurencyjną firmy na rynku. Po to jednak, by kapitał ludzki był źródłem trwałej przewagi, musi tworzyć wartość, a także być wyjątkowy i trudny do podrobienia³⁸.

Według orędowników modelu *podkreślającego posiadane zasoby* różnorodność kulturowa ulokowana w kapitale ludzkim stanowi źródło przewagi konkurencyjnej w firmach, dlatego że prowadzi do wytworzenia wartości, która nie daje się w łatwy sposób imitować i tym samym jest czymś wyjątkowym. Wartość tkwiąca w różnorodności kulturowej bierze się ze zwiększonej kreatywności, większej zdolności rozwiązywania problemów i elastyczności, przy czym wszystkie te czynniki są stymulowane przez interakcję pomiędzy zróżnicowanymi kulturowo pracownikami. Co więcej, różnorodność kulturowa może stanowić dodatkową wartość dla firmy, która chce dotrzeć do szerszej grupy docelowej oraz dopasować zasoby ludzkie do wymogów rynku docelowego.

Jeśli chodzi o trudność odtworzenia zróżnicowanych zasobów ludzkich, można ją wytłumaczyć poziomem złożoności społecznej zróżnicowanej grupy oraz efektem synergii, który pojawia się, gdy kulturowo zróżnicowani pracownicy przebywają ze sobą i wspólnie pracują nad osiągnięciem celów organizacji³⁹. Ponadto odtworzenie grupy o identycznych cechach i właściwościach

³⁷ J.B. Barney, *Firm resources and sustained competitive advantage*, „Journal of Management” 1991, t. 17, nr 1, s. 99–120; A.A. Lado, N.G. Boyd, P. Wright, *A competency-based model of sustainable competitive advantage: Toward a conceptual integration*, „Journal of Management” 1992, t. 18, nr 1, s. 77–91.

³⁸ J.B. Barney, P.M. Wright, *On becoming a strategic partner: The role of human resources in gaining competitive advantage*, „Human Resource Management” 1998, t. 37, nr 1, s. 31–46.

³⁹ D.A. Harrison, K.H. Price, M.P. Bell, *Beyond relational demography: Time and the effects of surface- and deep-level diversity on work group cohesion*, „Academy of Management Journal” 1998, t. 41, nr 1, s. 96–107; O. Richard, *Racial...*; O. Richard, A. McMillan, K. Chadwick, S. Dwyer, *Employing...*

osobowych jest praktycznie niemożliwe⁴⁰. Wreszcie, konkurujące firmy mogą nawet nie podejmować próby odtworzenia struktury pracowniczej firmy, z którą rywalizują, ponieważ nie zdają sobie sprawy, że zwiększona kreatywność oraz elastyczność danej firmy bierze się właśnie z kulturowego bogactwa jej pracowników⁴¹.

W kwestii wyjątkowości kapitału ludzkiego naukowcy podkreślają, że różnorodność kulturowa stanowi zasób stosunkowo rzadki, ponieważ nie ma jeszcze zbyt wielu firm, które zdają sobie sprawę z jej wartości. Wiele firm wciąż postrzega różnorodność jako balast, a nie wartość, którą warto pielęgnować.

Richard i współpracownicy argumentują, że model podkreślający posiadane zasoby konsekwentnie pomija społeczny kontekst pochodzenia zasobów i dlatego ekonomiczne podstawy ich analizy należy uzupełnić założeniami teorii uwarunkowanej sytuacją. Teoria ta głosi, że elementy otoczenia, strategia oraz struktura są czynnikami, które oddziałują na siebie wzajemnie, razem wpływając na kształt organizacji. Richard i inni posiłkują się teorią uwarunkowaną sytuacją, by zbadać jak strategia zorientowana na innowacyjność oraz różnorodność kulturowa oddziałują, by wspólnie sprzyjać wzrostowi wydajności firmy.

Strategia skoncentrowana na innowacyjności została wyselekcjonowana jako zmienna sytuacyjna, ponieważ umożliwia firmie wykorzystanie różnorodności kulturowej i czerpanie z niej korzyści. Firma może w pełni skorzystać ze swoich zasobów tylko wówczas, gdy jej pozycja pozwala na ich wykorzystanie i czerpanie z nich korzyści⁴². A zatem strategiczny nacisk na innowacyjność pozwala firmie przyjąć taką pozycję w odniesieniu do różnorodności kulturowej, która jest cennym zasobem innowacyjności i kreatywności.

Autorzy wysuwają następującą hipotezę, popartą w dalszej części pracy danymi empirycznymi: „Różnorodność rasowa oraz strategia innowacyjności będą pozytywnie na siebie oddziaływać zwiększając wydajność firmy tak, że im bardziej dana firma kierować się będzie strategią innowacyjności, tym więcej odniesie korzyści ze zdywersyfikowanej rasowo siły roboczej”⁴³.

Richard i inni utrzymują, że pozytywny połączony wpływ różnorodności rasowej i strategii innowacyjności na wydajność firmy wskazuje, że zdywersyfikowana siła robocza w połączeniu z wysokimi pokładami innowacyjności mogą zapewnić firmom przewagę konkurencyjną. W swoim badaniu pokazują, jak różnorodność rasowa zwiększyła wydajność pracy banków kierujących się

⁴⁰ P.M. Wright, G.C. McMahan, *Theoretical perspectives for strategic human resource management*, „Journal of Management” 1992, t. 18, nr 2, s. 295–320.

⁴¹ O. Richard, A. McMillan, K. Chadwick, S. Dwyer, *Employing...*

⁴² J.B. Barney, P.M. Wright, *On becoming...*; O. Richard, *Racial...*

⁴³ O. Richard, A. McMillan, K. Chadwick, S. Dwyer, *Employing...*, s. 114.

strategią innowacyjności, podczas gdy wydajność banków, gdzie innowacyjność nie była traktowana priorytetowo, była dużo niższa.

Według autorów przeprowadzone badanie pociąga za sobą szereg implikacji. Jak podkreślają, zwiększenie różnorodności siły roboczej nie musi przynieść firmie bezpośrednich korzyści. Aby firma mogła czerpać korzyści z różnorodności, potrzebne jest stworzenie dla niej właściwego kontekstu. Właściwym kontekstem dla różnorodności jest obranie strategii biznesowej skoncentrowanej na wzroście i innowacyjności. Gdy w firmie nie stworzono właściwego kontekstu, zróżnicowanie struktury zatrudnienia może obniżyć poziom wydajności.

W świetle powyższych rozważań, niezbędne staje się właściwe oszacowanie strategii wewnątrz organizacji, które posiadają zróżnicowany personel lub też chciałyby zwiększyć to zróżnicowanie. Firma musi dołożyć starań, by jej strategia organizacyjna była odpowiednio dobrana do właściwości zróżnicowanych etnicznie pracowników. Tylko gdy ten ostatni postulat jest spełniony, można oczekiwać osiągnięcia przewagi konkurencyjnej wynikającej z różnorodności kulturowej⁴⁴.

Interakcja pomiędzy różnorodnymi jednostkami

Koncepcje teoretyczne rozwinięte w obrębie nauki o organizacji wskazują na inny jeszcze czynnik warunkujący uzyskanie pozytywnych efektów różnorodności, którym jest interakcja oraz komunikacja pomiędzy różniącymi się między sobą pracownikami. Hipoteza o różnorodności postrzeganej jako wartość głosi, że wartościowe pomysły biorą się z interakcji pomiędzy zróżnicowanymi pracownikami, gdyż ci postawieni są w sytuacji, w której ustawnie obcuja z wielością pomysłów oraz doświadczeń.

⁴⁴ Badanie to pozostaje w zgodzie z wcześniejszymi pracami z zakresu nauki o organizacji, które stwierdzały, że efekty różnorodności mogą zależeć od typu zadań postawionych grupie (S.E. Jackson, *Team composition...*; D.C. Hambrick, S.C. Davison, S.A., Snell, C.C. Snow, *When Groups consist of Multiple Nationalities: Toward a New Understanding of the Implications*, „Working Paper”, International Consortium for Executive Development Research, Lexington, MA 1993; P. Iles, P.K. Hayers, *Managing diversity in transnational projects teams: A tentative model and case study*, „Journal of Managerial Psychology” 1997, t. 12, nr 2, s. 95–117). Według ustaleń pochodzących z wcześniejszych prac, różnorodność najbardziej sprzyja zadaniom kreatywnym, podczas gdy jednorodność jest bardziej pożądana w zadaniach rutynowych. Jeśli zadanie wymaga kreatywności oraz myślenia dywergencyjnego, wówczas różnorodność jest pożądana, a także może przynieść korzyści, gdyż jest źródłem wielości poglądów oraz pozwala przyjrzeć się szerszej gamie opcji i rozwiązań alternatywnych, a zatem jest czynnikiem głęboko stymulującym i zwiększającym kreatywność. Jeśli jednak zadanie jest dokładnie określone, sprecyzowane i rutynowe, wówczas różnorodność może przynieść mniej korzyści lub nawet osłabić efektywność grupy. Do wykonywania rutynowych zadań ważniejsza może być spójność grupy niż jej kreatywność, tymczasem różnorodność oznacza większą kreatywność, a niekoniecznie większą spójność.

Kontakty pomiędzy różniącymi się między sobą pracownikami są również kluczowe dla *myślenia kalejdoskopowego* (*kaleidoscope thinking*). Niezbędnym warunkiem zaistnienia myślenia kalejdoskopowego jest kontakt pomiędzy ludźmi, których cechuje szeroka gama poglądów. Wreszcie interakcja pomiędzy zróżnicowanymi pracownikami leży również u podstaw procesu znanego jako *kreatywna synergia* (*creative synergy*). Kreatywna synergia jest możliwa tylko wtedy, gdy dochodzi do interakcji pomiędzy poszczególnymi członkami zróżnicowanej grupy pracowników.

Jak akcentują badacze zjawisk kreatywnej synergii i myślenia kalejdoskopowego, interakcja pomiędzy ludźmi cechującymi się wielością poglądów, doświadczeń i środowisk, z których się wywodzą, „może zaoferować coś więcej niż tylko prostą kombinację indywidualnie stworzonych pomysłów”⁴⁵. W przypadku nieustającej wymiany poglądów, a także przerabiania ich na wszystkie możliwe sposoby, interakcja pomiędzy ludźmi stwarza dodatkową wartość, w rezultacie czego otrzymujemy nowy produkt lub nową jakość. Wynika z tego, że interakcja w obrębie grupy o zróżnicowanej strukturze jest warunkiem koniecznym, by przełożyć różnorodność etniczną na kreatywność, a dalej na wyższą produktywność.

Podsumowanie

Badacze nauki o organizacji przeprowadzili szeroko zakrojone badania nad wpływem różnorodności na wyniki pracy grupy, firmy i organizacji. Jak twierdzą, różnorodność etnolingwistyczna może przynieść konkretne, pozytywne efekty rzutujące na wydajność firmy poprzez zwiększenie kreatywności oraz elastyczności, jednak tylko wówczas, gdy jest prawidłowo zarządzana. Wyloniono szereg zmiennych, które warunkują pozytywny wpływ oddziaływania różnorodności, takich jak: (1) *docenianie różnorodności*, a w jej obrębie: (a) perspektywa integracji i czerpania z różnorodności, (b) weryfikacja osobistego samopostrzegania, (c) równoczesna weryfikacja osobistego oraz społecznego samopostrzegania; (2) *strategia skoncentrowana na wzroście i innowacyjności*; (3) *interakcja pomiędzy różnorodnymi jednostkami*.

Wnioski, których dostarcza nauka o organizacji, są źródłem wielu istotnych spostrzeżeń oraz wskazówek o wpływie, jaki może mieć różnorodność etnolingwistyczna na gospodarkę danego kraju. Ożywiona dyskusja dotycząca tego zagadnienia toczy się w obrębie ekonomii politycznej. Większość opracowań z obszaru ekonomii politycznej ukazuje negatywne efekty różnorodności, łącząc zjawisko różnorodności etnicznej z redukcją stopy wzrostu

⁴⁵ T.R. Kurtzberg, T.M. Amabile *From Guilford to creative synergy: Opening the black bBox of team-level creativity*, „Creativity Research Journal” 2000–2001, t. 13, nr 3–4, s. 285–294, s. 289.

gospodarczego⁴⁶. Negatywne efekty tłumaczone są głównie w kategoriach domniemanego wpływu różnorodności na decyzje polityczne. Jednakże inne badania pokazują, że różnorodność etniczna nie jest winna zarzutom jej stawianym⁴⁷, a argument o jej dysfunkcjonalności jest nieuzasadniony. Naukowcy zauważają, że w określonych okolicznościach, jak na przykład przy obecności instytucji demokratycznych lub większego poziomu dochodów, negatywny wpływ różnorodności jest zminimalizowany, a nawet pozytywny⁴⁸. Co więcej, niektóre badania przeprowadzone na poziomie miast udowodniły, że dzięki różnorodności można zaobserwować efekty zwiększonej produktywności⁴⁹.

Badania z obszaru nauki o organizacji mogą być bardzo użyteczne przy próbie zidentyfikowania czynników, które umożliwiają pozytywną korelację pomiędzy różnorodnością etnolingwistyczną a wynikami gospodarczymi na poziomie krajów. Czynniki, które pojawiają się w dyskusji, podkreślają znaczenie odpowiedniego podejścia do różnorodności, które jest oparte na jej docenianiu. W ramach tych czynników wymieniane są: pluralizm demokratyczny⁵⁰, praktyki oparte na polityce integracji i czerpania z różnorodności w odniesieniu do zjawiska imigracji (takie jak: inkluzywne zasady uzyskiwania obywatelstwa, otwartość na wysoko wykwalifikowanych imigrantów)⁵¹,

⁴⁶ W. Easterly, R. Levine, *Africa's growth tragedy: Policies and ethnic divisions*, „Quarterly Journal of Economics” 1997, t. 111, nr 4, s. 1203–1250; R. La Porta, F. Lopez de Silanes, A. Shleifer, R. Vishny, *The quality of government*, „Journal of Law, Economics and Organization” 1999, t. 15, nr 1, s. 222–279; A. Alesina, E. Spolaore, *The Size of Nations*, MIT Press, Cambridge, MA 2003; A. Alesina, E. Spolaore, R. Wacziarg, *Trade, growth and the size of countries*, „NBER Discussion Paper No. 1995”, <http://post.economics.harvard.edu/hier/2003papers/2003list.html> (dostęp: 13.02.2004).

⁴⁷ P. Collier, *Implications for ethnic diversity*, „Economic Policy” 2001, t. 16, nr 32, s. 129–166.

⁴⁸ Tamże. Zob. W. Easterly, *Can institutions resolve ethnic conflict?*, „Economic Development and Cultural Change” 2001, t. 49, nr 4, s. 687–706; A. Alesina, E. La Ferrara, *Ethnic Diversity and economic performance*, „NBER Working Paper No. 10313”, <http://www.nber.org/papers/w10313> (dostęp: 15.01.2005).

⁴⁹ Naukowcy G. Ottaviano, G. Peri (*The economic value of cultural diversity*, „FEEM Working Papers, No. 34.2004”, <http://ssrn.com/abstract=499702> [dostęp: 13.02.2005]) oraz R. Florida (*The economic geography of talent*, „Annals of the Association of American Geographers” 2002, t. 92, nr 4, s. 743–755) przeprowadzili w wybranych miastach Ameryki Północnej badania nad wpływem różnorodności etnicznej na produktywność, znajdując empiryczne potwierdzenie, że różnorodność etniczna ma na nią pozytywny wpływ.

⁵⁰ Omówienie pluralizmu demokratycznego znajduje się w pracy C.F. Doran, *Why Canadian Unity Matters and Why Americans Care: Democratic Pluralism at Risk*, University of Toronto Press, Toronto 2001, s. 1.

⁵¹ Omówienie praktyk wykorzystujących politykę integracji i czerpania z różnorodności w odniesieniu do zjawiska imigracji można znaleźć w pracach: W. Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford University Press, New York 2001; też, *Western political theory and ethnic relations in Eastern Europe*, w: W. Kymlicka, M. Opalski (red.), *Can Liberal Pluralism be Exported: Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern*

federalizm wielonarodowy⁵², multikulturalizm⁵³ oraz szeroka definicja przynależności państwowej⁵⁴. W dalszej kolejności uwzględnione są czynniki, które powiązane są ze strategią opartą na wzroście i innowacyjności, takie jak przywiązanie państwa do zwiększania nakładów na inwestycje w badania i rozwój⁵⁵.

Powstaje jednak pytanie, na ile osiągnięcie pozytywnych efektów z różnorodności etnolingwistycznej jest możliwe na przykład w krajach stosunkowo biednych, a ostatnio nawet w krajach rozwiniętych, ale zmagających się z dotkliwym kryzysem gospodarczym. Niewątpliwie łatwiej jest propagować i instytucjonalizować pozytywne postrzeganie różnorodności kulturowej, kiedy dochody społeczeństwa są stosunkowo wysokie, a gospodarka się rozwija. Natomiast w państwach biedniejszych, lub w sytuacji kryzysu, nasilają się konflikty społeczne związane z podziałem dochodu, które bardzo często przyjmują za oś podziału kryteria kulturowe, etniczne i religijne. Stanowi to zapewne jedno z głównych ograniczeń możliwości stworzenia pozytywnego kontekstu dla różnorodności kulturowej.

⁵² Omówienie zjawiska federalizmu wielonarodowego można znaleźć w pracach: C.F. Doran, *Why Canadian...*, s. 11; W. Kymlicka, *Western Political Theory...*

⁵³ Omówienie zjawiska wielokulturowości można znaleźć w pracach: W. Kymlicka, *Politics in...*; tenże, *Western Political Theory...*, s. 31; C.L. Taylor, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton 1994.

⁵⁴ Dyskusję o szerokiej definicji państwowości można znaleźć w pracach: M. Walzer, *What it Means to be an American*, Marsilio, New York 1992; tenże, *Comment*, w: A. Gutmann (red.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1992, s. 99–103; M. Ignatieff, *Blood and Belonging: Journeys into the New Nationalism*, Ferrar, Straus, and Giroux, New York 1993; W. Kymlicka, *Politics in...*; F. Fukuyama, *Świat według Fukuyamy: Koniec unilateralizmu? (wywiad przeprowadzony przez autorkę Agnieszkę Aleksy)*, „Puls Świata” 2005, nr 10, grudzień, s. 34–39.

⁵⁵ Szersze omówienie czynników warunkujących pozytywną relację pomiędzy różnorodnością a wynikami gospodarczymi na poziomie państw można odnaleźć w pracy A. Aleksy-Szucsich, *Economic Benefits...*, s. 65–82.

III

Perspektywy regionalne i lokalne

Pułapki charakteru narodowego

O niejasnym pojęciu „charakteru narodowego”

Badania genetyczne dowodzą, że ludzie należący do różnych narodów mają prawie identyczne genotypy. Oznacza to, że różnią się oni między sobą przede wszystkim pod względem kulturowym. Socjalizacja i inkulturacja, procesy edukacyjne i językowe kreują podstawy identyfikacyjne, pozwalające kwalifikować narody jako odmienne od siebie zbiorowości¹. O tej odmienności decyduje ich charakter, sprowadzający się do właściwych ludziom wchodzącym w skład danej wspólnoty narodowej cech osobowościowych i względnie trwałych sposobów postępowania². Na te zjawiska zwracano uwagę od dawna, zanim jeszcze wykształciły się narody w nowoczesnym rozumieniu. Począwszy od Biblii, sporo spostrzeżeń znajduje się w opisach historycznych i kronikach – Herodota o Scytach, Tacyty o Germanach, Juwenalisa o Grekach czy Ibrahima ibn Jakuba o Słowianach. Przekazy Galla Anonima, Wincentego Kadłubka, Jana Długosza i Marcina Kromera o Polakach także zasługują w tym kontekście na uwagę. Historyczne obserwacje uczą, że „wspólnota przekonań, wzorów zachowań, systemów wartości, nie uświadamiana w warunkach codziennego życia społeczności, w przypadku konfrontacji z przedstawicielami innych grup wrasta natychmiast do samoświadomości i staje się podstawą charakterystycznego dla każdego etnocentryzmu podziału na »swoich« i »obcych«. Wraz z rozwojem owej autoświadomości pojawiają się stereotypy, uprzedzenia, ksenofobia oraz fantastyczne często wyobrażenia o członkach innych społeczności, które odąd stale będą towarzyszyć refleksji nad »zbiorową« osobowością”³.

Nie ma jednak zgodności, że badanie narodowo uwarunkowanych „swoistości psychicznych czy mentalnych” sprzyja poznaniu prawdy. Być może

¹ R. Szul, *Języki, naród, państwo. Język jako zjawisko polityczne*, WN PWN, Warszawa 2009.

² Charakter narodowy coraz częściej zastępowany jest pojęciem tożsamości narodowej.

³ S. Bednarek, *Charakter narodowy w koncepcjach i badaniach współczesnej humanistyki*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 1980, nr 511, s. 13.

służy jedynie mnożeniu kolejnych stereotypów i nieporozumień. Na tę sytuację w 1957 roku zwróciła uwagę Antonina Kłoskowska, uznając, iż nie można naukowo wykazać istnienia tego, co w sposób jednoznaczny pozwala identyfikować dany naród: „zarówno absolutna specyficzność, jak całkowity uni-formizm typu narodowego są fikcją”⁴.

W XX wieku badania problematyki związanej z charakterem narodowym przeszły bogatą ewolucję. Przekonano się, że nie sposób zredukować go do zjawisk ściśle mentalnych bądź wyłącznie społecznych, co jest typowe kolejno dla psychologii i socjologii. Okazało się, że żadna z dyscyplin społecznych nie może wyrokować o ontologii tego zjawiska, ale każda, łącznie z etnologią, antropologią, historią i politologią, może sporo wniesić do świadomości i wiedzy naukowej, pozostawiając poza tym zakresem przedmiotowym literaturę piękną, publicystykę czy potoczne stereotypy.

Już dość dawno zauważono, że gdyby zestawić wszystkie badania charakterów narodowych, to ich rezultaty znosiłyby się wzajemnie. Morris Ginsberg w 1947 roku zarejestrował, że jedność czy jednolitość cech określonego narodu jest raczej wynikiem przekonania niż dostrzegania⁵. Pod pojęciem charakteru narodowego usiłowano zmieścić złożoną aktywność człowieka, obejmującą aspekty wolicjonalne, emocjonalne i intelektualne. W kontekście wielokulturowości i globalizacji współczesnego świata coraz trudniej jednak posługiwać się tą kategorią. W obrębie każdego narodu istnieje bowiem taka różnorodność postaw, temperamentów i typów osobowościowych, iż poszukiwanie jakichś specyficznych cech narodowych staje się zabiegiem niecelowym. Przyjmuje się więc, że charakteru narodowego w sensie jednolitego typu psychicznego, obejmującego współczesną społeczność narodową nie sposób zidentyfikować. Pojęcie to ma charakter nieostry, odnosi się do tego szczególnego rodzaju zjawisk społeczno-kulturowych, które są niezmiernie trudne do bliższego i jednoznacznego określenia, chociaż są intuicyjnie silnie wyczuwalne i jak gdyby namacalnie ujawniają swoją obecność⁶. Dlatego spotyka się rozmaite ujęcia definicyjne, odnoszące się do poszczególnych jego aspektów, rzadziej do całości zjawiska⁷.

Jedną z prób syntetycznego ujęcia jest definicja Jana Szmyda. Według niej, „charakter narodowy to określony syndrom względnie trwałych i zarazem swoistych cech umysłowości i postępowania danej zbiorowości narodowej,

⁴ A. Kłoskowska, *Charakter narodowy a osobowość we współczesnej problematyce badań społecznych*, „Kultura i Społeczeństwo” 1957, nr 1, s. 109.

⁵ M. Ginsberg, *Reason and Unreason in Society: Essays in Sociology and Social Philosophy*, Longmans, Green and Co., London 1947, s. 28.

⁶ J. Szmyd, *Charakter narodowy i duchowość wspólnoty*, Wydawnictwo Edukacyjne, Kraków 1998, s. 32.

⁷ J. Jaroń, *Rozważania etyczno-socjologiczne o charakterze narodowym Polaków*, Wyższa Szkoła Rolniczo-Pedagogiczna w Siedlcach, Siedlce 1995, s. 7–22.

wspólnych cech osobowych i postaw ukształtowanych we wspólnej historii narodowej i tradycji, w podobnych uwarunkowaniach zewnętrznych i wewnętrznych (geograficznych, społecznych, ekonomicznych, politycznych, kulturowych itp.) życia zbiorowego i jednostkowego”⁸.

Do takiego rozumienia nawiązywał Edmund Lewandowski, wskazując na:

– zbiór specyficznych dla członków narodu cech psychicznych, poprzez które upodabniają się do siebie;

– względnie wysoką częstość występowania określonych wzorów zachowań wśród dorosłych członków społeczeństwa („osobowość modalna”);

– system postaw, wartości i przekonań, podzielanych przez całe społeczeństwo lub przez jego znaczne odłamy;

– podstawową strukturę osobowości wspólną prawie wszystkim ludziom należącym do tej samej kultury, stworzoną w trakcie socjalizacji i wychowania;

– psychologię społeczną, wyrażającą się w społecznie dziedziczonych i wyuczonych odruchach, nawykach, gestach, rytuałach, symbolach;

– mentalność wyrażoną bądź sugerowaną w literaturze, sztuce, filozofii⁹.

Tadeusz Łepkowski pisał o polskim charakterze narodowym ironicznie, wyrażając pewien sceptycyzm poznawczy, jeśli chodzi o zrozumienie sensu tej kategorii. Jego zdaniem, charakter narodowy to „jeść po polsku i polskie dania, upić się po polsku, bić się po polsku i za Polskę w ogóle, awanturować się po polsku, więc honornie, nie za bardzo pracować, bo po polsku, bałaganić się i brudzić po polsku, roztkliwiać się ojczyzną, a dość łatwo emigrować, nieufnym być wobec sąsiadów, gorliwie praktykować, a mało wierzyć”¹⁰. Jak się okazuje, „sprawy pozornie najprostsze okazują się, przy bliższym oglądzie, szczególnie skomplikowane”¹¹.

Dzisiejsza wiedza z zakresu nauk społecznych daje podstawy stwierdzeniu, że nie ma jednej prawdy o wszystkim, także o danym narodzie i jego „charakterze”. W każdej wspólnocie, a więc i narodowej, występuje wiele ludzkich zachowań, przypadków czy paradoksów. Wydaje się, że można jedynie przybliżyć się do poznania pewnego przeciętnego typu, dominującego w danym społeczeństwie¹².

⁸ J. Szmyd, *Charakter...*, s. 13. Antoni Kępiński zwracał uwagę, że te trwałe cechy ulegają wyraźnej fluktuacji, w zależności od tego, czy ludzie rzekomo obdarzeni tym charakterem narodowym żyją w diasporze, czy w swoim wolnym państwie. A. Kępiński, *Psychopatie*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1988, s. 77–78.

⁹ E. Lewandowski, *Charakter narodowy Polaków i innych*, Aneks, Londyn–Warszawa 1995, s. 11–11.

¹⁰ T. Łepkowski, *Historyczne kryteria polskości*, w: A. Kłosowska (red.), *Oblicza polskości*, Wydawnictwa UW, Warszawa 1990, s. 89.

¹¹ Tenże, *Uparte trwanie polskości. Nostalgie. Trwanie. Nadzieje. Wartości*, Aneks, Londyn–Warszawa 1989, s. 11.

¹² W literaturze przedmiotu nazwano to zjawisko „osobowością modalną”, czyli występowaniem pewnego wzoru osobowego, charakterystycznego dla dojrzałej części całego

Niezależnie od słabości definicyjnych jest sprawą dość oczywistą, że kategorię tę uznaje się za przydatną w określaniu swoistości psychologicznych, przypisywanych przedstawicielom danego narodu. Charakter narodowy pozwala z jednej strony uchwycić odrębność i specyfikę kultury narodowej, a z drugiej strony stanu świadomości narodowej, obejmującej wyobrażenia, wizerunki, sądy wartościujące, stereotypy, mity i uprzedzenia, charakterystyczne dla danej wspólnoty¹³.

Patrząc z polskiej perspektywy, należy zauważyć, że szczególnie bogate są rozważania nad charakterem narodowym Polaków, co wynika ze specyfiki losów historycznych. Chodzi przede wszystkim o powrót do dziewiętnastowiecznych sporów o przyczyny upadku państwowości, tkwiące w mentalności zbiorowej¹⁴. Wydawało się wprawdzie, że następuje kres wpływu spuścizny romantycznej na polski charakter narodowy¹⁵, ale kreowanie „mitu smoleńskiego” po katastrofie samolotu prezydenckiego z 10 kwietnia 2010 roku oznacza znowu „powrót do przeszłości”. Można byłoby zastanowić się nad jego wpływem na procesy nowoczesnej identyfikacji narodowej, zwłaszcza na tle dekady, jaka upływa w 2014 roku od wejścia Polski do Unii Europejskiej. Na ile polski charakter narodowy utrudnia wchodzenie Polaków w sferę kultury uniwersalnej, europejskiej i ogólnoswiatowej, na ile zaś pobudza krytyczną refleksję nad koniecznością rozmaitych adaptacji i akomodacji w sferze mentalnej i behawioralnej?

W charakterze narodowym zawierają się rozmaite sprzeczności, paradoksy i niejasności, które dla potrzeb analizy nazwiemy pułapkami. Pierwsza pułapka charakteru narodowego polega na przypisywaniu mu „substancjalnych cech obiektywnego bytu”¹⁶. Ma to związek z dziewiętnastowiecznym utożsamianiem charakteru narodowego z „duchem narodu” czy „geniuszem narodu”, co było charakterystyczne dla romantycznej fazy narodotwórczej. Rodowód dziewiętnastowieczny ma też pojęcie „duszy zbiorowej”, odnoszącej się do kondycji psychicznej organizmu społecznego, traktowanego na wzór organizmów biologicznych¹⁷.

społeczeństwa, z określoną częstotliwością. Zob. A. Inkeles, D.J. Levinson, *National character: The study of modal personality and sociocultural systems*, w: G. Lindzey (red.), *Handbook of Social Psychology*, Addison-Wesley, Cambridge, Mass. 1954, t. 2, s. 983.

¹³ E. Lewandowski, *W kręgu religii i historii*, KAW, Łódź 1987, s. 21–49.

¹⁴ Por. A. Wierzbicki, *Spory o polską duszę. Z zagadnień charakterologii narodowej w historiografii polskiej XIX i XX wieku*, Collegium Civitas, Muzeum Historii Polski, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2010.

¹⁵ Pisała o tym interesująco Maria Janion w swoich pracach: *Do Europy tak, ale razem z naszymi umarłymi*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000; *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006.

¹⁶ S. Bednarek, *Charakter...*, s. 5.

¹⁷ S. Ossowski, *O osobliwościach nauk społecznych*, PWN, Warszawa 1962, s. 30.

Z tym wiąże się druga pułapka, która tkwi w poszukiwaniu fizyczno-biologicznych uwarunkowań charakteru narodowego. Etnopsychologia czy psychologia narodów nie zyskała uznania, prowadząc rozważania na manowce rasizmu i różnych odmian segregacji czy dyskryminacji na tle biologicznym. Stanowisko współczesnych nauk społecznych jest dość jednoznaczne w tym względzie. Sprowadza się do przekonania, że ludzkie zdolności są uwarunkowane nie przynależnością rasową, lecz środowiskiem społecznym i możliwościami kształcenia¹⁸.

Trzecia pułapka polega na wyjaśnianiu charakteru narodowego przy pomocy uwarunkowań środowiskowych. Jest to tak zwany determinizm geograficzny (*geografizm*) i środowiskowy (*environmentalizm*), polegający na przekonaniu o decydującym wpływie klimatu i środowiska naturalnego na człowieka i jego kulturę.

Czwarta pułapka ma związek z utylitarnym czy też instrumentalnym przypisywaniem charakterowi narodowemu funkcji determinującej działania polityczne i zachowania społeczne. Utarło się przekonanie, że przedstawiciele danego narodu w określonych sytuacjach zachowują się w podobny sposób. Nie chodzi oczywiście o zachowania identyczne, ale o taką ich charakterystykę, która składa się na pewien „typ idealny”, na wzorzec, do którego wszyscy członkowie danej zbiorowości są mniej lub bardziej podobni. Być może wiąże się to z „instynktem stadnym”, a być może z autostereotypem, silnie zakorzenionym w mentalności zbiorowej.

Piątą pułapkę charakteru narodowego można wiązać z wpływem czynnika religijnego, a szerzej ideologicznego. Z tym łączy się także przywiązanie do „teorii spiskowych”.

Pułapka charakteru narodowego jako obiektywnego bytu

Dziewiętnastowieczna świadomość narodowa odwoływała się do kategorii „ducha ludu”, „ducha plemiennego” czy „ducha narodu”, co miało związek z romantyczną idealizacją i poszukiwaniem odrębności metafizycznych (mesjanizm, posłannictwo dziejowe, cierpienie, heroizm, ofiara¹⁹). „Duch narodu” manifestował się poprzez język, sztukę, religię, obyczaje²⁰. Gustave Le Bon, francuski autor *Psychologii tłumu* i *Psychologii rozwoju narodów*, wskazywał na istnienie „duszy rasy”, stanowiącej „ogół znamion moralnych i intelektualnych” ludu, które decydują o jego rozwoju, losach i zbiorowej fizjonomii. Znamiona

¹⁸ J. Conrad, *Człowiek, rasa, kultura*, tłum. A. Kreczmar, PWN, Warszawa 1971, s. 356–359.

¹⁹ A. Bocheński, *Rzecz o psychice narodu polskiego*, PIW, Warszawa 1972.

²⁰ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, tłum. J. Grabowski, A. Landman, PWN, Warszawa 1958, s. 111.

te ujawniają się w instytucjach, religii, zwyczajach i przemianach politycznych. „Každy lud posiada pewną organizację umysłową, równie stałą, jak jego cechy anatomiczne, organizację objawiającą się w jego uczuciach, jego myślach, jego urządzeniach, wierzeniach i sztukach pięknych”²¹. Powyższe poglądy wskazują na istnienie pewnej fikcji „duszy zbiorowej”, która była odpowiednikiem „duszy indywidualnej”. Z tego wyciągano wnioski o bezwyjątkowym noszeniu przez każdego przedstawiciela narodu cech temu narodowi właściwych²². M. Ginsberg w wydanej w 1921 roku pracy *Psychology of Society* uznał, że charakter narodowy odnosi się nie do stanów duchowych, lecz do faktów rzeczywistych. Jego zdaniem, psychologiczne cechy narodu, to „szeroko rozpowszechnione” w nim „formy odczuwania, myślenia i działania”, warunkowane splotem tradycji, sugestii, wymieszania ras i etnosów, a także wpływem środowiska. Uwalniają go one od piętna metafizyczności, mistycyzmu i dowolności interpretacyjnej²³. W swoich kolejnych badaniach autor ten dowodził, że psychiczny kształt zbiorowości daje się uchwycić nie w pojedynczych zachowaniach i cechach członków poszczególnych społeczności narodowych, lecz w „manifestowaniu kolektywnego życia” poprzez instytucje społeczne i wartości. Badacz zwracał ponadto uwagę na dynamikę i zmienność charakteru narodowego, iż „nie jest czymś danym raz na zawsze, ale czymś, co się nieskończenie staje, formuje i jest formowane przez okoliczności, w których naród się znalazł”²⁴. Wśród polskich socjologów podobny pogląd prezentował Jan Szczepański, pisząc w odniesieniu do polskiego charakteru narodowego, iż są to „historycznie ukształtowane, typowe dla Polaków postawy, wzory postępowania, uznawane wartości”²⁵.

Z czasem okazało się, że te empirycznie weryfikowalne cechy nie mają jakichś nadzwyczajnych znaczeń, a ich interpretacja zależy często od orientacji ideologicznej badacza. Wplątanie problematyki narodowych odrębności wraz z „teoriami” rasistowskimi do założeń ideologicznych nazizmu zaciążyło nad losami tej orientacji. Jednak pojęcie „ducha” narodu występuje pod postacią pewnego „splotu emocji” i „kolein intelektualnych”, które pozwalają zdaniem badaczy zrozumieć „zagadki-tajemnice” danego narodu²⁶. W odniesieniu do narodu polskiego są to trwałe urazy i kompleksy historyczne, które nie pozwa-

²¹ G. Le Bon, *Psychologia rozwoju narodów*, tłum. J. Ochorowicz, Biblioteka Dzieł Wyborowych, Warszawa 1897, s. 5, cyt. za: S. Bednarek, *Charakter...*, s. 34.

²² Jednym z pierwszych badaczy, który sprzeciwiał się takiemu ujmowaniu zjawiska, był Julian Czermański, autor rozprawy *O charakterze narodowym*, „Rocznik Towarzystwa Naukowego z Uniwersytetem Krakowskim Połączonym” 1917, t. 1.

²³ M. Ginsberg, *The Psychology of Society*, Barnes & Noble, New York 1964, s. 88–89.

²⁴ Tenże, *Reason...*, s. 153–154.

²⁵ J. Szczepański, *Rozważania o Rzeczypospolitej*, PIW, Warszawa 1975, s. 25.

²⁶ Por. na przykład M. Broda, „Zrozumieć Rosję”? *O rosyjskiej zagadce-tajemnicy*, Wydawnictwo Naukowe Ibidem, Łódź 2011.

lają inaczej spojrzeć na Rosję, jak tylko z perspektywy „wiecznego wroga”²⁷. Podobnie jest ze spiskiem wielkich mocarstw, które kierują się wobec Polski motywem zdrady. Wszystkie tego rodzaju historyczne „skazy” czy „syndromy” są rezultatem skomplikowanych dziejów, związanych z utratą własnej państwowości. Fenomen historyczny Polaków polegał na tym, że byli w dziejach nowożytnych jedynym wielkim narodem, który utracił niepodległość państwową. Traumatyczne doświadczenia związane z drugą wojną światową (kolejny rozbiór Polski i jej powojenne zniewolenie) z pewnością odłożyły się na „psychicę” narodowej, przechodząc niczym „dziedziczna choroba genetyczna” z pokolenia na pokolenie²⁸. Dzieje się to w dużej mierze poprzez świadomy proces wychowawczy i w tym sensie charakter narodowy jest rzeczywiście wytworem aktywności społecznej²⁹.

Istota pułapki traktowania charakteru narodowego jako obiektywnego bytu polega na tym, że nawet ci, którzy zajmują takie stanowisko, przyznają, iż łatwiej go określić intuicyjnie niż racjonalnie. Z tych powodów Władysław Markiewicz zalecał, aby dla uniknięcia mistyfikacji o istnieniu trwałych skłonności narodowych, orzekać w formie sądów hipotetycznych³⁰.

Psychorasistowskie pułapki charakteru narodowego

Zachodnioeuropejska tradycja zainteresowań charakterem narodowym została skażona „teoriami” rasistowskimi, których największy rozkwit nastąpił w okresie Trzeciej Rzeszy, gdy stały się podstawą doktryny hitlerowskiej. Rozprawy Josepha Arthura de Gobineau, Gustava Le Bona czy Houstona S. Chamberlaina służyły jako inspiracja do dowodzenia wyższości jednych ras nad innymi i do uzasadniania panowania ras. W ten nurt wpisywały się także prace polskich badaczy, jak Ludwika Gumplowicza³¹ czy Ludwika Krzywickiego³², wskazujące na rolę uwarunkowań rasowych w procesach psychicznego różnicowania się narodów.

Wszystkich badaczy ras intrygował problem różnic funkcjonalnych, fizjologicznych i psychicznych, warunkowanych różnicami somatycznymi. Różnice

²⁷ Zob. A. de Lazari, *Polskie i rosyjskie problemy z rosyjskością*, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2009.

²⁸ P. Skwieciński, *Sarmaci w świecie wiecznej Jałty*, „Rzeczpospolita Plus–Minus”, 31 sierpnia–1 września 2013.

²⁹ Na zjawisko „modelowania” charakteru narodowego u Niemców zwracał uwagę między innymi E. Barker, *National Character and the Factors in Its Formation*, Methuen, London 1927, wyd. polskie: *Charakter narodowy i kształtujące go czynniki*, tłum. J. Pannenkowa, Nasza Księgarnia, Warszawa 1933, s. 31.

³⁰ W. Markiewicz, *Spraw polskich splątanie*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1986, s. 29.

³¹ L. Gumplowicz, *System socjologii*, Spółka Nakładowa, Warszawa 1887.

³² L. Krzywicki, *Systematyczny kurs antropologii: rasy psychiczne (z 20 mapami)*, Skład Główny, Księgarnia Gebethnera i Wolffa, Warszawa 1902.

w budowie anatomicznej ludzi miały powodować różnice w ich cechach umysłowych. Jednym z pierwszych, którzy występowali przeciwko takim interpretacjom był Karol Kautsky, wskazując, że nie sposób odróżnić dziedziczne cechy rasowe od cech nabytych w procesie historycznym i określonym środowisku³³.

Elementy rasizmu społecznego można znaleźć w sarmatyzmie jako czysto polskiej, jednoznacznie szlacheckiej formacji kulturowej. Rasizm ten był próbą ochrony „przed zalewem przez morze chamstwa, przez prymitywne motłoch i złowrogą czerń”³⁴. Miało to związek z przekonaniem o odmiennym pochodzeniu etnicznym szlachetnych Sarmatów, czyli protoplastów szlachty-Polaków, od gorszej, poddańczo-niewolniczej, prymitywnej kulturowo proveniencji chłopów i mieszczan³⁵. W okresie Polski międzywojennej odżyła sprawa rasizmu i ksenofobii. Jak stwierdził Tadeusz Łepkowski, „o ile dawny rasizm sarmacki nie był zbyt toksyczny pod względem duchowym, choć szkodliwy politycznie, o tyle groźny stał się rasizm endecki (wykluczający ze wspólnoty narodowej, z »polskości prawdziwej«, żywiły obce rasowo, głównie żydowskie)”³⁶.

Istotą pułapki psychorasistowskiej jest poszukiwanie pochodzenia członków wspólnoty narodowej od dawnych wspólnych przodków. „Naród oznacza wspólnotę wielu pokoleń, wspólnotę żywych i umarłych, od których obecni żywi się wywodzą”³⁷. Jeśli polskość wywodzono od szlachty polskiej, odmiennej rasowo od reszty narodu, to i charakter narodowy musiał kształtować się na bazie różnych „wspólnot krwi”, tym bardziej że nacjonałiści o inklinacjach rasistowskich nie-Polaków, a zwłaszcza Żydów, za swoich przodków nie uważają. Jak wiadomo, podstawy takiego myślenia niewiele mają wspólnego z rzeczywistością, zważywszy wymieszanie narodów pod względem etnicznym³⁸.

Pułapki tkwiące w geograficznych determinantach charakteru narodowego

Wyjaśnianie psychokulturowej odrębności narodów za pomocą czynników geograficznych rozpoczęło się od starożytnych Greków – Herodota, Hipokratesa i Arystotelesa³⁹. Epoka wielkich odkryć geograficznych i spotykanie

³³ E. Lewandowski, *Syndromy etniczne społeczeństw*, Wydawnictwo UŁ, Łódź 1996, s. 47.

³⁴ T. Łepkowski, *Uparte...*, s. 14–15.

³⁵ Szerzej: J. Tazbir, *Świat panów Pasków*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1986.

³⁶ T. Łepkowski, *Uparte...*, s. 16.

³⁷ Tamże, s. 19.

³⁸ T. Ulanowski, *Ile Polaka w Polaku*, „Gazeta Wyborcza”, 29 listopada 2013.

³⁹ J.O. Broek, *National character in the perspective of cultural geography*, „The Annales of the American Academy of Political and Social Sciences” 1967, nr 3.

się Europejczyków z odmiennymi cywilizacjami od renesansu, przez oświecenie, po wiek XIX sprzyjały popularyzacji roli geografii w określaniu tożsamości narodów (Jean Bodin, Charles de Montesquieu, François Marie Arouet Voltaire). Nie bez znaczenia był także rozwój socjaldarwinizmu, co znajdowało wyraz w poszukiwaniu dowodów wpływu topografii na charakter, zdolności, postawy i zachowania ludzkie. Johann Gottfried Herder, prekursor antropogeografii ujmował istotę zależności między środowiskiem geograficznym a osobowością w następujący sposób: „Jedna okolica kształtowała narody myśliwskie, utrzymując je w stanie dzikości i czyniąc dzikość tę czymś koniecznym, inna, bardziej rozległa i łagodna, otwierała pole działania ludom pasterskim, dając im za towarzyszy spokojne zwierzęta, inna czyniła uprawę roli rzeczą łatwą, ale i konieczną, jeszcze inna popychała człowieka do żeglugi i rybołówstwa, a w końcu nawet zawiodła go do handlu – wszystko to przedstawiało sobą okresy i stany ludzkości, wynikłe nieuchronnie z naturalnych różnic i zmian w budowie naszej ziemi”⁴⁰.

W wieku XX odrzucono owe „impresjonistyczne” analizy „wpływów” środowiska przyrodniczego na człowieka (oparte na wyobrażeniach, intuicji, stereotypach czy mitach), stawiając na pierwszym planie odbiór czy odbicie środowiska geograficznego w kulturze różnych społeczności⁴¹. Czynniki geograficzne mogą wspomagać badania nad osobowością etniczną, nie mogą jednak przesądzać ich wyników⁴².

Na czynnik geograficzny warto jednak spojrzeć w kontekście jego związków z zachowaniami politycznymi. Usytuowanie przestrzenne danego państwa, a zatem i jego narodu może w istotny sposób modyfikować refleksję charakterologiczną. Nie jest bowiem żadnym odkryciem stwierdzenie, że stopień zewnętrznego zainteresowania danym narodem jest funkcją jego położenia, a ściślej pozycji międzynarodowej, jego dynamiki rozwojowej i wpływów na kształtowanie ładu międzynarodowego. Geopolityka zatem może decydować zarówno o odbiorze zewnętrznym danego narodu, jak i o jego auto-percepcji⁴³. Sięgając do przykładu położenia geopolitycznego Polski, należy wskazać na dwie istotne cechy, które kształtują charakter narodowy, a wynikają z geopolityki. Jest to terytoriocentryzm i wrażliwość na sąsiadów. Pierwsza pułapka geopolityczna wynika z przywiązania do ziemi jako ojcowizny i jako matki żywicielki. Słowa pieśni: „Nie rzucim ziemi, skąd nasz ród, nie damy pogrześć mowy”, oddają triadę, definiującą polskość. W niej na pierwszym miejscu jest ziemia przed plemiennością i przed językiem. To przywiązanie do

⁴⁰ J.G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, tłum. Z. Skuza, PWN, Warszawa 1962, t. 1, s. 44.

⁴¹ J.O. Broek, *National...*, s. 9–12.

⁴² Julian Czerwiński podkreślał jako jeden z pierwszych, że determinizm klimatyczny czy środowiskowy prowadzi na manowce. Zob. *O charakterze...*, s. 111.

⁴³ D. Moïsi, *Geopolityka emocji. Jak kultury strachu, upokorzenia, nadziei przeobrażają świat*, tłum. R. Włoch, WN PWN, Warszawa 2012.

ziemi jest wynikiem pewnego paradoksu. Polacy bowiem, jak mało który naród stracili kiedyś swoją „ojcowiznę”, ze względu na utratę państwa. Być może z tego względu „sakralizacja ziemi ojczystej” przesłania wszystkie inne wartości. Spoglądając retrospektywnie, można także zauważać związek z dawną ekspansją magnacką na tak zwane kresy i przekonaniem, że Polska przynosiła zamieszkującym tam ludom wyższą kulturę. Tymczasem w świetle współczesnych badań, a największe zasługi ma w nich francuski historyk Daniel Beauvois⁴⁴, polski projekt kolonialny nie tylko był etycznie wątpliwy (nasilenie niewolniczej zależności), lecz także niewydajny⁴⁵. Polska nie tylko straciła kontrolę nad tymi terenami na rzecz Rosji, lecz wzbudziła trwałą niechęć wśród Litwinów, Białorusinów i Ukraińców, czego nie chcą dostrzec współcześni polscy politycy, będący zwolennikami tak zwanej jagiellońskiej koncepcji polityki wschodniej.

Druga pułapka geopolityczna jest rezultatem przekonania, że sąsiedzi Polski są jej odwiecznymi wrogami. Wynika to przede wszystkim z niekorzystnego dla Polski stosunku sił (ich asymetrii i nierównowagi), determinującego relacje Polski z Rosją i Niemcami. Rosyjski neoimperializm i niemieckie ambicje wpływania na sprawy Europy Środkowej i Wschodniej prowadzą do ograniczonego znaczenia Polski jako samodzielnego uczestnika procesów międzynarodowych. Okazuje się, że bez przyzwolenia Niemiec nie można prowadzić jakiegokolwiek sensownej polityki w ramach Unii Europejskiej, zaś bez uwzględnienia interesów Rosji trudno cokolwiek osiągnąć zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. To rodzi oczywiste frustracje, zwłaszcza wśród elit politycznych, a także potęguje strach przed sąsiadami. Zwłaszcza strach przed Rosją jest pochodną obsesji, polegającej na tym, że stosunkowo niewielkie zagrożenie (Polska od trzysta lat nie była bardziej bezpieczna niż obecnie) jest postrzegane jako duże i wywołuje alarmistyczne tony w polskiej polityce. Taką sytuację wykorzystują Stany Zjednoczone, przypisując Polsce rolę „państwa frontowego” w swojej strategii podtrzymywania wrogości wobec Rosji⁴⁶.

Wszystkie te nastawienia i obsesje mają swoje źródła nie w trwałym i niezmiennym nieznoszeniu sąsiadów, ale wypływają z kompleksów i frustracji, nagromadzonych od XVII wieku, kiedy Polska zaczęła przegrywać rywalizację historyczną z Rosją. Jak zauważał Łepkowski, „w XIX w. Polacy żyli już w swoistym szaleństwie, może w rodzaju schizofrenii politycznej, spowo-

⁴⁴ D. Beauvois, *Trójkąt ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie 1793–1914*, tłum. K. Rutkowski, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2005.

⁴⁵ Zob. J. Sowa, *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Universitas, Kraków 2011.

⁴⁶ S. Bieleń, *Polska między Niemcami a Rosją – determinizm czy pluralizm geopolityczny?*, w: tenże (red.), *Polityka zagraniczna Polski po wstąpieniu do NATO i do Unii Europejskiej. Problemy tożsamości i adaptacji*, Difin, Warszawa 2010, s. 268–287.

dowanej nicością polityczno-państwową »narodu politycznego«, opętanego mi-tem wielkości i dławionego poczuciem krzywdy”⁴⁷.

Pułapki wynikające z podejścia utylitarnego

Kategoria charakteru narodowego od XIX wieku sprzyjała podkreślanemu wyjątkowości wybranych wspólnot. Tymczasem praktyczne podejścia, oparte przede wszystkim na racjonalnym poznawaniu rzeczywistości, wskazują na to, że każdy naród ma swoją specyfikę, którą można lepiej lub gorzej rozpoznać i wiedzę tę wykorzystać w konkretnych działaniach. Tak więc sytuacja narodu polskiego nie jest wynikiem jakichś mitycznych cech narodowych, ale konkretnych uwarunkowań, związanych z kondycją ekonomiczną i społeczną.

Przekonanie, że poznanie charakteru narodowego jest możliwe na podstawie doświadczenia, legło u podstaw rozwoju dydaktyki i inżynierii społecznej, służących zwłaszcza celom wojskowym i ideologicznym. Na przykład badania sowietologiczne, o wyraźnym zabarwieniu antykomunistycznym, służyły na Zachodzie kreowaniu „wizerunku wroga” i przypisywaniu *Sowietom* cech negatywnych (trzeba było pokazać, jak niecywilizowany i nieludzki jest wróg⁴⁸). Nie jest już dziś żadną tajemnicą, że podejścia te służyły przede wszystkim propagandzie i indoktrynacji i nie wytrzymują próby z punktu widzenia kryteriów naukowych. Podobnie działo się po stronie komunistycznej, gdzie całe sztaby ludzi pracowały nad kreowaniem wizerunku imperialistów amerykańskich, wykorzystywanego w wojnie psychologicznej⁴⁹.

W XVIII wieku David Hume upatrywał podstaw istnienia charakteru narodowego w systemie politycznym, który jest potężną siłą homogenizującą. Upowszechnianie wartości i instytucji zachodnich z czasem prowadziło do uniformizacji postaw i wzorów zachowań. Dyfuzja kulturowa sprzyjała kształtowaniu się przekonania, zwłaszcza wśród Amerykanów, że wszyscy ludzie na Ziemi mają jednakową skłonność do socjalizacji, naśladownictwa i kontaktów między grupami⁵⁰. Zdaniem Hume’a, „tam, gdzie ustaliło się na wieki bardzo rozległe państwo, narodowy charakter ogarnia cały kraj i we wszystkich jego częściach zaprowadza podobne obyczaje”⁵¹. Na takiej podstawie w latach czterdziestych XX wieku w USA na zlecenie Biura Informacji Wojennej kreślono psychologiczne sylwetki narodów, zakładając – w dużym uproszczeniu – ich homogeniczność, specyfikę, odrębność. Trudno było w takich świadomie

⁴⁷ T. Łepkowski, *Uparte...*, s. 67.

⁴⁸ M. Mead, *Soviet Attitudes toward Authority: An Interdisciplinary Approach to Problems of Soviet Character*, McGraw-Hill Book Company, New York 1951.

⁴⁹ S. Bednarek, *Charakter...*, s. 44 i nast.

⁵⁰ E. Nowicka, *Świat człowieka – świat kultury*, WN PWN, Warszawa 2004.

⁵¹ D. Hume, *Eseje z dziedziny moralności i literatury*, tłum. T. Tatarkiewiczowa, PWN, Warszawa 1955, s. 167.

konstruowanych charakterystykach odróżnić prawdę od wyobrażeń, uprzedzeń i stereotypów, podzielanych zarówno przez badających, jak i ich informatorów (por. *Harvard Project on the Soviet Social System*⁵²). Trudno też było ocenić ich użyteczność czy bezużyteczność z punktu widzenia zamawiających⁵³. Trzeba jednak przyznać, że zapoczątkowane wtedy badania socjologiczne i psychologiczne na zamówienie armii amerykańskiej⁵⁴, przygotowującej się do wkroczenia na tereny dotychczas jej nieznanne, z czasem rozwinęły się w poważne studia interdyscyplinarne, dostarczające wiedzy na temat psychologicznych charakterystyk grup ludzkich, żyjących w różnych miejscach globu. To w ich rezultacie zaczęto doceniać wyniki badań międzykulturowych nad charakterem narodowym, dowodząc wpływu cech narodowych na style zarządzania i gospodarowania⁵⁵.

Okazuje się jednak, że wszelkie uproszczenia i generalizacje prowadzą na manowce. W chińskim charakterze narodowym można przecież znaleźć szereg różnic, wynikających z przynależności regionalnej, językowej, religijnej czy zawodowej. Rosjanie, a następnie Amerykanie przekonali się, jak trudno rozpoznać charakter narodowy Afgańczyków, zważywszy wewnętrzne różnice kulturowe. Podobnie stało się w Iraku czy w Libii. Nawet w Europie narody, takie jak Niemcy różnią się między sobą nie tylko ze względu na niedawny podział na RFN i NRD, lecz także ze względu na dawny podział etnosu niemieckiego na wiele księstw, pryncypatów, miast i arcybiskupstw w obrębie Świętego Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego.

Z tych powodów utylitarne spojrzenie na charakter narodowy może pomijać nie tylko jego złożoność, lecz także dynamiczną zmienność. Zauważono bowiem, że w ciągu stosunkowo krótkiego czasu narody zmieniały swoje oblicza w wyniku dramatycznych wydarzeń. Czesi, uważani za jeden z najbardziej walecznych narodów średniowiecznej Europy, po klęsce szlachty pod Białą Górą w 1618 roku zmienili się w jeden z najspokojniejszych narodów mieszczańskich. Francuzi, słynni z odwagi w wojnach napoleońskich i męstwa w okopach pierwszej wojny światowej, gromadnie poparli kapitulancą politykę marszałka Philippa Pétaina. Żydzi słynący z odwagi w bojach z Babilonem i Syrią, po klęsce powstań przeciw Rzymowi na wiele stuleci zrezygnowali z walki zbrojnej. Po konfrontacji z ludobójstwem w czasie drugiej wojny światowej odrodziło się Państwo Izraela, w którym znów cnoty żołnierskie i kult czynu zbrojnego są na pierwszym planie. Przykładów takich przemian można byłoby przytoczyć więcej. Być może i współcześnie zachodzą tego rodzaju

⁵² <http://hcl.harvard.edu/collections/hpsss/index.html> (dostęp: 22.11.2013).

⁵³ S. Bednarek, *Charakter...*, s. 143.

⁵⁴ Por. M. Mead, *National character*, w: A.L. Kroeber (red.), *Anthropology Today. An Encyclopedic Inventory*, University of Chicago Press, Chicago 1953, s. 642.

⁵⁵ J. Solarz, *Narodowe style zarządzania: mity czy fakty?*, Ossolineum, Wrocław 1984.

zmiany w polskim charakterze narodowym, co jest spowodowane otwieraniem się na procesy integracyjne i globalizacyjne.

Pułapki charakteru narodowego wynikające z religii

Charakter narodowy jest kategorią podatną na różne idealizacje i mitologizacje. Sprzyja nierzadko bezkrytycznemu przywoływaniu historii i apologetyzowaniu przodków, uzasadnianiu tendencji mesjanistycznych i bezrefleksyjnych. W przypadku wielu narodów ma związek z panującą ortodoksją, integryzmem religijnym czy fundamentalizmem. Praktycznie bardzo trudno jest oddzielić pod względem aksjologicznym charakter narodowy od religii. Zjawisko to występuje szczególnie w sytuacjach przerostu pierwiastka irracjonalnego i romantyczno-mitycznego nad myśleniem racjonalno-pozytywnym i działaniem „organicznym”⁵⁶.

W przypadku polskiego charakteru narodowego na specyfikę i charakter polskiej religijności wpływały i wciąż wpływają takie czynniki, jak: przerost czynnika emocjonalnego i wolicjonalnego nad rozumowym i zdroworozsądkowym, fantazyjnego i utopijnego nad realistycznym, entuzjastycznego nad umiarkowanym, wiara w przychylność i pomoc sił nadprzyrodzonych, nieliczenie się z własnymi siłami i możliwościami, uleganie myśleniu życzeniowemu, łatwość improwizacji i tak zwane bujanie w obłokach, ufność, że „jakoś to będzie”, wiara w misję dziejową i posłannictwo, powierzchowny tradycjonalizm, wybujały indywidualizm, nadmierna skłonność do celebracji zdarzeń (rocznic, świąt) i inne⁵⁷. W rezultacie dość popularnym stało się przekonanie, że Polacy ze względu na złożoną historię i położenie geopolityczne siłą rzeczy muszą pozostawać „idealistami”. Gdyby bowiem byli „realistami”, takimi jak choćby obywatele państw skandynawskich, musieliby skapitulować przed silniejszymi od siebie sąsiadami. W takim myśleniu zawiera się ów „determinizm idealistyczny”, którego źródłem należy upatrywać w odległych czasach kształtowania się polskiego mesjanizmu chrześcijańskiego⁵⁸ i który ma swoje dzisiejsze apoteozy i apologetów⁵⁹.

Największym obciążeniem polskiego charakteru narodowego jest utożsamianie go z etosem katolickim. To ostatnie stanowisko jest zasługą Romana

⁵⁶ S. Witek, *Uwarunkowania historyczno-kulturowe współczesnego etosu polskiego*, w: S. Olejnik (oprac.), *Teologia moralna w obliczu aktualnego stanu etosu polskiego. Akta Kongresu Teologów Moralistów Polskich w dniach 17–19 IX 1974 w Krakowie*, Wydawnictwo PTT, Kraków 1977.

⁵⁷ J. Szmyd, *Charakter...*, s. 85–86.

⁵⁸ Jednym z jego prekursorów był w XVII wieku Wespazjan Kochowski. „Wspaniała wolnością szlachecką i zwycięskim katolicyzmem, zdominowanym przez maryjność, Polska miała odegrać wielką, dziejową rolę, spełnić kulturowo-religijną misję”, T. Łepkowski, *Uparte...*, s. 30.

⁵⁹ Zob. J.R. Nowak, *Myśli o Polsce i Polakach*, Wydawnictwo Unia, Katowice 1994, s. 13–44.

Dmowskiego, który usiłowanie oddzielenia katolicyzmu od polskości, oderwania narodu od religii uważał za niszczenie „samej istoty narodu”⁶⁰. Splot „Polak-katolik” oparty na związku katolicyzmu i patriotyzmu/nacjonalizmu ukształtował się już w okresie zaborów, co miało ważne znaczenie identyfikacyjne i konsolidujące. Stefan Czarnowski zauważył, że im silniejszy był nacisk czynników obcych na polską społeczność katolicką, tym splot ten stawał się silniejszy. W kontekście stereotypu „Polaka-katolika” występowało zjawisko „polonizacji”, „sarmatyzacji” czy „nacjonalizacji” tej formacji religijnej, to znaczy łączenia, a nawet utożsamiania treści doktrynalnych i teologicznych z wartościami i ideałami narodowymi⁶¹.

Na przeciwne skutki „sojuszu” polskości i katolicyzmu wskazywał już w 1818 roku Adam Czarnocki (ps. Zorian Dołęga Chodakowski) w książce *O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem*, oskarżając chrześcijaństwo o doprowadzenie narodu polskiego do upadku i utraty własnej tożsamości. Najdalej posunął się chyba Jan Stachniuk z kręgu „Zadrugi”, który uważał, iż „chrystianizacja Polski była zaszczerpieniem w jej organizm raka wspakultury. On też stał się kręgosłupem polskiej świadomości narodowej”⁶². Pod wpływem religii katolickiej, owej spółki „germańskiego miecza z papieskim krzyżem” polski charakter narodowy uległ odpolszczeniu⁶³. Nie wnikając w spory ideowo-polityczne, trzeba przyznać, że w określaniu tego, co polskie, dużą przewagę do dziś mają orientacje zachowawcze, narodowo-patriotyczne i „bogoojczyzniane”. Rezultatem tego zjawiska jest narzucanie społeczeństwu religijnych symboli i wzorców osobowych, a zacieranie znaczenia i pamięci wzorców świeckich, konfesyjnie niezależnych, agnostycznych, lewicowych i antyklerykalnych, krytycznych wobec stereotypu „Polaka-katolika”⁶⁴. Poszukiwanie nowoczesnie pojętej dialektyki *sacrum* i *profanum*, syntezy wartości narodowych z uniwersalnymi staje się warunkiem budowania nowego, pluralistycznego i wielokulturowego etosu⁶⁵. Jest to także konieczność odpowiedzi na procesy sekularyzacyjne, do których tradycyjny Kościół w Polsce nie jest przygotowany.

Wpływ czynnika religijnego na charakter narodowy pokazuje, że ludzie cały czas żyją w świecie narzucanych im narracji ideowych i światopogląd-

⁶⁰ R. Dmowski, *Kościół, naród i państwo*, Obóz Wielkiej Polski, A. Michalski, Warszawa 1927, s. 13.

⁶¹ S. Czarnowski, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, w: tenże, *Dziela*, t. 1, PWN, Warszawa 1956, s. 89.

⁶² J. Stachniuk, *Droga rewolucji kulturowej w Polsce: studium rekonstrukcji psychiki narodowej*, Bydgoszcz 1948, s. 110, cyt. za: A. Wacyk, *O polski charakter narodowy – Zadruga*, Wydawnictwo Toporzel, Wrocław 1995, s. 7.

⁶³ A. Wacyk, *O polski...*, s. 7; A.L. Zachariasz, *Religia a tożsamość narodowa*, w: T. Chrobak, Z. Stachowski (red.), *Idea narodu w kulturze narodów słowiańskich*, Wydawnictwo WSP, Rzeszów 1997, s. 21.

⁶⁴ J. Szmyd, *Charakter...*, s. 37.

⁶⁵ H. Skolimowski, *Uniwersalne wartości etosu polskiego*, w: A. Kłoskowska (red.), *Oblicza...*, s. 147–149.

dowych. Rezultatem tego zjawiska jest uniformizacja i równanie do jakichś wyobrażonych i narzuconych z góry standardów, ram i wzorów zachowań. Charakter narodowy okazuje się jakimś konglomeratem poglądów dziedzicznych z przeszłości, na kanwie czego wyrastają rozmaite „hybrydy” intelektualne i świadomościowe. Dobrym przykładem jest polska świadomość narodowa, oparta na ideologii sarmatyzmu. Można oczywiście traktować ją jako przejaw polskiego „geniuszu historycznego”⁶⁶, ale nie da się zaprzeczyć, że stanowiła ona ideologiczny manifest wyboru drogi, która doprowadziła do największej katastrofy w historii polskiej państwowości. Zrodzony wtedy kompleks niższości wobec Zachodu był kompensowany kompleksem wyższości wobec Wschodu. W sumie obydwie kompleksy dowodziły głębokiej peryferyjności i braku wewnątrzsterowności Polaków.

Obciążenie charakteru narodowego religijnością prowadzi do pomieszania wielu zjawisk, z jednej strony do uwikłania religii w sprawy narodowe, polityczne, obyczajowe czy folklorystyczne (traci ona pewne cechy swojej uniwersalności na rzecz tzw. ludowości⁶⁷), a z drugiej do jej deformacji i spłylenia, petryfikacji i zamknięcia w dogmatach. Adaptowana i przekształcana przez naród religia utwierdza w nim tradycyjne stereotypy i zachowania, stanowiąc w efekcie bariery czy utrudnienia w procesie modernizacji cywilizacyjnej⁶⁸.

W społeczeństwach wielowyznaniowych, w których nie ma dominacji jednej konfesji religijnej, a występuje pluralizm wierzeń i znaczeń religijnych – tak jak w społeczeństwach północnoamerykańskim, kanadyjskim, australijskim, ale także zachodnioeuropejskich – religia nie jest sprawą publiczną czy narodową, ale sprawą prywatną, osobistą, indywidualną. Nie odgrywa ona istotnej roli w identyfikacji narodowej czy państwowej. Spiowem wspólnoty narodowej jest etos świecki, oparty na nowoczesnych i obywatelskich więziach, opartych na wspólnej kulturze duchowej, upodobnionym obyczajowi, zwyczajowi i stylu życia, a także formach partycypacji w życiu publicznym. Charakter narodowy kształtuje się wtedy poprzez identyfikację z określonymi elementami wspólnie doświadczanej teraźniejszości i nastawieniami na przyszłość, a nie z treściami przeszłości i tradycji. Nie ma też problemu z otwartością i tolerancją wobec innych, odmiennych, obcych.

W rozważaniach na temat relacji między charakterem narodowym i religią wskazuje się nie tylko na integracyjne funkcje wierzeń, lecz także na ich potencjał dezintegracyjny i konfliktogenny. W historii można wskazać na wiele inspiracji religijnych, kierujących zachowania wspólnot ludzkich w stronę

⁶⁶ K. Koehler, *Cywilizacyjna energia Sarmatów*, „Rzeczpospolita Plus–Minus”, 9–11 listopada 2013.

⁶⁷ K. Darczewska, *Katolicyzm we współczesnym społeczeństwie polskim*, Ossolineum, Wrocław 1989.

⁶⁸ J. Tischner, *Myślenie w przyszłość*, w: M. Jaworski, A. Kubiś (red.), *Chrześcijaństwo a kultura polska*, KUL, Lublin 1988, s. 73–75.

wojen i walk bratobójczych, zbrodni, nietolerancji, prozelityzmu, ksenofobii, fanatycznego misjonizmu, urazów i uprzedzeń. W przypadku współczesnej Polski religia nie jest już narzędziem „wypraw krzyżowych”, ale można się zastanowić, czy gorliwość w zaangażowaniu na rzecz krzewienia zachodnich wartości we wschodniej Europie nie jest przypadkiem przebrzmiałym echem doktryny „przedmurza” i walk o „świętą wolność ludów”. Religijna pułapka polskiego charakteru narodowego sprawia, że w badaniach historycznych unika się łączenia katolicyzmu z tym wszystkim, czym w historii Polski trudno się pochwalić. Przyjdzie zapewne czas, gdy na wiele spraw będzie można spojrzeć bez ideologicznego zacietrzewienia.

Ideologizacja charakteru narodowego prowadziła w XX wieku do tworzenia sztucznych kategorii narodów i poszukiwań ich osobliwości niezależnie od pochodzenia etnicznego. Nikita Chruszczow wprowadził do obiegu politycznego w 1961 roku pojęcie „narodu radzieckiego” (*советский народ*), co dało podstawę do poszukiwania rozmaitych wspólnych cech „ludzi radzieckich”. Podobnie zaistnienie „narodów ideologicznych” próbowano uzasadniać w Jugosławii czy NRD. Analiza krytyczna zjawiska legła u podstaw wprowadzenia pojęcia *homo sovieticus* (Michał Heller, Aleksandr Zinowiew, Józef Tischner), przydatnego w opisie postępującego procesu demoralizacji społeczeństwa komunistycznego.

Podsumowanie

W analizie podjęto próbę wykazania, że największe pułapki charakteru narodowego tkwią w jego ambiwalentnej naturze. Sprowadza się ona do postrzegania go jako czegoś, co istnieje obiektywnie, gdy tymczasem mamy do czynienia ze zjawiskiem ewidentnie subiektywnym. Charakter narodowy jako zjawisko psychokulturowe jest warunkowany przez wiele czynników. Trudno jednak przyznać im rolę determinującą. Uwarunkowania geograficzne i środowiskowe z pewnością nie przesądzają o „psychice narodowej” ani o „charakterze kulturowym” narodu. Charakter narodowy pozostaje w złożonych relacjach z innymi rodzajami świadomości społecznej, w tym także z wyznaczaną religią czy religiami, wyciskając na nich swoje piętno, ale i ulegając oddziaływaniom z ich strony. Wszystko to tworzy pewne syndromy kulturowe, które są trudne do rozwikłania. Także utylitarne czy instrumentalne podejście do charakteru narodowego nie przyniosło oczekiwanych rezultatów. Okazało się, że rzekome rozpoznanie trwałych „kwalifikacji” różnych narodów wcale nie pomaga w stworzeniu skutecznych form zarządzania. Pokazują to doświadczenia amerykańskiej pomocy w odbudowie po konfliktach państwowości irackiej czy afgańskiej. Nikt nie jest w stanie poradzić sobie z syndromami etnicznymi i religijnymi, ukształtowanymi w konkretnych warunkach

historycznych i niepoddającymi się modyfikacjom ze strony zewnętrznych interwentów.

Dzisiejsza wiedza z zakresu nauk społecznych pozwala jednoznacznie stwierdzić, że nie da się objaśnić wielu zachowań społecznych przez pryzmat charakteru narodowego. Gdyby tak było, popełniano by błąd redukcjonizmu, polegający na sprowadzaniu przyczyn rozmaitych zjawisk do jakiegoś jednego kodu wartości czy zestawu cech, które wcale nie muszą w zmiennych okolicznościach czasowo-przestrzennych prowadzić do tych samych, czy nawet podobnych zachowań. Z tego względu różne aspekty tradycyjnie pojmowanej tożsamości mogą być groźne dla jej nosicieli. Zamykają bowiem myślenie zbiorowe w jakiejś pętli zachowań i wyobrażeń, uchodzących rzekomo za typowe dla danej nacji. Ograniczają też zdolność przedstawicieli danego narodu do realistycznego postrzegania otaczającej ich rzeczywistości, a tym samym takiego jej urządzania, aby dostarczała coraz więcej impulsów rozwojowych, a nie zamykała się w koleinach stagnacji i zacofania.

Przedstawione pułapki charakteru narodowego mogą być źródłem złudzeń i zafalszowań świadomości przedstawicieli danego narodu na temat jego pozycji i ról międzynarodowych. Dotyczy to między innymi Polaków, przekonanych o swojej krzywdzie, a także mających skłonność do uprawiania swoistej „psychologii literackiej”, stosowanej w odbiorze i ocenie innych narodów. „Skierowanie uwagi nie na cechy charakteru, temperamentu i postawy członków narodu, lecz na ich wyobrażenia, przeświadczenia i opinie o sobie i innych narodach prowadzi do takich ujęć, w których pytanie o to, jaki jest naprawdę charakter danego narodu, ustępuje pytaniu o sposób jego istnienia w świadomości społecznej”⁶⁹.

Przekonanie o istnieniu jednego charakteru narodowego niesie zgubne skutki dla kultury dyskursu publicznego. Naród polski, podobnie jak inne narody, jest wewnętrznie zróżnicowany, dlatego nie sposób zamknąć go w jakiejś wymyślonej jednomyślności. Doświadczenie historyczne uczy, że narzucenie jednej narracji historycznej, jednej religii czy jednego stylu życia jest praktycznie niemożliwe. Polacy nauczyli się artykułować odmienne interesy i antagonizmy w przestrzeni publicznej, chociaż jeszcze zbyt często dzieje się to na poziomie symbolicznym i ideologicznym, a nie na poziomie pragmatycznym i intelektualnym. W dyskursie publicznym więcej jest mitów i wierzeń, w tym „teorii spiskowych”, niż wiedzy, namysłu i racjonalności. W sumie mamy do czynienia z kulturą głęboko antyintelektualną. Ludzi krytycznie bądź inaczej myślących łatwo kwalifikuje się jako narodowych „nihilistów”, „neostańczyków”, „pożytecznych idiotów” czy wręcz „zaprzańców”. Krytykowana przez Norwida nieumiejętność „różnienia się pięknie” to jedna z wad narodowych, utrudniających budowanie kompromisu. Do tego dochodzą czynniki zewnętrz-

⁶⁹ S. Bednarek, *Charakter...*, s. 76–77.

ne, uzależnienia od obcych koncepcji i wizji, które powodują, że naród polski w swojej złożoności ciągle ma problemy z autoświadomością i identyfikacją. Na przykład jedna z tak zwanych cnót narodowych, to znaczy sprzeciw wobec różnych form uzależnienia, kierowany jest wyłącznie pod adresem Rosji, gdy faktycznie uzależnienie pod nowymi postaciami przychodzi z wielu innych stron, także ze strony sojuszników i ugrupowań integracyjnych. W dyskursie publicznym pojawiają się półprawdy i zafałszowania, odwoływanie się do emocji i stereotypów, które nie pomagają w zrozumieniu, a zatem i zaradzeniu rozmaitym problemom, związanym choćby z procesami desuwerenizacji. Ma rację Jerzy Robert Nowak, że niewiele się zmieniło w poczuciu własnej wartości, co wyraża „skrajna łatwowierność w życiu politycznym, zbytnia a kosztowna ufność w porady cudzoziemców, naiwna wiara w zbawczą obcą pomoc, głównie z Zachodu”⁷⁰.

⁷⁰ J.R. Nowak, *Myśli...*, s. 31.

Indie jako państwo wielokulturowe: teoria i praktyka polityczna

Założenia metodologiczne

Analiza modelu państwa wielokulturowego na przykładzie Indii w nauce o stosunkach międzynarodowych wymaga rozważenia kwestii zarówno o charakterze metodologicznym, jak i praktycznym. Aby dokonać tej analizy i ukazać istotę indyjskiego modelu państwa wielokulturowego, przedstawić źródła i przyczyny rozwoju tego modelu oraz jego specyfiki, należy rozpatrywać te kwestie na trzech płaszczyznach, stanowiących jednocześnie pytania badawcze:

a) uwzględniając wyjątkowość kulturowo-cywilizacyjną Indii, specyfikę systemu politycznego i rolę instytucji państwowych, trzeba zbadać, w jakim stopniu model państwa wielokulturowego Indii nawiązuje do kapitalizmu anglosaskiego, demokracji liberalnej, w jakim zaś do kapitalizmu azjatyckiego i demokracji nieliberalnej;

b) czy model państwa wielokulturowego w Indiach można by implementować w regionie Azji i Pacyfiku i w innych państwach rozwijających się;

c) kwestią zasadniczą jest jednak odpowiedź na pytanie, jakie znaczenie dla polityki zagranicznej Indii ma indyjski model państwa wielokulturowego; czy można uznawać go za jeden z filarów *soft power*;

d) czy wielokulturowość osłabia czy wzmacnia państwowość indyjską?

Odpowiedź na powyższe pytania pozwala osiągnąć cele badawcze, jakimi są:

a) kompleksowe i wielowymiarowe zrekonstruowanie wartości konstytuujących indyjski model państwa wielokulturowego i przedstawienie funkcji, jaką pełni on w polityce zagranicznej Indii;

b) przedstawienie debaty przedstawicieli różnych nurtów badawczych i politycznych w Indiach o modelu państwa wielokulturowego oraz ukazanie głównych płaszczyzn sporu.

Omówienie powyższych uwarunkowań umożliwi ukazanie, w jakim stopniu model państwa wielokulturowego w Indiach ma charakter unikatowy i innowacyjny.

Użyteczność klasycznych i alternatywnych podejść badawczych w badaniu problematyki państwa wielokulturowego na przykładzie Indii

Złożoność problematyki indyjskiego państwa wielokulturowego oraz jego specyfika, wielowymiarowość oraz wyzwania stojące przed Indiami sprawiają, że stosowanie jednego podejścia badawczego w badaniu wielokulturowości Indii zawęży analizę jej istoty. Pluralizm badawczy w analizie problematyki wizji państwa uzasadniany jest ponadto różnorodnością kulturowo-cywilizacyjną Indii. Sprzyja temu fakt, iż od początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku zaczęły powstawać alternatywne wobec modelu neruistowskiego koncepcje państwa.

Problematykę modelu państwa wielokulturowego należy więc analizować w kontekście paradygmatu liberalnego, konstruktywistycznego oraz postkolonialnego. Pozwala to na identyfikację elementów i cech, które z jednej strony świadczą o wyjątkowości Indii, z drugiej zaś wskazują na elementy wspólne z tradycyjną myślą zachodnią. Jednocześnie trzeba zaznaczyć, że fundamentem państwa indyjskiego jest wielokulturowość i demokracja. Słowami-kluczami charakteryzującymi indyjski model państwa, tak zwany *New Delhi consensus*, są:

- a) demokracja i federalizm;
- b) świeckość;
- c) odpowiedzialność;
- d) zrównoważony i długotrwały wzrost gospodarczy;
- e) stopniowe i ewolucyjne reformy.

Geneza i specyfika modelu państwa wielokulturowego związane są z uwarunkowaniami kulturowo-cywilizacyjnymi Indii. W tym kontekście coraz użyteczniejszym podejściem badawczym jest teoria konstruktywizmu. Z tezą tą zgadza się wielu indyjskich badaczy. Zaznaczają oni bowiem, podobnie jak wielu indyjskich polityków, iż Indie nie są zwykłym państwem, ale państwem-cywilizacją. Zaznaczają, iż żadna analiza indyjskiej wizji państwa nie będzie pełna ani prawdziwa bez odwoływania się do politycznych i społecznych oraz kulturowych korzeni indyjskości¹.

Jednocześnie w badaniu wielokulturowości Indii należy uwzględniać czynnik postkolonialny. W tym celu należy nawiązać do założeń postkolonializmu. Homi K. Bhabha podważał tezę o homogeniczności państw postkolonialnych. W swojej

¹ P.R. Chari, P.I. Cheema, S.P. Cohen, *Perceptions, Politics and Security in South Asia: The Compound Crisis of 1990*, Routledge, London–New York 2003, s. 4.

książce *The Location of Culture*² omówił koncepcję hybrydowości (*hybridity*), czyli złożoności relacji między państwami Zachodu i państwami postkolonialnymi. Relacje między państwem kolonialnym a kolonią miały charakter bardziej złożony, wzajemnie oddziaływały na siebie, przenikały się. Uwidaczniało się to zwłaszcza w sferze kultury. Do koncepcji hybrydowości Homiego K. Bhabhy nawiązywała Gayatri Ch. Spivak, która w eseju *Can the Subaltern Speak?* sprzeciwia się także prostemu podziałowi na kolonizatorów i kolonizowanych³.

Wielokulturowość w Indiach należy rozpatrywać nie tylko w kontekście kulturowo-cywilizacyjnym, lecz także społeczno-ekonomicznym. Uzasadniona jest więc analiza problematyki państwa wielokulturowego w Indiach przez pryzmat podejścia liberalnego, które opiera się na trzech kluczowych pojęciach: demokracja, instytucje i prawo międzynarodowe oraz współzależności ekonomiczne.

U progu XXI wieku zwłaszcza wymiar ekonomiczny odgrywa decydującą rolę. Do przesłanek świadczących o użyteczności paradygmatu liberalnego należy zaliczyć ekonomiczny dynamizm gospodarki indyjskiej, otwarcie na świat, powstające współzależności między nią a gospodarkami państw Zachodu. Dla Indii priorytetem w ich strategii wewnętrznej i międzynarodowej stał się rozwój, rozwiązywanie problemów społeczno-ekonomicznych, przyciągnięcie inwestycji zagranicznych. Elity polityczne i ekonomiczne Indii uzależniają swój sukces głównie od sukcesu gospodarczego, ten zaś uzależniają od rozwoju współpracy międzynarodowej⁴. Indie odeszły od zasad centralnego planowania, od ideologii niezaangażowania na rzecz zasad i reguł gospodarki rynkowej. Akceptują obecny porządek międzynarodowy, który sprzyja ich aspiracjom rozwojowym⁵. Adaptacyjność i utrzymanie *status quo* to cechy wyróżniające nie tylko politykę Indii, lecz także charakteryzujące model państwa indyjskiego.

Państwo wielokulturowe w indyjskiej tradycji politycznej

Przesłanki i uwarunkowania tożsamościowe i kulturowo-historyczne

Idea państwa wielokulturowego jest kształtowana w hinduskiej tradycji politycznej przez takie uwarunkowania, jak: różnorodność kulturowo-językowa, struktura społeczna oraz brak jedności politycznej⁶. Trzeba przy tym wskazać

² H.K. Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge, London–New York 1994.

³ G.Ch. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, Harvard 1994.

⁴ S. Haggard, *Pathways from Periphery: the Politics of Growth in the Newly Industrializing States*, Cornell University Press, Ithaca 1990.

⁵ F. Mengzi, *Tackling challenges in the global economy and building a new world order – Chinas influence and U.S. factors*, „Contemporary International Relations” 2010, nr 2, s. 1–10.

⁶ *Interview with Bhikhu Parekh*, „International Relations” 2004, nr 3, s. 381.

na specyfikę struktury społecznej oraz koncepcji państwa w indyjskiej myśli politycznej. Indie nigdy nie stanowiły jedności politycznej, choć kilkakrotnie podlegały jednemu władcy. Silna była zaś świadomość odrębności poszczególnych grup społecznych, etnicznych itp. Społeczeństwo Indii jest zlepkiem różnych społeczności, z którego dopiero zaczyna się formować nowoczesne społeczeństwo. W przypadku Indii partykularyzmy poszczególnych grup etnicznych stanowią regułę, uniwersalizm zaś – wyjątek⁷.

Mimo tej różnorodności, składnikom spajającymi społeczeństwo indyjskie są cywilizacja i tradycja. „Święte położenie geograficzne Indii” (*sacred geography*) jest pojęciem metaforycznym⁸. Jego istota tkwi nie tyle w aspekcie geograficznym, ile podkreślaniu roli cywilizacji i kultury indyjskiej w kształtowaniu tożsamości Indusów, tym bardziej że obecnie niewielu z nich – bez względu na wyznanie czy pochodzenie etniczne – nie jest dumnych ze swojej starożytnej historii i kultury. Cywilizacja, kultura i historia Indii to podstawy tożsamości państwa indyjskiego, odwołujące się do szerokiej symboliki kulturowej oraz wartości duchowych. Wielu Indusów żyje w przekonaniu, że ich kraj, kultura, tradycja są wyjątkowe⁹.

Cywilizacja i tradycja indyjska kształtowała również fundamenty państwowości indyjskiej¹⁰. Indusi podkreślają, że dialog, kontemplacja, dyskurs publiczny przedstawiany był jako najwyższa wartość już w najstarszych tekstach indyjskich. Odrzucano dogmaty i skrajne propozycje. Próbowano znaleźć kompromis, nie opowiadać się za żadną ze skrajnych propozycji. Zdaniem Nalini Kant Jha już od najdawniejszych czasów poszukiwano w Indiach „złotego środka”¹¹. Odwołując się do tej tradycji, Jawaharlal Nehru zaznaczał, że celem Indii jest „pomoc światu w pogodzeniu sprzecznych ideologii”¹². Przytaczał przy tym staroindyjskie przysłowie, iż rozwój osiągnąć jest przez dialog i debatę¹³.

Postawa ta wynikała z zakorzenionej w Indiach tolerancji. Indusi akceptują fakt, że na świecie istnieje wiele światopoglądów, filozofii i religii i szanują wszelkie inne poglądy, nawet sprzeczne z ich zasadami i wizją świata. W żadnej

⁷ S. Dutt, *Identities and the Indian State: an overview*, „Third World Quarterly” 1998, t. 19, nr 3, s. 413.

⁸ S. Chaturvedi, *Representing post-colonial India*. w: K. Dodds, D. Atkinson (red.), *Geopolitical Traditions*, Routledge, London–New York 2000, s. 213.

⁹ Zob. S. Sarkar, *Indian democracy: the Historical inheritance*, w: A. Kohli (red.), *The Success of Indias Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, s. 45–46.

¹⁰ Zob. R. Cassen, T. Dyson, L. Visaria, *Twenty-First Century India: Population, Economy, Human Development and the Environment*, Oxford University Press, Oxford 2004, s. 15–25.

¹¹ N.K. Jha, *Domestic Imperatives in Indias Foreign Policy*, International Academic Publishing, Colorado Springs 2002, s. 42.

¹² K. Bajpai, A. Mattoo, *Securing India: Strategic Thought and Practice*, Manohar, New Delhi 1996, s. 49–50. Por. też J. Nehru, *The Discovery of India*, Penguin Books, New Delhi 2004, s. 35–37.

¹³ Tamże.

z religii Indii nie istnieje pojęcie heretyka, spotykamy się z nim na Zachodzie. Taką pełną tolerancję znajdujemy nie tylko w doktrynach religijnych, lecz także w podstawowych działaniach politycznych królów i władców w całej historii Indii¹⁴.

Poznanie złożoności i różnorodności indyjskiej cywilizacji pozwala zrozumieć, iż indyjscy królowie, władcy (np. Aśoka) w swojej polityce odwoływali się zarówno do zasad głoszonych przez Buddę, jak i do zasad Kautilji. Pragmatyzm, idealizm i realizm współwystępują w Indiach od wieków. Analizując założenia i podstawy państwa wielokulturowego, jakim są Indie, należy to wziąć pod uwagę. Państwo indyjskie bowiem charakteryzuje się brakiem jednoznaczności, wielowymiarowością. Jednocześnie elementy kultury, historii, tradycji, mimo wzrostu pragmatyzmu na przełomie XX i XXI wieku, wciąż odgrywają istotną rolę w kształtowaniu założeń indyjskiej wizji państwowości¹⁵.

Kształtowanie się państwa wielokulturowego – założenia i cele

Indie u progu niepodległości stanęły przed wyzwaniem budowy nowego państwa oraz określenia swojej tożsamości. Uzyskanie niepodległości przyniosło Indiom zupełnie nową sytuację geopolityczną w stosunku do istniejącego za czasów panowania brytyjskiego rozczłonkowania na 562 księstwa i 9 prowincji. Indie musiały dokonać wyboru kształtu i struktury ich państwa. Najważniejszym postulatem po 1947 roku stała się więc jedność terytorium państwowego. Dążenie to wykraczało poza praktykę brytyjskiego radżu (*raj*) i tradycję mogolską.

Główni przywódcy indyjskiego ruchu narodowyzwolenczego, Mahatma Gandhi i Jawaharlal Nehru, prezentowali jednak odmienne wizje państwa. Mahatma Gandhi widział Indie jako wspólnotę wielu samodzielnych i autonomicznych społeczności. Jawaharlal Nehru był zwolennikiem silnego wielokulturowego państwa, które miało być oparte na pluralizmie, sekularyzmie i demokracji. Odzwierciedleniem tej wizji była głoszona przez niego zasada „jedność w różnorodności” (*unity in diversity*). O ile więc Nehru i Gandhi zgadzali się z ideą Indii federacyjnych, Gandhi odrzucał ideę silnych rządów centralnych. Uważał, że wzorowanie się na doświadczeniach zachodnich jest równie niebezpieczne jak imperializm brytyjski. Demokracja powinna sięgać i czerpać z doświadczeń i cywilizacji indyjskiej. Ponadto tylko autonomiczne wioski (*aśramy*) mogą się stać fundamentem demokracji. Indie u progu niepodległości stanęły więc wobec wyzwań nie tylko ekonomiczno-społecznych, lecz także politycznych oraz kwestii tożsamości Indii.

¹⁴ Cyt. za: H. Nakamura, Ph.P. Wiener, *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2005, s. 174.

¹⁵ S.S. Chaulia, *BJP, Indias foreign policy and the „realist alternative” to the Nehruvian tradition*, „International Politics” 2002, nr 1, s. 215–234.

Po 1947 roku zwyciężyła koncepcja Nehru, która była odpowiedzią na takie wyzwania, jak: migracje, starcia między muzułmanami i hindusami (komunalizm), poczucie zagrożenia ze strony Pakistanu, proces jednoczenia i ujednoczenia ziem, separatyzm. Elementem tej odpowiedzi było przyjęcie europejskiej koncepcji państwa narodowego. Fundamentami państwa miały być: sekularyzm, federalizm, demokracja, a w wymiarze gospodarczym modernizacja, którą zamierzano osiągnąć drogą planowej industrializacji. Potwierdzała to konstytucja Indii z 1950 roku oraz kolejne plany pięcioletnie. Jednocześnie państwo miało się stać wszechstronnym opiekunem każdego obywatela. Odzwierciedlały to centralizm, biurokracja i gospodarka planowa¹⁶. Konstytucja Indii dawała ograniczone prawa stanom; powstał więc system „quasi-federalny” z dominacją centrum. Określano go także jako system federalny o wysokim stopniu unitaryzmu. Jednolity aparat urzędniczy miał gwarantować spójność państwa. Towarzyszyć temu miało – jak to ujął Nehru – „pisanie historii Indii od nowa”. Podyktowała to konieczność walki z deformacjami obrazu dziejów Indii w ujęciu historyków kolonializmu. Jak zaznaczają Stanisław Tokarski i Surender Bhutani, przywódcy indyjscy w latach pięćdziesiątych XX wieku przyjęli kategorię narodu i szeroko rozumianego nacjonalizmu, budując wizję krytycznej rekonstrukcji dziejowej ugruntowanej w rozwoju nauk historycznych¹⁷. Fundamenty te, dodaje Mobashar Jawed Akbar, „tworzyły Indie”¹⁸.

Kategorią centralną dla społeczeństwa indyjskiego, wokół której miało się ono jednoczyć, stało się państwo. „Państwo stało się potężnym bytem, jego ambicje wzrosły niepomierne, zostało faktycznie przekształcone z czegoś, co odległe i obce, w coś, co stopniowo przenika codzienne życie Indusów oraz przejmuje odpowiedzialność za dostarczanie wszystkiego czego potrzebują”¹⁹. Odwołując się do tradycji Indii, do zakorzenionej w Indusach postawy kompromisu, dialogu kultur, który charakteryzował Indie od wieków, Nehru dążył do stworzenia Indii wielokulturowych i demokratycznych, próbował łączyć przeciwstawne pomysły i koncepcje. Przejawiało się to zarówno w sferze politycznej, jak i gospodarczej. Łączył więc idealizm i zasadę *ahimsy* z realizmem, liberalizm z protekcjonizmem i socjalizmem, tradycję z nowoczesnością.

Gwarancją budowy państwa wielokulturowego miała być zasada jego laickości, która oznacza w Indiach równość wszystkich wyznań. Oparta jest ona na dwóch koncepcjach: *sarva dharma samabhava* (równe podejście, traktowanie wszystkich religii) oraz *dharma nirapekshata* (neutralność religijna). Konstytucja gwarantuje równość wszystkich obywateli wobec prawa, bez względu na wy-

¹⁶ T. Gerlach, *Indie w świadomości Indusów*, Ossolineum, Wrocław 1988.

¹⁷ S. Tokarski, S. Bhutani, *Nowoczesne Indie. Wyzwanie rozwoju*, Akson, Warszawa 2007, s. 50.

¹⁸ M. J. Akbar, *Nehru. The Making of India*, Roli Books, New Delhi 2002, s. 7.

¹⁹ S. Khilnani, *The Idea of India*, Penguin Books, London–New Delhi 2003, s. 41.

znanie²⁰. Prawo wyborcze zakazuje partiom politycznym nawoływania do nienawiści religijnej czy używania symboliki religijnej do jej podsycania. Laickość po hindusku nie oznacza jednak odcięcia się od sakralnego aspektu w życiu jednostki czy społeczeństwa²¹. Gary Jeffrey Jacobsohn uważa Indie za przykład państwa, w którym istnieje tak zwany pozytywny sekularyzm (w innym jednak znaczeniu termin ten stosowany jest także przez nacjonalistów), gdyż państwo aktywnie działa na rzecz tego, by nierówności wynikające z praktyk religijnych (w hinduizmie) nie przesłoniły głównego celu konstytucji indyjskiej, czyli równości wszystkich i dążenia do budowania państwa dobrobytu²².

W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku w sferze instytucjonalnoprawnej stworzono podstawy wielokulturowego społeczeństwa indyjskiego, jednocześnie rozbudowano armię, podkreślając zagrożenia wewnętrzne i zewnętrzne. Indie przedstawiano, zwłaszcza w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku, jako oblężoną twierdzę. Wspólny wróg czy zagrożenie miało służyć konsolidacji społeczeństwa, budować tożsamość Indusów.

W okresie zimnej wojny zabrakło jednak debaty na temat społeczeństwa indyjskiego i oczekiwanego modelu państwa. Przyjęta przez Nehru wizja państwa miała być gwarancją jedności społeczeństwa. Indyjscy przywódcy w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych nie dostrzegali wielu ograniczeń i wypaczeń. Nie rozwiązano problemu ubóstwa. Kastowość – choć znosiła ją konstytucja – wciąż była charakterystyczną cechą indyjskiej sceny politycznej i społecznej. Indie stały w obliczu wielu konfliktów kastowych, społeczno-ekonomicznych (w północno-wschodnich stanach), etnicznych. Przesłanki te wywołały debatę nad indyjską wizją państwa i społeczeństwa, tym bardziej że sposób rozwiązania problemu Kaszmiru oraz Sikhów dowodził, że idea państwa wielokulturowego znalazła się w kryzysie.

Demokracja wielokulturowa w Indiach wobec wyzwań XXI wieku: kryzys koncepcji państwa wielokulturowego?

Wyzwania polityczne i społeczno-ekonomiczne

Po zakończeniu zimnej wojny miały miejsce procesy społeczno-kulturowe oraz polityczno-ekonomiczne, które wpłynęły na politykę wewnętrzną i zagraniczną Indii oraz na ich wizję państwa. Należy wymienić tu przede

²⁰ Zob. szerzej: L.I. Rudolph, S.H. Rudolph, *Living with multiculturalism: Universalism and particularism in an Indian historical context*, w: R. Schweder, M. Minow, H.R. Marcus (red.), *Engaging Cultural Differences: The Multicultural Challenge in Liberal Democracies*, Russel Sage Foundation, New York 2002, s. 43–62.

²¹ K. Dębnicki, *Konflikt i przemoc w systemie politycznym niepodległych Indii*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2000, s. 140.

²² Zob. szerzej G.J. Jacobsohn, *The Wheel of Law: Indias Secularism in Comparative Perspective*, Princeton University Press, Princeton 2003, s. 51–72.

wszystkim: wzrost znaczenia komunalizmu, ewolucję systemu politycznego, reformy gospodarcze. Lata 1989–1991 charakteryzowała niestabilność polityczna, częsty rozpad koalicji rządowych oraz słabość władz²³. Wybory do parlamentu potwierdziły coraz większe znaczenie partii regionalnych oraz konieczność budowania szerokiej koalicji w celu wygrania wyborów²⁴. Wzrosła także rola partii kastowych, odwołujących się do warstw najniższych. Wraz z transformacją systemu partyjnego z jedno- w wielopartyjny, miała także miejsce ewolucja relacji między władzą centralną a stanami²⁵. Nastąpiło odejście od „quasi-federalizmu”, „federalizmu scentralizowanego” i dążenie do federalizmu, w którym stany odgrywają istotną rolę, zwłaszcza w dziedzinie gospodarczej oraz związanej z inwestycjami²⁶.

Lata dziewięćdziesiąte, zwłaszcza ich początek, to czas mierzenia się z wyzwaniem ekonomiczno-społecznymi w Indiach. Wskazuje na to część badaczy, którzy podkreślają rozwój zjawiska polaryzacji ekonomicznej w Indiach na początku ostatniej dekady XX wieku. W artykule *A Tale of Two Indias* (Opowieść o dwóch Indiach) autorzy podkreślają, że reformy gospodarcze sprzyjały pojawieniu się miliarderów żyjących w kraju, w którym żyją najbiedniejsi ludzie na świecie²⁷. Nieskuteczność polityki afirmacyjnej, zwłaszcza w dziedzinie ekonomicznej, stała się jednym z głównych tematów debaty politycznej na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku. Zwracano uwagę, iż warstwy najbiedniejsze wciąż nie mają szans na awans społeczny, nastąpiło też szczególne nasilenie przemocy związanej bezpośrednio z podziałami kastowymi²⁸. Subrata K. Mitra pisze nawet o „instytucjonalizacji zamieszek” (*riot system*) jako trwałym elemencie kampanii wyborczej w Indiach. Politycy próbowali wykorzystywać podziały kastowe, etniczne itp. do mobilizowania elektoratu, co sprzyjało polaryzacji sceny politycznej²⁹.

Konflikty etniczne nakładają się więc na społeczno-ekonomiczne. Wydaje się nawet, że te ostatnie stają się większym wyzwaniem dla indyjskiej demokracji. Dowodem na to jest działalność naksalitów, czyli indyjskich maoistów.

²³ Zob. szerzej A. Kohli, *Democracy and Discontent: Indias Growing Crisis of Governability*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 1991.

²⁴ A. Sinha, *The Regional Roots of Developmental Politics in India*, Indiana University Press, Bloomington 2005; M. Weiner, *The regionalization of Indian politics and its implications for economic reform*, w: J.D. Sachs, A. Varshney, N. Bajpai (red.), *India in the Era of Economic Reforms*, Oxford University Press, Oxford 1999, s. 261–295.

²⁵ Zob. szerzej R. Cassen, T. Dyson, L. Visaria, *Twenty-First Century India...*, s. 15–25.

²⁶ L. Seaz, *Federalism without a Center: The Impact of Political and Economic Reform on Indias Federal System*, Sage Publications, New Dehli 2002, s. 5.

²⁷ A. Perry, H.S. Zaidi, *A tale of two Indias*, „Time International”, Asia Edition, 6 grudnia 2004, s. 18.

²⁸ Zob. szerzej A. Prasad, *Reservation Policy and Practice in India*, Deep & Deep Publications, New Delhi 1991.

²⁹ S.K. Mitra, *The morality of communal politics: Paul Brass, Hindu-Muslim conflict, and the Indian State*, „India Review” 2003, nr 4, s. 15–30.

Nasilenie ich aktywności po 2004 roku pozwala twierdzić, iż są oni obecnie jednym z głównych zagrożeń dla państwa. Ataki na przedstawicieli partii indyjskich w 2013 roku tylko potwierdzają skalę zagrożenia związanego z działalnością zwolenników tej ideologii. Należy jednak podkreślić, że opisane uwarunkowania polityczne czy ekonomiczne i społeczne nie kwestionowały w sposób bezpośredni koncepcji państwa wielokulturowego. Czyniły to jednak pośrednio, osłabiając je i jego instytucje, które w przypadku Indii stanowią podstawę wielokulturowości.

Alternatywa dla wielokulturowości: koncepcja Indii hinduistycznych

U progu XXI wieku koncepcja państwa wielokulturowego stanęła wobec wielu wyzwań. Zmianom w systemie partyjnym Indii, konfliktom i napięciom społecznym oraz politycznym towarzyszył bowiem wzrost znaczenia nacjonalizmu hinduskiego, który stawał się alternatywą dla idei Indii wielokulturowych i demokratycznych³⁰. Nacjoniści hinduscy (skupieni w takich organizacjach, jak Rashtriya Swayamsevak Sangh [RSS]³¹, Vishwa Hindu Parishad [VHP], czyli Światowe Zgromadzenie Hindusów oraz w utworzonej w 1981 roku Indyjskiej Partii Ludowej [Bharatiya Janata Party, BJP]) podkreślali konieczność umocnienia jedności Hindusów i wyraźnego zaznaczenie własnej odrębności. Służyć temu miała realizacja ideologii *Hindutwy*, czyli zasad i norm wywodzących się z hinduizmu. Odwołując się do Vinayak Damodar Savarkara – jednego z ojców ideologii nacjonalizmu hinduskiego – wskazywali na znaczenie trzech podstawowych elementów *Hindutwy*: ojczyzny (*pitrabhoomi*), kasty (*jati*) oraz kultury (*sanskriti*).

Nacjoniści hinduscy przedstawili alternatywną wobec demokracji wielokulturowej koncepcję państwa. Celem *Hindutwy* jest bowiem umocnienie hinduizmu, przezwyciężenie w nim różnych podziałów, konsolidacja narodu hinduskiego (*Hindu Rashtra*). Uniformizacja hinduizmu oraz podkreślanie tożsamości narodu hinduskiego miało pomóc w pokonaniu największej słabości Hindusów – w porównaniu z muzułmanami i chrześcijanami – czyli doktrynalnej i społecznej atomizacji. Wewnętrzne podziały powodowały w przeszłości, iż Indie były poddane licznym najazdom ze strony obcych najęźdźców.

Dla nacjonalistów hinduskich kwestią kluczową jest nie tylko jedność terytorialna, etniczna, lecz przede wszystkim kulturowa. Twierdzą oni, iż pojęcie to jest szersze niż religia (przynając, że hinduizm, jego mity, tradycja

³⁰ R. Bhargava, *The crisis of secularism in India*, w: R. Bhargava (red.), *Secularism and its Critics*, Oxford University Press, New Delhi 1998, s. 418–453.

³¹ Na temat RSS i jej znaczenia zob. szerzej: W.K. Andersen, S.D. Damle, *The Brotherhood in Saffron: The Rashtriya Swayamsevak Sangh and Hindu Revivalism*, Westview Press, Boulder 1987; K. Jayaprasad, *RSS and Hindu Nationalism*, Deep & Deep Publications, New Delhi 1991.

religijna jest jednym z istotnych elementów kultury hinduskiej). Dlatego podkreślają, że w przypadku *Hindutwy* należy mówić raczej o nacjonalizmie kulturowym aniżeli fundamentalizmie religijnym³². Nacjoniści uważają, że gdy Indie, a mówiąc precyzyjnie Hindusi, będą „zjednoczeni wspólnotą kultury i krwi, to będą w stanie dyktować światu swoje warunki”³³.

Trzeba jednak zaznaczyć, iż nacjonalistom hinduskim chodzi o kulturę hinduską, która jest jedyną akceptowaną i uznawaną przez nich kulturą Indii. Pojęcie narodu indyjskiego zostało więc ograniczone do Hindusów. W opinii części autorów hinduscy nacjoniści oparli swoje założenia na „wymagowanej, sztucznej społeczności”, która ma charakteryzować się społeczną i polityczną jednością³⁴. Hinduscy nacjoniści negują odrębność innych grup religijnych w Indiach. Uważają, że powinny one za podstawową uznać kulturę hinduską, uszanować jej wyższość oraz zaadaptować główne jej założenia. Nacjoniści hinduscy, odpowiadając na pytanie kim jest Hinduś? (*who is a Hindu?*), wyraźnie stwierdzili, że są to ci obywatele Indii, których przodkowie żyli w Indiach od czasów starożytnych, którzy uznają swoją kulturę, język, religię jako wywodzącą się z Indii, i których spojrzenie na świat związane jest nieodłącznie z tradycją hinduską. Patriotyzm indyjski jest ograniczony wyłącznie do hinduskości, zakorzeniony jest w cywilizacji, kulturze i historii hinduskiej.

Hinduscy nacjoniści, przedstawiając zagrożenia, odwołują się do klasycznej dychotomii „swój-obcy”, „swój-inny”. W ten sposób interpretują także historię subkontynentu indyjskiego. Hindusi są przedstawiani jako grupa stanowiąca większość mieszkańców Indii, która jest w „stanie obłączenia”, zagrożona przede wszystkim przez mniejszości, głównie muzułmanów. W tym kontekście pojawia się często używane przez nacjonalistów sformułowanie opisujące sytuację Hindusów w Indiach – „większość z kompleksem mniejszości”³⁵.

Głównym zagrożeniem dla hindusów są muzułmanie. Najazdy muzułmanów dokonywane od VIII wieku na obszarze współczesnych Indii, podział subkontynentu indyjskiego, sytuacja w Kaszmirze mają świadczyć, że nie podejmują oni próby asymilacji z hindusami, a są jedynie zagrożeniem dla integralności Indii, ich mocarstwowych aspiracji. Jednocześnie muzułmanie są

³² W kilku decyzjach w 1995 roku Sąd Najwyższy Indii uznał *Hindutwę* nie za prąd czy kierunek religijny, lecz jeden z tradycyjnych sposobów życia (*way of life*). Zob. szerzej o tym: B. Cossman, R. Kapur, *Secularism: bench-marked by Hindu right*, „Economic and Political Weekly” 1996, nr 31, s. 1613–1630.

³³ V.D. Savarkar, *Hindutva: Who is a Hindu?*, Veer Savarkar Prakashan, Bombay 1969, s. 141.

³⁴ B. Cossman, R. Kapur, *Secularism...*, s. 1615.

³⁵ A.T. Embree, *Who speaks for India? The role of civil society in defining Indian nationalism*, w: R. Dossani, H.S. Rowen (red.), *Prospects for Peace in South Asia*, Stanford University Press, Stanford, 2005, s. 179.

przedstawiani jako „piąta kolumna”, jako mniejszość, która działa we współpracy z Pakistanem na niekorzyść New Delhi. Zagrożenie muzułmańskie było wyolbrzymiane przez nacjonalistów hinduskich przez różnego rodzaju mity, choćby o islamskiej bombie demograficznej na subkontynencie indyjskim. Według niektórych rozpowszechnianych przez radykałów prognoz muzułmanie będą stanowić większość społeczeństwa Indii w 2281 roku, jeśli nie wcześniej³⁶. Tworzy się przy tym obraz, iż dzięki przyrostowi naturalnemu, konwersji, tworzeniu wyznaniowych szkół islamskich i meczetów, finansowanych z pieniędzy płynących z państw arabskich (*gulf money*) muzułmanie już obecnie są poważnym wyzwaniem i zagrożeniem dla hindusów. Organizacje nacjonalistyczne wzywają więc do zakazania konwersji oraz konsolidacji hindusów.

W ostatniej dekadzie XX wieku pojawiła się więc realna alternatywa wobec demokracji wielokulturowej. Nastąpił renesans ideologii *Hindutwy*. Do jego przesłanek należy zaliczyć: nieefektywność koncepcji państwa świeckiego, nieznaalezienie pokojowych metod rozwiązania konfliktu w Kaszmirze i Pendżabie. Jednocześnie był on w niemałym stopniu skutkiem działalności radykalnych organizacji Sikhów i muzułmanów. Czynnikiem konfliktogennym między muzułmanami a hindusami, a równocześnie umacniającym hinduską odrębność, była kwestia specjalnych uprawnień dla mniejszości etnicznych. Rajeev Bhargava, wyjaśniając fenomen odrodzenia hinduskiego nacjonalizmu, wymienia kilkanaście uwarunkowań i przesłanek, jak: zachowanie pewnych form hinduskiego nacjonalizmu w społeczeństwie, dziedzictwo kolonialne, nowe procesy społeczne i obawa przed zburzeniem tradycyjnej hierarchii społecznej, instytucjonalizacja tak zwanej demokracji większości (za rządów Indiri Gandhi, a następnie Rajiva Gandhiego), czyli demokracji prohinduskiej, odwoływanie się do polityki komunalistycznej w latach osiemdziesiątych XX wieku, kryzys polityczny i gospodarczy w Indiach na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, umiejętne wykorzystywanie symboliki religijnej przez organizacje nacjonalistyczne oraz skuteczne zdyskontowanie przez nie sporu wokół meczetu w Ajodhji, sprawy Shah Bano, sytuacji w Kaszmirze³⁷.

Powyższe uwarunkowania wpływały na odrodzenie ideologii *Hindutwy*. Należy jednak zaznaczyć, że w jej przypadku mamy do czynienia z dwiema fazami. Pierwsza to okres do 1993 roku. Dominowała wówczas wizja skrajnie nacjonalistyczna, odwołująca się głównie do elementów zagrożenia Indii oraz podkreślająca konflikt z muzułmanami. Opowiadano się za Indiami nacjonalistycznymi, scentralizowanymi, odrzucano idee świeckości i federalizmu jako

³⁶ Zob. szerzej N. DeVotta, *Demography and communalism in India*, „Journal of International Affairs” 2002, nr 3, s. 53–70.

³⁷ R. Bhargava, *Liberal, secular democracy and explanations of Hindu nationalism*, „India Review” 2002, nr 3, s. 72–74.

podstawy państwa indyjskiego. Drugi okres to lata rządów BJP (poprzedzony okresem wewnętrznej debaty i odchodzeniem od fundamentalizmu w kierunku realizmu i pragmatyzmu), czyli lata 1999–2004. Po zamieszkach w Ajodhji w 1992 roku poparcie dla BJP podczas wyborów do zgromadzeń stanowych w latach 1993 i 1995 znacząco spadło. Dlatego hinduscy nacjonaści, a zwłaszcza ówczesne kierownictwo BJP, zdając sobie sprawę z nastawienia Indusów, starało uchodzić za partię umiarkowaną, niekwestionującą podstawowych założeń państwa wielokulturowego³⁸.

Koncepcje nacjonalistyczne oraz idea *Hindutwy* wciąż odgrywają dużą rolę w życiu politycznym Indii. Po przegranych wyborach w 2004 oraz 2009 roku wydawało się, że jej hasła nie znajdą większego poparcia w społeczeństwie indyjskim. Skandale korupcyjne, brak zdecydowanych reform gospodarczych (tzw. trzeciej generacji), brak rozwiązań problemów w rolnictwie, a także kryzys przywództwa w Kongresie spowodował jednak, że wybory w 2014 roku wygrała BJP. Trzeba jednak podkreślić, że w swojej strategii BJP próbuje akcentować nie kwestie ideologiczne, lecz gospodarcze (powrót do zwycięskiej kampanii wyborczej z 1999 roku). W tym kontekście zwraca się uwagę chociażby na sukcesy gospodarcze stanu Gudżarat, którego premierem był od 2001 roku Narendra Modi. Przeciwnicy zarzucają mu bierność podczas krwawych rozruchów w tym stanie w 2002 roku (ponad tysiąc muzułmanów zginęło w wyniku starć komunalistycznych). Choć sam Modi określa się jako lider nacjonalistów hinduskich, często odwołuje się do haseł nacjonalistycznych w przeszłości, to od połowy 2013 roku, kiedy stał się głównym kandydatem BJP na premiera Indii po wyborach w maju 2014 roku, ukazywał się przede wszystkim jako zwolennik reform gospodarczych. Zdaje sobie sprawę, że ograniczenie się jedynie do kwestii ideologicznych i podważanie zasad państwa wielokulturowego nie pozwoli mu zostać premierem Indii³⁹.

Znaczenie modelu demokracji wielokulturowej w Indiach w XXI wieku – próba oceny

Rozdrobnienie polityczne, konflikty kastowe i komunalistyczne spowodowały, że część badaczy zwracała uwagę na kryzys państwa wielokulturowego w Indiach. Surander Bhutani, indyjski politolog, wskazuje, że obecny system polityczny w tym kraju wymaga niezbędnych reform⁴⁰. T.N. Madan tłumaczy niewydolność indyjskiego systemu politycznego nieadekwatnością demokracji

³⁸ S.K. Mitra, *Making local government work: Local elites, Panchayati Raj and governance in India*, w: A. Kohli (red.), *The Success...*, s. 103–126.

³⁹ „The Economist”, 14–20 grudnia 2013, s. 14, 24–26.

⁴⁰ S. Bhutani, *The 2004 elections in India: What mandate? And, what change?*, „Acta Asiatica Varsoviensia” 2004, nr 17, s. 13–16.

na wzór zachodni w realiach Indii⁴¹. Wydaje się jednak, że opinia ta jest niezasadniona.

Wielokulturowość, zakorzeniona zarówno w wymiarze społecznym, jak i instytucjonalnoprawnym, nie stanowi pułapki czy zagrożenia dla Indii. Zasady i założenia państwa wielokulturowego okazały się trwałe i są gwarancją względnej stabilności państwa. Należy zaznaczyć, że BJP w latach 1998–2004 – wbrew wcześniejszym hasłom – nie wprowadziła w życie ustaw, które zagrażałyby indyjskiej demokracji (między innymi przed wyborami BJP zapowiedziała zmianę konstytucji, utworzenie systemu prezydenckiego, zmianę statusu stanów Dżammu i Kaszmir). Pod jej rządami utworzono w 2000 roku kolejne trzy nowe stany (Uttaranchal, Chhatisgarh i Jharkhand), cztery nowe języki uznano za urzędowe. Nowy premier po wyborach w 2014 roku Narendra Modi próbuje zaś odciąć się od swoich wcześniejszych skrajnych wypowiedzi.

Wynika to z faktu, iż sami hindusi – ze względu chociażby na język, obyczaje, kasty – są tak zróżnicowani, iż trudno byłoby im – trawestując słowa Nehru – budować jedność nie na różnorodności, lecz jednolitości. Od 2002 roku nie doszło w Indiach do zamieszek porównywalnych z tymi z lat dziewięćdziesiątych XX wieku w Ajodhji. Zdecydowana większość Indusów akceptuje system demokratyczny, zasady wolnych wyborów, opowiada się za pokojowym rozwiązaniem problemu Kaszmiru, sprzeciwia się ustanowieniu wspólnego kodeksu cywilnego dla wszystkich obywateli Indii oraz potępia zburzenie meczetu Babara.

Społeczeństwo Indii wyraża sprzeciw wobec rewolucji, ekstremistycznym poglądom. Nie oznacza to, że w Indiach nie zdarzają się akty przemocy o podłożu politycznym. Nie mają one jednak charakteru systemowego. Ataki na chrześcijan w sierpniu i we wrześniu 2008 roku miały charakter akcji polityczno-wyborczej (było to związane z wyborami do parlamentu Indii w 2009 roku), miały służyć mobilizacji wyborczej, i co istotne, charakter lokalny. Ograniczały się do stanów, gdzie znajdowali się zwolennicy *Hindutwy*. W skali ogólnindyjskiej działania te nie zyskują akceptacji.

Dążenie do złotego środka, kompromis to cechy, które, zawsze charakteryzowały kulturę i tradycję hinduską. Od czasów powstania niepodległych Indii, od czasów Mahatmy Gandhiego i Jawaharlala Nehru stanowiło dewizę polityki wewnętrznej i zagranicznej. Indusi są z zasady przeciwnikami wszelkich rewolucji, utożsamiają się z pozorną statyką słonia, optują za ewolucją tak w ekonomii, jak i w polityce⁴². „Trwałość, przetrwanie, niezmiennosc są równie ważne jak postęp i rozwój. Indie wychodzą więc z racjonalnego założenia, że słoń nie może być tygrysem. Słoń nie może skakać jak tygrys, bo nie jest tygrysem. Ma jednak ogromną siłę, której impet obali wszelkie przeszkody.

⁴¹ T.N. Madan, *Modern Myths, Locked Minds*, Oxford University Press, New Delhi 1997.

⁴² S. Tokarski, *Edukacja, rozwój, demokracja. Indie na progu XXI wieku*, „Afryka, Azja, Ameryka Łacińska” 2006, t. 83, s. 48.

W indyjskiej wizji rozwoju zwycięża idea małych kroków wspartych rozumem⁴³. To właśnie robi indyjski słoń: „Pozornie przez lata stoi w miejscu, lecz gdy się rozpedzi, nikt nie jest w stanie go zatrzymać”⁴⁴.

Subrata K. Mitra zaznacza, że Indie są przykładem sukcesu w rozwoju demokracji wielokulturowej⁴⁵, której podstawą jest federalizm, konstytucjonalizm i prawa obywatelskie oraz polityczne nie tylko dla osób indywidualnych (między innymi art. 16 konstytucji Indii), lecz także dla mniejszości religijnych, językowych i etnicznych (art. 29). Zdaniem części badaczy wzmocnienie federalizmu indyjskiego (między innymi decyzją Sądu Najwyższego z 1994 roku w sprawie rozwiązywania rządów stanowych przez prezydenta), wzmocnienie władz lokalnych i sądowych są przesłankami do sformułowania tezy, że mamy do czynienia „nie z upadkiem, lecz z rewitalizacją indyjskiej demokracji”⁴⁶. Państwo wielokulturowe umocniło się także dzięki utracie monopolu na scenie politycznej przez dwie dominujące partie (ostatni raz jedna partia zdobyła ponad 50 procent miejsc w parlamencie Indii w 1984 roku i był to Indyjski Kongres Narodowy, IKN). Konieczność budowania koalicji przez BJP i IKN wzmacnia znaczenie partii regionalnych, kast i grup etnicznych nie tylko na poziomie stanowym, lecz także ogólnonarodowym i sprzyja tworzeniu społeczeństwa obywatelskiego. Dowodem na to jest chociażby sukces nowo powstałej partii Aam Aadmi (partia Zwykłych Ludzi) w wyborach do parlamentu Delhi w grudniu 2013 roku⁴⁷. Jej program koncentrował się przede wszystkim na krytyce dotychczasowych elit politycznych (BJP i Kongresu) oraz korupcji.

Zdolność koalicyjna, konieczność uwzględniania postulatów partnerów koalicyjnych wpływają na politykę zagraniczną i wewnętrzną Indii. Indyjski Kongres Narodowy czy Indyjska Partia Ludowa (Bharatiya Janata Party, BJP) muszą zrezygnować z bardziej radykalnych haseł czy postulatów wyborczych na rzecz rozwiązań pragmatycznych (przykładem jest program wyborczy koalicji National Democratic Alliance na czele z BJP; zrezygnowano w nim ze zmiany art. 370 Konstytucji Indii przyznającego w obecnym kształcie szeroką autonomię dla stanu Dżammu i Kaszmir) bądź też były zmuszone do budowania konsensu w kluczowych sprawach (na przykład w kwestii Traktatu o całkowitym zakazie prób z bronią jądrową, *Comprehensive Nuclear-Test-Ban Treaty*, CTBT). Rozdrobnienie polityczne, powstawanie licznych ruchów społecznych paradoksalnie więc nie osłabia demokracji, nie jest pułapką, lecz demokrację wzmacnia. Zmiany polityczne i społeczne uaktywniają niższe warstwy spo-

⁴³ S. Tokarski, S. Bhutani, *Nowoczesne...*, s. 58.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Zob. szerzej: S. Mitra, *Constitutional...*

⁴⁶ J. Manor, *Political regeneration in India*, w: D.L. Seth, A. Nandy (red.), *The Multiverse of Democracy: Essays in Honour of Rajni Kothari*, Sage Publications, New Delhi 1996.

⁴⁷ „The Economist”, 14–20 grudnia 2013, s. 51.

łeczne, włączają je w publiczny dyskurs polityczny. Indyjska wizja państwa nie może więc być wizją jedynie *neruistyczną* czy hinduską (zwolenników *Hindutwy*). Jest ona bowiem nie tylko wypadkową tych dwóch, lecz nawet kilkunastu wizji. Jest ona wizją, która musiała uwzględnić wizje różnych grup regionalnych, kast, osób działających aktywnie na szczeblu narodowym, stanowym, pańcajatów oraz rad municypalnych.

Izraelskie badania nad kulturą w stosunkach międzynarodowych i „pułapka kulturowa” w polityce zagranicznej Izraela

Możemy uznać, że na czynnik kulturowy w stosunkach międzynarodowych (analizowany jako ich uwarunkowanie) składają się takie komponenty, jak: wartości, przekonania, zwyczaje, a także osadzone w kulturze skłonności, predyspozycje szczególnie związane z daną grupą, przez nią kultywowane, wpływające na jej sposób postrzegania świata, na jej środki i metody działań. Wszystko to zaś wynika ze wspólnych dziejów. Mówienie o kulturze danego kraju jest pewnym uproszczeniem. Kultura kieruje naszą uwagę raczej ku grupie etniczno-narodowej czy religijnej, a nie ku państwu (rozumianemu jako ogół obywateli), które zazwyczaj ma charakter wielokulturowy. W społeczeństwach tego typu poszczególne grupy, często napływające w wyniku migracji, identyfikują się z różnymi kulturami, religiami, tradycjami. Imigranci nie zawsze budują poczucie wspólnoty z większością, co bywa przez nią odbierane jako zagrożenie. Problemem przede wszystkich demokracji europejskich jest odpowiedź na pytanie – czyje interesy powinien reprezentować rząd w polityce wewnętrznej i międzynarodowej – wszystkich obywateli niezależnie od pochodzenia, czy raczej grupy, od której pochodzi narodowy etos?

Analizowanie wpływu czynnika kulturowego na politykę zagraniczną jest dużym wyzwaniem, gdyż tradycyjnie pojęcie to w teorii stosunków międzynarodowych odnosi się do polityki państwa (w rozumieniu rządu), to znaczy zakłada, że wyłącznie ono tę politykę prowadzi¹. Warto jednak podkreślić, iż jest to pewna konwencja wynikająca z przyjętych założeń i choć na razie nie ma zgody na jej zmianę, to nie jest wykluczone, że w przyszłości to nastąpi².

¹ J. Dyduch, „Nie ma przyjaciół ani wrogów, są tylko interesy”. *Rozważania o współczesnej polityce zagranicznej*, w: W. Mich, J. Nowak (red.), *Wokół teorii stosunków międzynarodowych*, UMCS, Lublin 2012, s. 186–187.

² Wielu badaczy stosunków międzynarodowych uwzględniających czynnik kulturowo-cywilizacyjny zwraca uwagę, iż „państwowocentryczny charakter rzeczywistości międzyna-

Stosunki międzynarodowe są dyscypliną młodą, która wciąż się rozwija w odpowiedzi na zjawiska i procesy obserwowane w świecie. Szczególnie bujny jej rozkwit nastąpił w latach dziewięćdziesiątych XX wieku, po upadku „żelaznej kurtyny”, co miało także związek z włączeniem czynnika kulturowego do analizy rzeczywistości międzynarodowej³. Należy zatem zauważyć, iż podejmowane są próby zastosowania terminu „polityka zagraniczna” do aktywności innych podmiotów stosunków międzynarodowych, zwłaszcza na przykład Unii Europejskiej. Tradycyjne państwowocentryczne podejście, odnoszące się do aktorów mających monopol na użycie siły (jak chcieliby realiści)⁴, ulega więc rozszerzeniu na innych uczestników stosunków międzynarodowych, gdyż tenże monopol państwowy dawno został przełamany, a coraz większe znaczenie ma ekonomia i *soft power*⁵.

W tym kontekście niewiele jednak uwagi poświęca się grupom etniczno-narodowym, zarówno tym, które posiadają własne państwo, jak i tym, które go nie posiadają, oraz ich działalności na arenie międzynarodowej. Ich aktywność – jeśli przybiera charakter zorganizowany – skierowana jest do rządów i organizacji czy też innych grup etnicznych, prowadzona jest przez rozmaite podmioty, ma też różną formę, ale wiąże się z realizacją interesów etniczno-narodowych, nie zawsze tożsamy z interesami „państwa pochodzenia” (jeśli ono istnieje). Ponieważ jest jednak w swej naturze podobna do polityki zagranicznej państwa, można ją określić jako „quasi-politykę zagraniczną” lub „etniczną politykę zagraniczną”⁶. Szczególnie ciekawym przypadkiem do analizy są społeczności posiadające suwerenne państwo, lecz mimo to w większości mieszkające poza nim, jak na przykład Żydzi, Ormianie czy Irlandczycy⁷. W tym wypadku państwowocentryczne postrzeganie rzeczywistości międzynarodowej, utożsamianie interesów całej grupy narodowej z interesami kraju aspirującego do jej reprezentowania nie odpowiada rzeczywistości i może prowadzić do błędu poznawczego⁸.

Niniejsze rozważania poświęcone będą Żydom. Ich państwo zostało ustanowione po drugiej wojnie światowej w wyniku decyzji ONZ, ale przede

dowej jest zjawiskiem historycznym, a nie absolutnym, oraz że u podstaw państwowocentryzmu leży często mniej lub bardziej jawny europocentryzm”, A. Wojciuk, *Kultura w teorii stosunków międzynarodowych*, w: H. Schreiber, G. Michałowska (red.), *Kultura w stosunkach międzynarodowych*, t. 1: *Zwrot kulturowy*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2013, s. 31.

³ Por. Tamże, s. 25–26.

⁴ Por. A. Wendt, *Spółczesna teoria stosunków międzynarodowych*, tłum. W. Derczyński, Scholar, Warszawa 2008, s. 6.

⁵ A. Wojciuk, *Kultura...*, s. 32–33.

⁶ Por. D. Waxman, S. Lasensky, *Jewish foreign policy: Israel, World Jewry and the defence of „Jewish interest”*, „Journal of Modern Jewish Studies” 2013, t. 12, nr 2, s. 5–6.

⁷ A.M. Kacowicz, *Israel: The Development of a discipline in a unique setting*, w: B. Tickner, O. Waever (red.), *International Relations Scholarship Around the World*, Routledge, London 2009.

⁸ Y. Shain, A. Barth, *Diasporas and international relations theory*, „International Organization” 2003, nr 57, summer, s. 449–479.

wszystkim w następstwie wysiłków syjonistów, z których jednak tylko część zdecydowała się opuścić diasporę i zamieszkać w Palestynie. Warto zwrócić uwagę na wpływ czynnika kulturowego na politykę zagraniczną ustanowionego w ten wyjątkowy sposób „państwa żydowskiego”. W izraelskich badaniach nad stosunkami międzynarodowymi wpływ ten jest analizowany poprzez żydowską kulturę polityczną (odwołującą się do religii i tradycji), a także w szczególny sposób poprzez osadzoną w tej kulturze, ale rozwiniętą w autonomiczną koncepcję teoretyczną tak zwaną „żydowską politykę zagraniczną”. Rozważania te należałoby uznać za następstwo „zwrotu kulturowego” w izraelskiej nauce o stosunkach międzynarodowych. Wiąże się on zwłaszcza ze szkołą profesora uniwersytetów w Izraelu i Stanach Zjednoczonych Daniela J. Elazara (1934–1999), który opierając się na „żydowskiej myśli politycznej”, wprowadził do nauki izraelskiej kategorię „żydowskiej tradycji politycznej”⁹. „Wspólnota żydowska” czy też „światowa społeczność żydowska” (*Jewish community* lub *Jewry*) została przezeń uznana za gracza politycznego, co przełamywało tradycyjne podejście stawiające w centrum badań teoretycznych państwo narodowe. Nieżyjący już Elazar był także twórcą koncepcji „ustroju żydowskiego” (*Jewish polity*)¹⁰. W nawiązaniu do tych rozważań w końcu lat osiemdziesiątych XX wieku Shmuel Sandler rozpoczął badania nad „żydowską polityką zagraniczną”¹¹, które podchwycili i rozwinęli inni, w szczególności Dov Waxman i Scott Lasensky¹². Zostaną one przedstawione poniżej.

Przedmiotem niniejszego opracowania jest wpływ kultury, w tym religii i tradycji, na politykę zagraniczną „państwa żydowskiego”, czemu dużo uwagi poświęcił także Alan Dowty¹³. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na

⁹ D. Elazar, S.A. Cohen, *The Jewish Polity: Jewish Political Organization from Biblical Times to the Present*, Bloomington 1984. Zob. D. Elazar, *Community and Polity: the Organizational Dynamics of American Jewry*, The Jewish Publication Society, Philadelphia 1995. Por. też S. Sandler, *Judaism and the state*, w: J. Haynes (red.), *Routledge Handbook of Religion and Politics*, Routledge, Oxon–New York 2009, s. 128.

¹⁰ Tamże.

¹¹ S. Sandler, *Is there a Jewish foreign policy?*, „The Jewish Journal of Sociology” 1987, nr 2, s. 115–121; S. Sandler, *The State of Israel, the Land of Israel, the Statist and Ethnonational Dimensions of Foreign Policy*, Greenwood Press, Westport 1994; S. Sandler, *Toward a theory of world Jewish politics and Jewish Foreign Policy*, „Hebraic Political Studies” 2007, t. 2, nr 3, summer; S. Sandler, *Towards a conceptual framework of world Jewish politics: state, nation and diaspora in Jewish foreign policy*, „Israel Affairs” 2004, nr 1–2, s. 301–312.

¹² D. Waxman, S. Lasensky, *Jewish foreign policy...* Por. też D. Waxman, S. Lasensky, *Ethno-Nationalist Foreign Policy: A Case Studies of the Jewish Foreign Policy System*, Paper prepared for presentation at the annual meeting of the International Studies Association, New York, 15 lutego 2009.

¹³ A. Dowty, *Israel foreign policy and the Jewish question*, „Middle East Review of International Affairs” 1999, t. 3, nr 1. Artykuł dostępny też na: <http://www.gloria-center.org/1999/03/dowty-1999-03-01/> (dostęp: 3.01.2014).

„ślepe zaułki” izraelskiej polityki zagranicznej, które wiążą się z oddziaływaniem wyjątkowej żydowskiej kultury i tradycji.

„Pułapka kulturowa” w analizie rzeczywistości międzynarodowej

Oddziaływania (tj. stosunki) międzynarodowe zachodzą na różnych poziomach. Możemy wyróżnić ich warstwę polityczną, ekonomiczną i kulturalną, choć w rzeczywistości trudno je od siebie oddzielić, gdyż nie istnieją obok, ale bardzo mocno przenikają się i warunkują. Ta ostatnia warstwa jest jednak najbardziej „pojemna”, a tym samym również i złożona. Możemy też za Romanem Kuźniarem określić ją jako „przechowalnię różnorodności”¹⁴, gdyż o ile te dwie wcześniejsze upodabiają do siebie świat jako całość – odpowiednio pokierowane mogą działać integrująco i stabilizująco – o tyle bogactwem sfery kulturowo-cywilizacyjnej jest jej fragmentaryzacja¹⁵. Stanowi ona niezwykle ważne zaplecze tożsamościowe jednostek i społeczności – według Leszka Kołakowskiego kultura jest „formą aktualnego trwania narodu”¹⁶, choć wydaje się, że stwierdzenie to można również odnieść do innych wspólnot i społeczności. Czynnikiem tożsamościowo-różnicujący staje się motorem działań podejmowanych przez człowieka i tworzoną przezeń grupę w erze przyspieszonej globalizacji, niosącej ze sobą obcą naturze ludzkiej homogenizację¹⁷. Globalizacja oznacza bowiem mniej lub bardziej odczuwalny nacisk na powielanie pewnych zachowań i wartości, nie zawsze uznawanych za uniwersalne i zgodne z własnymi przekonaniem, co może przybierać formę „imperializmu kulturowego”¹⁸. Sprzyja temu rewolucja technologiczna w świecie komunikacji i łączności, za którą nie nadąża *świadomość międzykulturowa* (świadomość różnic kulturowych), a czasem nawet *świadomość kulturowa* (świadomość zasad rządzących własną kulturą)¹⁹.

¹⁴ R. Kuźniar, *Porządek międzynarodowy wczesnej globalizacji*, w: E. Halizak, R. Kuźniar (red.), *Stosunki międzynarodowe. Geneza, struktura, dynamika*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2006, s. 526.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Krag, Warszawa 1983, s. 303. Por. też: H. Schreiber, G. Michałowska, *Wprowadzenie. Zwrot kulturowy w stosunkach międzynarodowych*, w: H. Schreiber, G. Michałowska (red.), *Kultura...*

¹⁷ Por. T. Łoś-Nowak, *Wyjaśniać czy interpretować: dylematy i wyzwania czwartej debaty interparadygmatycznej*, „Stosunki międzynarodowe – International Relations” 2009, nr 1–2, s. 36–37.

¹⁸ Por. A. Fijałkowska, *Imperializm kulturowy*, w: H. Schreiber, G. Michałowska (red.), *Kultura...*, s. 182.

¹⁹ Por. H. Schreiber, *Świadomość międzykulturowa. Od militaryzacji antropologii do antropologizacji wojska*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2013, s. 54.

Tymczasem stosunki międzynarodowe jako dyscyplina naukowa z założenia stawiają na internacjonalizm, a nie partykularyzm, którego źródłem jest – jak wspomniano – w szczególności kultura. Różnice kulturowe, oparte na nich nacjonalizmy, a zwłaszcza szowinizmy mogą prowadzić do konfliktów i wojen. Od początku zatem założeniem badaczy stosunków międzynarodowych było zaangażowanie na rzecz budowania uniwersalnej wspólnoty państw i narodów, ponad tym wszystkim, co je dzieli. Stąd tak wiele uwagi we wczesnym etapie badań nad oddziaływaniami międzynarodowymi poświęcano współpracy międzynarodowej, tworzącym się wspólnym normom i instytucjom. Trudno się zatem dziwić, że kultura przez długie lata nie była ulubionym przedmiotem badań w ramach tej dyscypliny. Budowano teorie, które w niewielkim tylko stopniu uwzględniały ten czynnik lub w ogóle go pomijały. Najtrudniej było jednak przy takich wstępnych założeniach dyscypliny teoretyzować na temat polityki zagranicznej, która w naturalny sposób wiąże się z tożsamością kraju, narodu czy grupy. To wartości, przekonania, tradycja i historia, a nie tylko bieżące interesy stoją za działaniami podejmowanymi przez poszczególne państwa w sferze międzynarodowej. Traktowanie kraju jako „czarnej skrzynki”, uznanie go za racjonalnego gracza, dążącego do maksymalizacji siły czy zastosowanie teorii gier nie mogło wystarczyć do analizy rzeczywistości międzynarodowej, zwłaszcza po upadku „żelaznej kurtyny”, gdy światem przestała rządzić logika blokowa. Tezy Huntingtona o „zderzeniu cywilizacji”²⁰ były sprytnym sposobem na uwzględnienie uwarunkowań kulturowych w nauce o stosunkach międzynarodowych, nadania im należnego miejsca, a jednocześnie pozostania przy realistycznej w swoich założeniach analizie tej rzeczywistości. Tym razem „czarna skrzynka” stały się cywilizacje definiowane przez kulturę opartą na religii²¹.

Współcześnie, zwłaszcza dzięki nurtowi konstruktywistycznemu, w badaniach stosunków międzynarodowych analiza kulturowa zyskała na znaczeniu²². Nadal jednak naturalne różnice związane z tą sferą stanowią poważne wyzwanie dla badaczy, którzy niechętnie posługują się nawet samym terminem „kultura”, choć tak zwany zwrot kulturowy teoretycznie mają już za sobą²³. W swoich badaniach unikają też zazwyczaj odniesień do religii²⁴, co też jest

²⁰ S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Muza SA, Warszawa 1998.

²¹ Tamże, s. 134.

²² Por. A. Wojciuk, *Kultura w teoriach...*, s. 33–40. A. Wendt, *Identity and structural change in international politics*, w: Y. Lapid, F. Kratochwil (red.), *The Return of Culture and Identity in IR Theory*, Lynne Rienner Publishers, Boulder 1996. Por. też J. Czaputowicz, *Teorie stosunków międzynarodowych. Krytyka i systematyzacja*, WN PWN, Warszawa 2007, s. 292–326.

²³ A. Wojciuk, *Kultura w teoriach...*, s. 41.

²⁴ Na przykład autorzy pierwszego tomu niniejszej publikacji poświęconego „zwrotowi kulturowemu” niewiele uwagi poświęcają w swych rozważaniach religii. Jest to zresztą dość charakterystyczne dla stosunków międzynarodowych: socjologia, a nawet nauki polityczne przeżyły już swój „zwrot ku religii”, w badaniach nad oddziaływaniami międzynarodowymi,

uwarunkowane kulturowo (tj. zachodniocentrycznie²⁵ – tylko w kulturze zachodniej można bowiem wyobrazić sobie „zwrot kulturowy” z pominięciem „zwrotu religijnego”²⁶).

Można zatem uznać, iż nadmierna koncentracja na różnicach kulturowych w analizie rzeczywistości międzynarodowej może prowadzić nawet do utraty pola badawczego przez naukę o stosunkach międzynarodowych. Różnice te warto zatem brać pod uwagę, ale nie można ich absolutyzować²⁷.

Pułapkę kulturową w analizie rzeczywistości międzynarodowej można też wyrazić w inny sposób. Identyfikacja danej grupy państw jako jednej cywilizacji może prowadzić do przypisania jej określonych cech, a co za tym idzie, do jej idealizowania lub demonizowania. Raul Kosta zauważa, iż „przyjmując, że gatunek ludzki jest różnorodny, jednocześnie próbuje się wykazać, że istnieją pewne cywilizacyjne cechy charakterologiczne – przez co zaburza się obraz człowieka jako samodzielnie myślącej jednostki podejmującej suwerenne decyzje. [...] Nieprzewidywalność zachowania jednostki jest niezależna od miejsca pochodzenia i filozofii życiowych, jakimi się kieruje w swoich dążeniach do realizacji indywidualnych celów swoich lub państwa, które reprezentuje”²⁸. Wpadamy z kolei w pułapkę determinizmu, tracąc z oczu czynnik wolicjonalny, który wydaje się jednak decydujący, choć uwarunkowany. Spostrzeżenie to jest niezwykle cenne w kontekście rozważań nad kulturowymi uwarunkowaniami polityki zagranicznej. Nie można bowiem w analizie tej sfery pozwolić sobie na instrumentalizację czynnika kulturowego, tłumaczenia nim motywacji, interesów a także sukcesów lub niepowodzeń danego kraju w stosunkach międzynarodowych. Z drugiej strony brak znajomości uwarunkowań kulturowych także może prowadzić do błędnych wniosków. W każdym analizowanym przypadku istnieje zatem potrzeba oceny jego wpływu na podejmowaną decyzję.

Badania nad stosunkami międzynarodowymi w Izraelu

Wbrew założeniom lewicowych syjonistów w polityce Izraela czynnik kulturowy od początku odgrywał znaczącą rolę. Dla Żydów religia i uświęcona nią tradycja są ściśle związane z historią. Początki istnienia narodu opisane są

mimo rosnącej liczby publikacji na ten temat, „zwrot” ten wciąż nie może się przebić do głównego nurtu rozważań.

²⁵ Por. J. Fox, S. Sandler, *Bringing Religion into International Relations*, Palgrave, New York 2006.

²⁶ O relacjach między tymi „zwrotami” pisze Hanna Schreiber. Por. też, *Religia jako element „zwrotu kulturowego” w stosunkach międzynarodowych*, w: A.M. Solarz, H. Schreiber (red.), *Religia w stosunkach międzynarodowych*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2012, s. 63–68.

²⁷ Por. H. Schreiber, *Świadomość międzykulturowa...*, s. 48–52.

²⁸ R.A. Kosta, *Konflikty – kolonializm – fundamentalizm w przestrzeni bliskowschodniej*, Europejskie Centrum Edukacyjne, Toruń 2013, s. 6.

w Biblii, która wyprowadza je z bezpośredniej boskiej interwencji²⁹. To nie więzy etniczno-narodowe, wspólne miejsce zamieszkania czy język – jak w przypadku innych ludów – ale właśnie religia stała się podstawą budowania żydowskiej tożsamości. Proces ten załamał się w Europie w następstwie emancypacji i asymilacji Żydów trwającej od przełomu XVIII i XIX wieku. Następstwem tego zjawiska był z kolei syjonizm – wzorowany na europejskich ruchach narodowych³⁰. Twórcy państwa żydowskiego to najczęściej zsekularyzowanymi Żydzi, dla których judaizm stanowił zazwyczaj negatywny punkt odniesienia³¹. Nie wahali się jednak instrumentalizować go w razie potrzeby. Z tradycji religijnej wybierano wątki państwowotwórcze, zwłaszcza związane z rządami Dawida i Salomona. Podkreślano te fragmenty Biblii, które legitymizowały prawo Żydów do osadnictwa na Syjonie, co było wtedy zrozumiałe na Zachodzie, wśród narodów o korzeniach chrześcijańskich. Odrzucano jednak czynnik boski, który zgodnie z tradycją miał być sprawcą odrodzenia narodowego Żydów, i zrywano z właściwą dla diaspory bezczynnością w tej dziedzinie³². Ponad dziewiętnaście wieków rozproszenia traktowano jako czas zmarnowany, z którym należy się bezpowrotnie rozstać – fizycznie, poprzez emigrację do Izraela i mentalnie – poprzez ukształtowanie „nowego Żyda”. Miało to polegać na stworzeniu nowej żydowskiej tożsamości i „żydowskiego sposobu bycia”, już nie w nawiązaniu do Tory i hałachy (prawa żydowskiego), ale do uświęconej „Ziemi Izraela” (*Erec Israel*)³³, którą nadludzkim wysiłkiem doprowadzono do rozkwitu.

Izraelskie badania nad stosunkami międzynarodowymi zapoczątkował na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie brytyjski Żyd Norman Bentwich (1883–1971), który w 1932 roku stanął na czele pierwszej Katedry Stosunków Międzynarodowych³⁴. W 1969 roku powstał Wydział Stosunków Międzynarodowych w ramach Fakultetu Nauk Społecznych. Wielu izraelskich badaczy stosunków międzynarodowych jest od tego czasu związanych z tą placówką. Duża grupa otrzymuje także doktoraty z tej dyscypliny poza Izraelem, zwa-

²⁹ A.M. Solarz, W. Lizak, *Rola czynnika religijnego i świeckiego w rozwoju nauki o stosunkach międzynarodowych w Izraelu*, w: M. Gawrycki, J. Zajączkowski, A. Bógdał-Brzezińska (red.), *Re-Wizje i Re-Orientacje. Myśl pozaeuropejska w rozwoju nauki o stosunkach międzynarodowych*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2012.

³⁰ A.M. Solarz, *Podziały wśród społeczności żydowskiej i problemy bezpieczeństwa Izraela*, „Wschodnioznawstwo” 2012, s. 129–152.

³¹ Por. D. Boniecka-Stępień, „Nowa” żydowska tożsamość a idee myślicieli syjonistycznych, w: J. Krauze, K. Zieliński (red.), *Medinat Israel. Państwo i tożsamość*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2013.

³² Por. R.D. Lee, *Religion and Politics in the Middle East. Identity, ideology, institutions, and attitudes*, Westview Press, Boulder 2010, s. 125.

³³ D. Boniecka-Stępień, „Nowa” żydowska..., s. 12.

³⁴ Por. A.M. Solarz, W. Lizak, *Rola czynnika religijnego...*

szcza w Stanach Zjednoczonych³⁵, stąd też bliskie związki nauki izraelskiej i amerykańskiej. Szczególną rolę łącznika odgrywał Hans J. Morgenthau (1904–1980), ojciec realizmu politycznego. Badacze podkreślają oddziaływanie żydowskich doświadczeń Morgenthaua, między innymi na jego wizję natury ludzkiej, a w konsekwencji świata i stosunków między państwami³⁶. Jego analiza tych relacji cieszy się też szczególnym uznaniem wśród izraelskich badaczy stosunków międzynarodowych³⁷. W praktyce izraelskiej polityki zagranicznej także dominuje podejście realistyczne – można się spotkać z opinią, że jest to w istocie polityka bezpieczeństwa³⁸: racji stanu podporządkowane są wszystkie wymiary izraelskiej aktywności. Kategorie, takie jak „samopomoc”, „państwocentryzm”, a przede wszystkim „przetrawanie” są obecne w izraelskiej retoryce politycznej na co dzień. Sami badacze żydowscy ten rodzaj „obsesji” w polityce Izraela określają nawet mianem „religii bezpieczeństwa”³⁹. Przewrażliwienie to ma związek ze szczególną sytuacją geopolityczną państwa – pozostawaniem w stanie wojny ze światem arabskim od chwili powstania. Izrael z tego też względu wykazuje niespotykane już w świecie zachodnim przywiązanie do tradycyjnych metod zapewniania bezpieczeństwa, zwłaszcza do odstraszenia militarnego⁴⁰. „Religia bezpieczeństwa” ma jednak także głębsze kulturowe korzenie.

Warto zatem zauważyć, że nauka o stosunkach międzynarodowych w Izraelu, podobnie jak i polityka zagraniczna tego kraju, są prowadzone w specyficznych uwarunkowaniach. O ich kształcie decydują trzy czynniki: 1) szczególna geopolityka Izraela – „wyspy otoczonej przez wrogich sąsiadów”; 2) silne związki z Europą i Stanami Zjednoczonymi; oraz 3) żydowska kultura polityczna⁴¹. I właśnie temu ostatniemu czynnikowi, w następstwie izrael-

³⁵ Por. badania przeprowadzone przez Instytut Teorii i Praktyki Stosunków Międzynarodowych w College of William and Mary w Williamsburgu w stanie Wirginia, w USA. „One discipline or many? TRIP Survey of the International Relations Faculty in Ten Countries”, http://irtheoryandpractice.wm.edu/projects/trip/Final_Trip_Report_2009.pdf (dostęp: 12.11.2011).

³⁶ Na przykład M. Benjamin Mollov, *Power and Transcendence. Hans J. Morgenthau and the Jewish Experience*, Lexington Books, Lanham, Md. 2002.

³⁷ Wskazują na to wspomniane wcześniej badania przeprowadzone przez Instytut Teorii i Praktyki Stosunków Międzynarodowych. Por. „One discipline...”

³⁸ C. Jones, *The Foreign Policy of Israel*, w: R. Hinnebusch, A. Ehteshami (red.), *The Foreign Policies of Middle East States*, Lynne Rienner Publishers, Boulder–London 2002, s. 115.

³⁹ Zdaniem Marcina Starnawskiego to pojęcie jest autorstwa Charlesa Liebmana. Por. Ch. Liebman, *Cultural conflict in Israeli society*, w: Ch. Liebman, E. Katz (red.), *The Jewishness of Israelis: Responses to the Guttman Report*, State University of New York, Albany 1997, s. 107, za: M. Starnawski, *Osiągnięcia i porażki „demokracji etnicznej” w Izraelu*, w: E. Rudnik (red.), *Państwo Izrael. Analiza politologiczno-prawna*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2006, s. 36.

⁴⁰ Por. B. Balcerowicz, *Sily zbrojne w stanie pokoju, kryzysu, wojny*, Scholar, Warszawa 2010, s. 92.

⁴¹ A.M. Kacowicz, *Israel: The Development of a Discipline...*, s. 201–205.

skiego „zwrotu kulturowego” w stosunkach międzynarodowych coraz częściej dostrzeganemu przez badaczy⁴² (jednak od początku kształtującemu politykę zagraniczną „żydowskiego państwa”), będzie poświęcona dalsza część naszych rozważań.

Żydowska kultura polityczna i jej wpływ na postrzeganie rzeczywistości międzynarodowej przez izraelskich decydentów⁴³

Marcin Starnawski zwraca uwagę, iż „religia bezpieczeństwa” „wyrażana zarówno na poziomie symbolicznym, jak i psychologicznym, pasuje do koncepcji antyżydowskiej nienawiści ze strony otaczającego świata”⁴⁴. Warto podkreślić wpływ żydowskiej mentalności (wywodzącej się z religii) oraz historii (nierozłącznie z religią powiązanej) na postrzeganie otoczenia zewnętrznego i tym samym także na sposób prowadzenia izraelskiej polityki zagranicznej. Problem ten badał między innymi amerykańsko-izraelski badacz Alan Dowty, który twierdzi, że „żydowski światopogląd, produkt wyjątkowej historii i okoliczności, działa jak pryzmat, poprzez który działacze polityczni widzą i działają”⁴⁵. Jego zdaniem Żydzi są narodem żyjącym swoją tradycją, nawet jeśli się przeciw niej buntują⁴⁶. Syjoniści od początku zmuszeni byli czerpać z doświadczeń żydowskiej historii, która wbrew ich poglądom udowadnia, że Żydzi potrafią się zorganizować i rządzić samodzielnie. Zdania w sprawie możliwości uogólnienia tych doświadczeń i stworzenia „żydowskiej teorii politycznej” są podzielone⁴⁷, ale jak już wspomniano, zostały podjęte i rozwinięte między innymi przez szkołę Elazara⁴⁸.

Wielu badaczy polityki izraelskiej dostrzega, zarówno w wymiarze wewnętrznym, jak i zewnętrznym, „kompleks getta”, który sprawia, że Izrael z jednej strony odcina się od nie-Żydów zamieszkujących jego terytorium (między innymi wprowadzając pewne różnice w ich położeniu prawnym⁴⁹),

⁴² Tamże.

⁴³ Podrozdział ten powstał na podstawie opublikowanego fragmentu rozdziału w pracy zbiorowej. Por. A.M. Solarz, *Religia i polityka zagraniczna Izraela*, w: W. Gizicki (red.), *Religia w polityce światowej. Dylematy narodowe i międzynarodowe*, Instytut Sądecko-Lubelski, Lublin 2013, s. 190–193.

⁴⁴ M. Starnawski, *Osiągnięcia i porażki...*

⁴⁵ A. Dowty, *Israel Foreign Policy...*

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Por. A.M. Solarz, W. Lizak, *Rola czynnika religijnego i świeckiego...*, s. 145. Por. też A. Dowty, *Israeli Foreign Policy...*

⁴⁹ Por. na ten temat na przykład I. Szahak, *Żydowskie dzieje i religia. Żydzi i goje. XXX wieków historii*, Fijorr Publishing, Warszawa–Chicago 1997; U. Huppert, *Izrael w cieniu fundamentalizmów*, Wydawnictwo Sprawy Polityczne, Wołomin 2007.

z drugiej – izoluje się na arenie międzynarodowej⁵⁰. Postrzeganie siebie jako „ufortyfikowanej twierdzy syjonistycznej obleganej przez wrogi świat arabski”⁵¹ jest, zdaniem Clive’a Jonesa, centralnym punktem odniesienia dla polityki zagranicznej Izraela. Dlatego też dla wielu Żydów wojna o niepodległość jeszcze się nie zakończyła⁵² i być może nigdy to nie nastąpi.

W Księdze Liczb o „narodzie wybranym” czytamy: „Oto lud, który mieszka osobno, a nie wlicza się do narodów” (Lb 23,9). Izolowanie się Żydów w stosunku do otoczenia dostrzegano już w starożytności. Wyróżniał ich przede wszystkim monoteizm i to, co sami Żydzi nazywają „wiernością Przymierzu”; był to wystarczający powód do postrzegania ich jako zagrożenia ze strony innych ludów, czego następstwem była judeofobia i pierwsze w dziejach pogromy. Te z kolei stały się powodem jeszcze silniejszego zamykania się Żydów na świat zewnętrzny. Wydaje się, że postawiono znak równości między separacją i przetrwaniem⁵³. Z zachowywania dystansu wobec narodów wynikało wiele cech charakteryzujących społeczność żydowską w diasporze. Przede wszystkim było to: postrzeganie otoczenia jako wrogiego w stosunku do Żydów, zaspokajanie swoich potrzeb wyłącznie w ramach własnej społeczności (samopomoc), samoorganizacja mająca zminimalizować interwencję władz zewnętrznych oraz utrzymywanie stosunków z tymi władzami⁵⁴.

„Syndrom getta” ukształtował relacje wewnątrzżydowskie – silne poczucie wspólnoty losu i potrzebę integracji z własną wspólnotą raczej na zasadzie pokrewieństwa i klanowości niż praw indywidualnych – jak w zachodniej koncepcji państwa⁵⁵. Żydzi także dziś są bardzo niechętni upublicznianiu wewnętrznych sporów, zwłaszcza wobec przyglądającego się im świata nieżydowskiego. Surowo osądzają każdego, kto nagłaśnia występujące wśród nich konflikty. W historii diaspory ważną rolę odgrywały osoby określane jako *shtadlan*, których zadaniem było pośredniczenie lub lobbowanie na rzecz wspólnoty u władz państwa, w którym Żydzi mieszkali⁵⁶. Można powiedzieć, że dziś taką funkcję politycy izraelscy przypisują swoim ziomkom (którzy nie zdecydowali się na aliję), często tworzących wpływowe żydowskie organizacje, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych.

Warto też zwrócić uwagę na brak doświadczenia w rządzeniu gojami: Żydzi przed powstaniem Izraela nigdy nie mieli pod swoją jurysdykcją większej populacji nieżydowskiej, która próbowałaby zachować i rozwijać swoją własną

⁵⁰ Ch.L. Schilling, *The getto complex: Rethinking Israel's foreign policy*, „The International Journal of Interdisciplinary Social Sciences” 2010, t. 5, nr 4.

⁵¹ C. Jones, *The foreign policy of Israel...*, s. 122.

⁵² Tamże.

⁵³ A. Dowty, *Israeli Foreign Policy...*

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Por. *Shtadlan*, http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_0002_0018_0_18412.html (dostęp: 12.12.2013).

zbiorową tożsamość⁵⁷ (tak jak dziś Palestyńczycy). W stosunku do „obcych” kierowali się humanitaryzmem⁵⁸, jednak żydowskie prawo nie pozwalało na zrównanie Żydów z gojami⁵⁹. Być może w tej tradycji należy szukać przyczyn stosowania w dzisiejszym Izraelu innego prawa wobec Arabów, a innego wobec obywateli żydowskich.

Można zatem stwierdzić, że we współczesnym „państwie żydowskim”, a także wśród Żydów na całym świecie przetrwało bardzo wiele elementów tradycji. Badacze dziejów żydowskich podkreślają przełomowy charakter roku 1948, kiedy to ustanowiono suwerenne państwo, a także powołano do jego obrony armię. Według Colina Shindlera powstanie Sił Obrony Izraela oznaczało „zerwanie z żydowską historią – zerwanie z prześladowaniami i eksterminacją”⁶⁰. Z drugiej strony oznaczało również „zerwanie z przedpaństwowym syjonizmem, kiedy to Żydzi kupowali ziemię. W wojnach 1948 i 1967 r. Żydzi zamiast kupować zaczęli podbijać”⁶¹. Cechy żydowskiej mentalności były jednak trwalsze niż ten przełom. Choć Dawid Ben Gurion i inni syjoniści okazywali pogardę wobec wielowiekowej, pozbawionej bohaterstwa, uległej żydowskiej historii życia wśród obcych narodów, wiele z ugruntowanej tradycji przetrwało i znalazło swoje odzwierciedlenie w polityce wewnętrznej i zagranicznej nowego państwa.

Alan Dowty zauważa, że „religia bezpieczeństwa” ma w Izraelu, tak jak i w wielu innych miejscach, swoje dogmaty, święte pisma, kapłanów i ceremonie, ale składa się na nią dodatkowo szczególne doświadczenie Holokaustu (kosztującego życie sześć milionów Żydów), kultywowana przez syjonistów pamięć bohaterskiej Masady oraz tradycyjny mesjanizm⁶². „Syndrom getta” przejawia się też typowym dla Żydów pesymizmem wobec wydarzeń, które równie dobrze mogłyby budzić nadzieję (na przykład pokój z Egiptem w 1979 czy porozumienie z Oslo z 1993 roku). Głęboka nieufność, podejrzenia wobec zewnętrznego otoczenia i przekonanie o nieuchronnej zdradzie ze strony gojów wymienia się wśród cech izraelskiej dyplomacji, która zresztą uchodzi za reakcyjną i unikającą śmiałych inicjatyw⁶³. Zdaniem Dowty’ego wynika to z braku zaufania do dziedziny, która nigdy w historii Żydów nie była dostatecznie doceniana. Rekompensuje te braki nadaktywność w jednostronnych sposobach zapewniania bezpieczeństwa Izraela, zwłaszcza za pomocą odstraszenia, czego elementem jest broń atomowa oraz praktykowane uderzenia wyprzedzające.

⁵⁷ A. Dowty, *Israeli Foreign Policy...*

⁵⁸ Tak zwane *Siedem przykazań (praw) potomków Noego*, <http://www.the614thcs.com/22.41.0.0.1.0.phtml> (dostęp: 3.01.2014).

⁵⁹ Tamże. Por. I. Szahak, *Żydowskie dzieje i religia...*

⁶⁰ C. Shindler, *Historia współczesnego Izraela*, tłum. M. Mścichowski, Książka i Wiedza, Warszawa 2011, s. 30.

⁶¹ Tamże.

⁶² A. Dowty, *Israeli Foreign Policy...*

⁶³ Tamże.

Politycy izraelscy nie mają zaufania do zbiorowych systemów bezpieczeństwa, nie chcą zwłaszcza polegać na organizacjach międzynarodowych, jak ONZ. Preferują stosunki dwustronne. Często z ust polityków izraelskich padają słowa wskazujące na obecność w ich świadomości tezy o „dwu obozach” (Żydów i gojów), czego następstwem jest postrzeganie świata zewnętrznego jako wrogiego w stosunku do Żydów⁶⁴. Dyplomacja izraelska duże znaczenie przypisuje osobistym sympatiom polityków w innych krajach i ich współczuciu wobec „narodu żydowskiego”, eksponując a nawet wyolbrzymiając cierpienia, które dotknęły tych ostatnich ze strony wrogiego otoczenia⁶⁵. Wyolbrzymia się także współczesne zagrożenia, także te, wobec których staje Izrael⁶⁶.

Jak wynika z powyższych rozważań uwarunkowania kulturowe są ważne dla zrozumienia działań Izraela w sferze międzynarodowej. Warto jednak zwrócić uwagę na inną szczególną cechę społeczności żydowskiej – większość Żydów mieszka poza Izraelem. Co więcej, to diaspora żydowska „stworzyła państwo” i zasila go dzięki imigracji, a nie odwrotnie – jak w przypadku innych grup etnicznych czy narodowych z dużą diasporą. Społeczność żydowska poza Izraelem ma zatem szczególne znaczenie dla polityki państwa, które musi się liczyć z jej zdaniem. Diaspora żydowska jest dobrze zorganizowana i aktywna na forum międzynarodowym. Wielu Żydów uważa państwo w Palestynie za element swojej tożsamości, zwłaszcza od 1967 roku, kiedy Izrael nie tylko utrwalił swoją państwowość na Bliskim Wschodzie, lecz także stał się lokalnym hegemonem. Nie zawsze jednak interesy Izraela są tożsame z interesami społeczności żydowskiej w diasporze, choć „państwo żydowskie” uważa się za reprezentanta wszystkich Żydów. Oddzielna analiza polityki Izraela i „polityki” diaspory nie pozwala na ukazanie istoty tych związków. Dlatego też powstała koncepcja „żydowskiej polityki zagranicznej”⁶⁷, którą przedstawię na podstawie wspomnianych rozważań Waxmana i Lasensky’ego⁶⁸.

Koncepcja „żydowskiej polityki zagranicznej”

Zdaniem Waxmana i Lasensky’ego „polityka zagraniczna” światowej społeczności żydowskiej tworzy system, który podobnie jak każdy system polityki zagranicznej jest usytuowany w anarchicznym środowisku międzynarodowym, posiada swoje własne interesy i wykazuje pewne ustalone wzory wzajemnego oddziaływania z tym środowiskiem. Jednak w przeciwieństwie do systemu

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Autorzy koncepcji nie posługują się w tym miejscu cudzysłowem, jednak ze względu na kontrowersje, jakie może budzić wśród badaczy stosunków międzynarodowych użycie terminu „polityka zagraniczna” w tym kontekście, zdecydowałam o jego wprowadzeniu.

⁶⁸ D. Waxman, S. Lasensky, *Jewish foreign policy...*, s. 232–252.

państwowcentrycznego jest anarchiczny, to znaczy nie posiada władzy centralnej, koordynującej inne podmioty. Jest zatem nieformalny i zdecentralizowany⁶⁹. „Żydowska polityka zagraniczna” (ŻPZ) może być postrzegana jako przykład systemu „etnonarodowej polityki zagranicznej”, który wyróżnia się: 1) oparciem na poczuciu etnonarodowej solidarności uświadomionych i lojalnych członkach wspólnoty („każdy jest odpowiedzialny za każdego”); 2) dysponowaniem wspólnym planem działania i szerokim konsensem, dotyczącym najważniejszych interesów grupy; 3) z troską o los ojczyzny, która może być suwerennym państwem (np. Izrael) lub terytorium w ramach innych państw (np. Kurdistan); 4) posiadaniem ustalonych i dostrzegalnych wzorów relacji z innymi aktorami systemu międzynarodowego⁷⁰.

W przypadku ŻPZ mamy cztery grupy „decydentów”, to znaczy aktorów: 1) państwo żydowskie, to jest Izrael (choć do 1948 roku system obywateli się bez tego aktora, co oznacza, iż nie jest on niezbędny); 2) międzynarodowe organizacje pozarządowe (zwłaszcza Światowy Kongres Żydów [WJC]⁷¹ czy Bnai Brith International [BBI]⁷²); 3) narodowe organizacje pozarządowe (szczególnie ważne są te działające w Stanach Zjednoczonych, między innymi Amerykański Komitet Żydowski⁷³, który troszczy się o interesy społeczności żydowskiej w USA, ale także zajmuje się sprawami międzynarodowymi, oraz również wpływowy, skupiający uwagę wyłącznie na tym drugim aspekcie, w tym lobbingu, Amerykańsko-Izraelski Komitet Spraw Publicznych⁷⁴); 4) jednostki (określane przez autorów koncepcji jako „samotni komandosi” albo „etnonarodowi przedsiębiorcy”, zazwyczaj osoby dobrze sytuowane i ustosunkowane, które nie szczędzą pieniędzy i wysiłków dla „wspólnej sprawy”⁷⁵.

⁶⁹ Tamże, s. 232.

⁷⁰ Tamże, s. 233.

⁷¹ Powstał w 1936 roku. Uważa się za „wyjątkowe, żydowskie ciało dyplomatyczne” i ma reprezentację w ponad stu krajach świata. Hasłem WJC jest „wszyscy Żydzi są za siebie nawzajem odpowiedzialni”. Por. <http://www.worldjewishcongress.org/en/about> (dostęp: 3.01.2014).

⁷² Po polsku Synowie Przymierza. Ma korzenie masońskie; powstała w 1843 roku w Nowym Jorku; dziś afiliowana w ponad pięćdziesięciu krajach. Określa siebie jako „globalny głos społeczności żydowskiej”. Por. <http://www.bnibrith.org/> (dostęp: 3.01.2014).

⁷³ American Jewish Committee (AJC); powstał w 1906 roku. Określa siebie jako „Global Jewish Advocacy” i nawiązuje kontakty z podobnymi organizacjami narodowymi na świecie, w istocie zmierza w kierunku organizacji międzynarodowej. Por. <http://www.ajc.org/> (dostęp: 3.01.2014).

⁷⁴ American-Israel Public Affairs Committee (AIPAC) określa siebie jako „amerykańskie lobby proizraelskie”. Działa na rzecz interesów USA i Izraela. Organizuje konferencje międzynarodowe poświęcone swojej polityce („największe zebrania ruchu proizraelskiego”). Por. <http://www.aipac.org/about/mission> (dostęp: 3.01.2014).

⁷⁵ Przykładem może być Daniel Abraham, założyciel przedsiębiorstwa Slim Fast Food, który używa swego bogactwa i kontaktów, by promować proces pokojowy, czy Irving Moscovitz – potentat bingo – który z kolei wspiera finansowo osadników żydowskich na Zachodnim Brzegu i wykupuje ziemie od Arabów w okolicach Jerozolimy. Finansował też

Waxman i Lasensky podkreślają, że ze względu na liczbę zaangażowanych aktorów i panujące między nimi napięcia nie istnieje jedna, spójna „żydowska polityka zagraniczna”. Jednak mimo różnic dotyczących priorytetów i taktyk panuje szerokie porozumienie dotyczące interesów, które powinny być realizowane przez wszystkie podmioty⁷⁶. Autorzy ci wyróżniają pięć grup tych interesów. Na pierwszym miejscu stawiają bezpieczeństwo siedziby narodowej (*homeland security*). Od chwili powstania w 1948 roku, ale w szczególności od wojny sześciodniowej, Izrael znajduje się w centrum troski Żydów na całym świecie. Stanowi zbiorczy punkt odniesienia, w pewnym stopniu zastępujący religię, którą wielu Żydów zarzuciło. Jednak od czasu wojny libańskiej w 1982 roku – odbieranej jako zaborcza, a także wybuchu pierwszej intifady w 1987 roku, polityka Izraela także dzieli światową społeczność żydowską – nie ma zgody co do metod zapewnienia bezpieczeństwa „siedzibie narodowej”. Wątpliwości budzi także przyszłość terytoriów palestyńskich. Wciąż jednak troska o państwo stoi w centrum „żydowskiej polityki zagranicznej”, a Żydzi z diaspory, zwłaszcza amerykańskiej, poprzez swoje instytucje (przede wszystkim AIPAC) stworzyli transnarodową sieć lobbingową. Wspierają Izrael politycznie i finansowo.

Nie tylko bezpieczeństwo siedziby narodowej absorbuje społeczność żydowską. Na drugim miejscu wśród interesów ŻPZ wymienia się bezpieczeństwo całej społeczności (*communal security*). Badacze rozumieją przez to: 1) fizyczne bezpieczeństwo Żydów i wspólnoty żydowskiej poza Izraelem (co wiąże się z doświadczeniem Holokaustu – antysemityzm pozostaje jedną z największych trosk ŻPZ⁷⁷); 2) wolność przemieszczania się Żydów (w tym, jak można przypuszczać, emigracji do Izraela), co z kolei wiąże się w szczególności z doświadczeniami Żydów mieszkających w państwach bloku wschodniego w okresie zimnowojennym.

Kolejne dwa interesy wiążą się z: 1) poszukiwaniem sprawiedliwości (zadośćuczynienie za Holokaust, restytucja mienia ofiar tej zbrodni, a także ukaranie winnych zbrodni przeciwko Żydom)⁷⁸ oraz 2) zapewnieniem dobro-

kontrowersyjny tunel pod Wzgórzem Świątynnym w 1996 roku. Por. D. Waxman, S. Lasensky, *Jewish foreign policy...*, s. 237.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Powstają specjalne organizacje żydowskie do walki z tym procederem, do których należy zwłaszcza Anti-Defamation League (ADL). Por. <http://www.adl.org/>.

⁷⁸ Zaraz po wojnie to Izrael negocjował z Niemcami Zachodnimi zadośćuczynienie w formie wsparcia finansowego dla „państwa żydowskiego”. Współcześnie tę funkcję przejęły na siebie organizacje żydowskie (zwłaszcza Światowy Kongres Żydów, który zdołał wyne-gocjować ponad miliard dolarów w ugodzie z bankami szwajcarskimi w kwestii „uśpionych” kont ofiar Holokaustu). Por. *Swiss banks Holocaust fund paid out \$1.24 bilion to victims, heirs*, <http://www.foxnews.com/world/2013/07/15/swiss-banks-holocaust-fund-paid-out-124-bn/> (dostęp: 4.01.2014). Por. też informacje na stronie: <http://www.swissbankclaims.com/Documents/2013/Distribution%20Statistics%20as%20of%20March%2031%202013.pdf> [do-

bytu wszystkim członkom wspólnoty (przykładem może być zainteresowanie losem Żydów jemeńskich czy etiopskich, a także tych, którzy w okresie zimnej wojny mieszkali za żelazną kurtyną, zwłaszcza w ZSRR).

Piątą, zbiorczą grupę interesów autorzy koncepcji określają jako „interesy drugorzędne” (*second order interests*) i zaliczają do nich: 1) pamięć zbiorową (czyli pamięć przeszłości, zwłaszcza Holocaustu, i jej obecność w świadomości tych i następnych pokoleń Żydów i nie-Żydów, w tym walkę z negacjonizmem itd.); 2) najważniejsze wartości żydowskiej tradycji i kultury oraz ich aplikację w środowisku międzynarodowym (np. *tikkun Olam*, to znaczy naprawianie/uzdawianie świata – między innymi zaangażowanych w pomoc humanitarną i projekty rozwojowe w Trzecim Świecie; przeciwdziałanie ludobójstwu, na przykład w Darfurze; popieranie praw człowieka, w tym wolności religijnej, sprzeciw wobec rasizmu i fanatyzmu, wsparcie dla społeczeństwa otwartego i demokratycznego, czemu dużo uwagi poświęcają organizacje żydowskie)⁷⁹.

System ŻPZ staje przed wieloma wyzwaniami, które mogą zaburzyć jego funkcjonowanie i są efektem wewnętrznej anarchii, czyli braku nadrzędnego ciała⁸⁰. Na poziomie międzynarodowym nie doszło jak na razie do powołania instytucji reprezentującej wszystkie organizacje żydowskie⁸¹. Powstaje w ten sposób w szczególności problem koordynacji decyzji i działań podmiotów, a także zderzenia preferowanych przez nich interesów (na przykład bezpieczeństwo Izraela *contra* bezpieczeństwo Żydów w diasporze). Staje się to źródłem wewnętrznych sporów. Jednak Waxman i Lasensky zauważają nieformalny podział zadań między Izraelem a organizacjami diaspory – „państwo żydowskie” dysponujące twardą siłą jest odpowiedzialne za kwestie bezpie-

stęp 4.01.2014]. Wymierzanie sprawiedliwości to także działalność tajnych służb izraelskich, które między innymi poszukują zbrodniarzy wojennych, a także śledzą i likwidują wrogów Izraela, odpowiedzialnych za śmierć Żydów. Por. na przykład Y. Denoel, *Sekretne wojny Mossadu*, tłum. M. Tryc-Ostrowskam Czarna Owca, Warszawa 2013.

⁷⁹ Por. D. Waxman, S. Lasensky, *Jewish foreign policy...*, s. 240.

⁸⁰ Były sugestie między innymi think tanku z Jerozolimy (Jewish People Policy Planning Institute), aby włączyć diasporę do procesu decyzyjnego w Izraelu (raport z 2004 roku). Takie sugestie zgłaszały także różne osobistości żydowskie, na przykład Yossi Beilin w 1999 roku proponował powołanie „Domu Izraela”, czyli zgromadzenia żydowskiego, składającego się z przedstawicieli wybranych przez Żydów w różnych częściach świata. W 2004 roku prezydent Izraela Mosze Kacav zaproponował stworzenie czegoś w rodzaju senatu z przedstawicielami diaspory, którzy mieliby głos doradczy w kwestiach dotyczących narodu żydowskiego. Największą przeszkodą w utworzeniu takiego państwowskiego ciała globalnego reprezentującego żydowskie interesy i poglądy okazał się problem podwójnej lojalności wobec państwa, które Żydzi zamieszkują. D. Waxman, S. Lasensky, *Jewish foreign policy...*, s. 243.

⁸¹ Prezydent Eisenhower doprowadził do powstania takiego ciała w USA, Konferencji Przewodniczących Największych Amerykańskich Organizacji Żydowskich (Conference of Presidents of Major American Jewish Organizations). Dziś reprezentuje ona pięćdziesiąt dwie organizacje żydowskie i przedstawia siebie jako „głos zorganizowanego żydostwa amerykańskiego” (*the voice of organized American Jewry*). Tamże, s. 241. Por. też <http://www.confereceofpresidents.org>.

czeństwa Żydów na całym świecie, podczas gdy diaspora ze swoim *soft power* skłania się raczej ku takim zagadnieniom, jak wykorzystanie antysemityzmu czy restytucja mienia ofiar Holokaustu⁸². Jednak wśród organizacji żydowskich powstają spory na tle prawa do reprezentowania wszystkich Żydów, a także metod działania⁸³.

Oddzielną kwestią jest identyfikacja społeczności żydowskiej w Izraelu i w diasporze z tak skonstruowanym systemem – nie wszyscy bowiem Żydzi działają w narodowych i międzynarodowych organizacjach żydowskich lub podejmują indywidualne działania na rzecz tak zdefiniowanych, wspólnych interesów. Okazuje się jednak, że system działa sprawnie, zwłaszcza w sytuacji zagrożenia, mobilizując także nieaktywne jednostki i grupy, co jak się wydaje ma swoje głębokie korzenie kulturowe. Potwierdza to między innymi obserwowany wzrost solidarności wśród Żydów w obliczu wybuchu w 2000 roku drugiej intifady.

Podsumowanie: kulturowa pułapka w polityce „państwa żydowskiego”

Można by sądzić, że wbrew intensywnym zabiegom rządu premiera Benjamina Netanjahu (a może właśnie ze względu na te zabiegi) pozycja Izraela na arenie międzynarodowej słabnie. Jego reakcja na wstępne porozumienie grupy „P5+1” z Iranem w sprawie zniesienia sankcji z listopada 2013 roku⁸⁴, a także stanowisko wobec osadnictwa żydowskiego na Zachodnim Brzegu Jordanu⁸⁵ czy nieprzejednana polityka wobec Strefy Gazy⁸⁶ są postrzegane jako awanturnictwo, a nawet okrucieństwo. W Europie rośnie przekonanie, że polityka izraelska stanowi zagrożenie dla pokoju, większe niż działania Korei Północnej, Afganistanu czy Iranu⁸⁷. Niezrozumienie polityki Izraela może być związane z brakiem świadomości kontekstu kulturowego, w jakim funkcjonuje. Sporo wyjaśnień dostarcza system ŻPZ, w ramach którego Izrael jest tylko jednym z aktorów – ważnym, ale jednak nienadrzędnym. Interesy i aktywność

⁸² Tamże, s. 240–241.

⁸³ Na przykład konfrontacyjne, bardzo ostre podejście Żydów amerykańskich do antysemityzmu w Europie jest uważane przez społeczność żydowską we Francji za szkodliwe dla sprawy. Por. Tamże.

⁸⁴ <http://mfa.gov.il/MFA/ForeignPolicy/Iran/Pages/Israeli-statements-on-Geneva-talks-with-Iran.aspx> (dostęp: 4.01.2014).

⁸⁵ Problem ten blokuje rozmowy pokojowe z Autonomią Palestyńską, co podgrzewają dodatkowo wypowiedzi polityków izraelskich, por. na przykład *Israeli minister suggests annex of West Bank settlements*, <http://rt.com/news/israel-annex-west-bank-918/> (dostęp: 4.01.2014).

⁸⁶ Por. *Position paper on EU policy for the Gaza Strip*, <http://www.eccpalestine.org/position-paper-on-eu-policy-for-the-gaza-strip/> (dostęp: 4.01.2014).

⁸⁷ Por. *European Poll: Israel Biggest Threat to World Peace*, <http://www.jewishfederations.org/european-poll-israel-biggest-threat-to-world-peace.aspx> (dostęp: 4.01.2014).

„państwa żydowskiego” stanowią element systemu i nie można ich zrozumieć bez dostrzeżenia ich szerszego kontekstu – interesów i działalności światowej społeczności żydowskiej. Nie można też ignorować bardzo charakterystycznych dla Izraela odniesień kulturowych w samym formułowaniu i realizacji polityki zagranicznej – w dużej mierze z tego wynika specyfika tej polityki.

Z drugiej strony, wydaje się, że izraelscy decydenci usprawiedliwiają żydowską tradycją i doświadczeniami z przeszłości swój brak woli wprowadzania kluczowych zmian w polityce państwa. Kulturowa retoryka jest skierowana przede wszystkim do społeczności żydowskiej w Izraelu i w świecie. Razi jednak jej nadużywanie w relacjach z innymi, suwerennymi państwami. Kiedy w lipcu 2013 roku polski Sejm nie zgodził się na ubój rytualny, co uderzyło w interesy między innymi mniejszości żydowskiej, oficjalna wypowiedź premiera Izraela zaskoczyła Polaków swoim tonem i sposobem argumentacji – Netanjahu odwołał się bowiem do Holokaustu, który miał miejsce na polskiej ziemi⁸⁸. Wypowiedź, która zbulwersowała Polaków, prawdopodobnie była skierowana także do społeczności żydowskiej i miała na celu umocnienie pozycji Izraela w systemie „żydowskiej polityki zagranicznej”.

Silne oparcie się na czynniku kulturowym w polityce izraelskiej nie służy też bliskowschodniemu procesowi pokojowemu, który jak podkreślają badacze, jest nie tylko związany z terytorium, lecz także z izraelską tożsamością narodową⁸⁹. Kultywowanie wartości, sposobu postrzegania rzeczywistości, zakorzenionego, jak się uważa, w tradycyjnym „żydowskim sposobie bycia”, z jednej strony umacnia państwowość izraelską (jej tożsamość), z drugiej uświadamia, że jakikolwiek przełom w negocjacjach ze stroną palestyńską wymaga tak naprawdę głębokich, „strukturalnych” zmian w kulturze żydowskiej⁹⁰. Klęska procesu z Oslo jest dowodem na to, jak dużym wyzwaniem dla izraelskiej polityki zagranicznej jest żydowska tradycja oraz jak niebezpieczne jest instrumentalizowanie czynnika kulturowego w polityce państwa.

⁸⁸ *Israel says Polish ban on kosher food unacceptable*, http://article.wn.com/view/2013/07/15/Israel_says_Polish_ban_on_kosher_slaughter_unacceptable_i/#/related_news (dostęp: 4.01.2014). Jednak w oświadczeniu w tej sprawie zamieszczonym na stronie MSZ nie ma odniesienia do Holokaustu, por. <http://mfa.gov.il/MFA/PressRoom/2013/Pages/Israel-disappointed-by-Poland-ban-kosher-slaughter-15-Jul-2013.aspx> (dostęp: 4.01.2014).

⁸⁹ M. Barnett, *The Israeli Identity and the Peace Process*, w: S. Telhami, M. Barnett (red.), *Identity and Foreign Policy in the Middle East*, Cornell University Press, Ithaca-London 2002, s. 59.

⁹⁰ Tamże, s. 58–61.

Dyskurs czy dialog międzykulturowy polsko-muzułmański? Na przykładzie projektu i budowy meczetu w Warszawie

Stolica Polski staje się miastem wielokulturowym. Jest to proces, który coraz częściej wywołuje kontrowersje. Element muzulmański wprowadzają przybysze z zagranicy, a ich obecność zaczyna być społecznie zauważana. W tytule wprowadzono pojęcie dyskursu, gdyż w prezentowanym rozdziale zostanie przeanalizowane wszystko, co stanowi przejaw wymiany poglądów w omawianej kwestii: nie tylko rozmowy, negocjacje, debaty przy wspólnym stole, lecz także oświadczenia publikowane w mediach, rozważania, sądy, inicjatywy, apele, spory, protesty, demonstracje, obieg pism urzędowych¹.

Konkretnie rozważane będą następujące kwestie:

1. Uzyskiwanie pozwolenia na budowę.
2. Tworzenie architektonicznej wizji i projektu tego meczetu (Ośrodka Kultury Muzułmańskiej)².
3. Tworzenie koncepcji funkcjonowania Ośrodka Kultury Muzułmańskiej wraz z meczetem (salą modlitwy).
4. Omawianie jednej z bardziej spornych kwestii – minaretu przy meczecie.

¹ Jak zauważa Jerzy Szacki, słowo „dyskurs” zrobiło we współczesnej humanistyce zawrotną karierę. W kontekście poruszanych jednak w niniejszym rozdziale zagadnień dobrze oddaje opisywane wydarzenia, odsyłając w swojej definicji nie tylko do tego, co ktoś mówi, lecz także gdzie i kiedy to mówi. Za Michelelem Foucaultem pod pojęciem dyskursu rozumie się także określone praktyki i działania. Por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*, WN PWN, Warszawa 2006, s. 905.

² W powszechnej opinii, a także w mediach ugruntował się termin *meczeta* w odniesieniu do obiektu przy ulicy Żwirowej, jednak zdaniem głównego projektanta Tomasza Słowika nie jest to precyzyjne określenie. Sala modlitwy zajmuje powierzchnię zaledwie 120–140 metrów kwadratowych, zaś cały obiekt ma ponad 900 metrów kwadratowych. Inwestor życzył sobie, aby w budynku była sala modlitwy, trudno jednak przewidzieć, czy będzie ona dominować nad pozostałymi funkcjami. W artykule używane są wymiennie terminy *meczeta* i *Ośrodek Kultury Muzułmańskiej*.

5. Organizowanie protestów przeciwko budowie i zestaw argumentów używanych w sporze (dialogu).

6. Włączanie się w protesty rozmaitych grup i organizacji społecznych.

7. Opinie sprzymierzeńców, zespołów koncyliacyjnych, zwłaszcza w kręgu organizacji religijnych, katolickich, chrześcijańskich, żydowskich itd., którzy nawołują do porozumienia, dialogu, poszanowania odmiennych interesów itd.

8. Dialog międzyreligijny służący dialogowi międzykulturowemu.

Osiem tych aspektów, wzajemnie ze sobą powiązanych, układa się w całość, którą można określić jako „próby dialogu w dyskursie międzykulturowym”. Najbardziej widocznym i namacalnym dowodem istnienia poważnych problemów jest stan faktyczny (listopad 2013) inwestycji już niemal zakończonej, ale wciąż nieoddanej do użytku, z mało precyzyjnym terminem otwarcia (styczeń 2014 lub później)³.

Pozwolenie na budowę

Koncepcja budowy meczetu w Warszawie, jeśli pominąć przedwojenne plany, narodziła się u zarania polskiej transformacji, przed „okrągłym stołem”. W maju 1989 roku władze Warszawy wydały pozytywną decyzję w sprawie lokalizacji świątyni muzułmańskiej przy ulicy Bajońskiej na Saskiej Kępie. Wnioskodawca – Muzułmański Związek Religijny – przygotował potrzebne dokumenty i plany, które po zaakceptowaniu przez naczelnego architekta miasta zostały przekazane urzędowi dzielnicy Pragi-Południe. Sprawy zaczęły się jednak komplikować. Przeciwko budowie meczetu wystąpili mieszkańcy ulicy Bajońskiej, którzy obawiali się hałasu, nieporządku itd. Tak przynajmniej donosiła prasa.

Ponieważ jednak z roku na rok liczba wyznawców islamu w stolicy wzrastała, w 1993 roku przy ulicy Wiertniczej 103 w Wilanowie oddano do użytku zaadaptowaną willę. Ten obiekt jednak szybko okazał się zbyt mały na potrzeby muzułmańskiej społeczności i zaczęto mówić o konieczności zbudowania od podstaw nowej świątyni. Po wielu przymiarkach wybór padł na działkę przy ulicy Źwirowej w dzielnicy Ochota. Miał powstać nie tylko meczet, lecz Ośrodek Kultury Muzułmańskiej z salą modlitwy. Taka wyraźnie skierowana na dialog, poznanie i edukację koncepcja spotkała się z aprobatą ówczesnych władz. W 2003 roku złożono wniosek o ustalenie lokalizacji i wydanie decyzji o warunkach zabudowy, w lutym 2008 roku złożono wniosek o pozwolenie na budowę, a w maju 2008 nastąpiło zatwierdzenie projektu budowlanego i udzielenie pozwolenia na budowę. W czerwcu 2009 roku przekazano plac

³ Rozmowy w listopadzie 2013 roku z kierownikiem budowy inż. Pawłem Jedlińskim oraz p. Jabbarem Koulbasm, przedstawicielem inwestora Ligi Muzułmańskiej, nie dostarczyły żadnych konkretnych dat otwarcia OKM, poza „może po 10 stycznia 2014”.

budowy wraz z dokumentacją techniczną wykonawcy obiektu, a we wrześniu 2009 roku już wykonano fundamenty i wzniesiono ściany drugiej kondygnacji podziemnej. W tym samym roku wzniesiono ściany i słupy pierwszego piętra podziemnego oraz ściany i słupy pierwszej kondygnacji nadziemnej. Potem nastąpiła półroczna przerwa między innymi z powodu bankructwa firmy wykonawczej. Znamiennie zabrzmiał jednak komentarz Mai Gottesman, rzeczniczki prasowego dzielnicy Warszawa-Ochota, z lata 2013 roku, odnoszący się do decyzji z roku 2009: „Nie mogliśmy zakazać budowy. Były monity do dzielnicy, dlaczego wydano pozwolenie na budowę, ale dzielnica wydała je zgodnie z prawem. Taką decyzję musiała wydać, nie mogła zakazać budowy”⁴. Jednocześnie rzeczniczka stwierdziła, że nie wie, na jakim etapie jest obecnie budowa, i że w tej sprawie urząd nie zajmuje żadnego stanowiska. Z tej wypowiedzi można było wnioskować, iż obecne władze dzielnicy, mówiąc ogólnie, nie są entuzjastami muzułmańskiej inwestycji.

Wizja architektoniczna

Architektoniczna wizja Ośrodka Kultury Muzułmańskiej jest przykładem syntezy motywów orientalnych wbudowanych w bryłę prostopadłościanu. Projekt wykonała pracownia architektoniczna KAPS-Architekci, a głównym jego autorem jest Tomasz Słowik. Pracownia miała sporo czasu, by przygotować się do tego niecodziennego zadania, bowiem od momentu znalezienia działki do uzyskania ostatecznych pozwoleń minęło pięć lat. Założenia były od początku ambitne. Twórcom zależało na zaprojektowaniu budynku oryginalnego, który stanie się charakterystycznym punktem na mapie Warszawy, nie tylko z uwagi na jego przeznaczenie. Tomasz Słowik w rozmowie z muzułmańskim kwartalnikiem „As Salam” wydawanym w języku polskim we Wrocławiu stwierdził, że inspirowano się architekturą i wzornictwem krajów arabskich, własnymi doświadczeniami z podróży po tych krajach, jednak głównym założeniem architektów było odejście od wiernego przeniesienia tamtych wzorców, a wręcz przeciwnie, chęć ich przetworzenia i nadania im nowoczesnego, europejskiego, a może nawet polskiego charakteru. Założenia, zwłaszcza te zwerbalizowane, to jedno, efekty, które można oglądać na miejscu – drugie, zaś odbiór społeczny i atmosfera wokół budowy – trzecie. Jakkolwiek Tomasz Słowik twierdzi⁵, że nieprzyjemna atmosfera, jaką niektórzy chcieliby stworzyć wokół powstającego obiektu, nie wpłynęła na tok myślenia i działania pracowni KAPS, to jednak dziś (jesień 2013) sam twórca projektu silniej akcentuje jego „europejskość” niż „arabskość” czy „orientalność”. Niezależnie od użytych haseł Ośrodek Kultury Muzułmańskiej wizualnie nie przypomina niczego, z czym

⁴ Rozmowa telefoniczna w listopadzie 2013.

⁵ Na łamach kwartalnika „As-Salam” 2010, nr 2–3.

dotąd można się było spotkać w Warszawie. Jego elewacja błyszczący srebrem, fasada zachodnia zawiera elementy wzornictwa arabskiego, na dachu umieszczono minaret w formie szczątkowego stożka, a z boku wyrosła kopuła, która może się kojarzyć z obserwatorium astronomicznym bądź też budowlą industrialną. W całości budynek w zasadzie nie dominuje nad otoczeniem, tym bardziej że w jego pobliżu znajduje się kopulasta bryła hipermarketu Blue City.

W rozmowie z kwartalnikiem „As Salam”⁶ Tomasz Słowik przyznawał, że największą trudnością było wymyślenie sposobu połączenia wielu funkcji Ośrodka, takich jak: sala wykładowa, sala modlitewna, biblioteka, pomieszczenia biurowe, restauracja, bar, sklep, mieszkanie imama. Miały być one realizowane w budynku o małej powierzchni znajdującym się na niewielkiej działce. Z pewnością zleceniodawca projektu chciał oddać przynajmniej namiastkę klimatu świata arabskiego. Zależało mu także na wyraźnie zaznaczonej funkcji religijnej i uwzględnieniu specyfiki sali modlitewnej.

Meczet

Sama koncepcja Ośrodka Kultury Muzułmańskiej z meczetem wydaje się bardzo zachęcająca, bo deklarująca pełne otwarcie na świat zewnętrzny i promująca kulturę islamu, trudno jednak przed inauguracją wyrokować, jaki będzie ostateczny efekt.

Z założeń programowych OKM, które na łamach kwartalnika „As Salam” wyłożył ówczesny przewodniczący Ligi Muzułmańskiej Samir Ismail⁷, przebija chęć dialogu. „Chcemy stanowić element społeczeństwa polskiego, żyć jego sprawami, rozwiązywać problemy i budować wspólnie pomyślność kraju, unikając jakichkolwiek form nietolerancji wobec odmienności etnicznej czy światopoglądowej. Chcemy się wyróżniać, ale tylko pozytywnie, szczerością i doskonałą organizacją. Ośrodek ma budować mosty porozumienia, zrozumienia i dialogu z całym spektrum społeczeństwa polskiego. Z nadzieją patrzymy na rolę, jaką będzie pełnić w kontaktach cywilizacji i kultur, budując ducha poznania, współpracy i tolerancji w naszym kraju. W praktyce będzie to reprezentacyjny element polskiego krajobrazu, np. w sytuacji, kiedy podczas wizyt znanych osobistości, będą one chciały odwiedzić to miejsce”.

Rozmowa była prowadzona w obliczu zbliżających się mistrzostw Europy w piłce nożnej. Ten fakt Samir Ismail także wykorzystał do promocji całej koncepcji⁸: „Wielu piłkarzy, którzy wtedy tutaj przyjadą, wyznaje przecież islam, a więc będziemy mieli możliwość zaprosić ich do naszego Ośrodka, co będzie prawdziwym zaszczytem. Ostatnio młodzież muzułmańska zaczęła się

⁶ Tamże.

⁷ Wywiad z *Samirem Ismailem*, tamże.

⁸ Tamże.

zastanawiać nad zaproszeniem Zinedine Zidane'a na otwarcie OKM". Wciąż była mowa o rychłym zakończeniu prac budowlanych.

W dalszej części wywiadu⁹ dr Samir Ismail, z zawodu lekarz pediatra, z bardzo dobrą opinią wśród pacjentów, opisywał włączenie się OKM w życie stolicy i akcje społeczne służące mieszkańcom. „To będzie Ośrodek wielofunkcyjny – mówił – mający służyć jak najszerszemu spektrum społeczeństwa. Ma realizować m.in. następujące cele: podstawowy cel, czyli zbudowanie mostu porozumienia pomiędzy kulturą i religią muzułmańską a innymi religiami; integrowanie społeczeństwa polskiego bez względu na rasę, płeć, przynależność partyjną czy wyznanie; poprzez dialog wielokulturowy. [...] W praktyce planujemy prowadzić różnorodną działalność. Na polu kulturalnym ma to być galeria sztuki i kaligrafii, biblioteka, będąca ważnym źródłem wiedzy dla arabistów i ludzi zainteresowanych Orientem, a także kursy językowe, kulinarne, kursy o kulturze muzułmańskiej. Chcemy organizować »Białe Dni« dla mieszkańców gminy i warszawiaków, podczas których lekarze będą udzielać bezpłatnych porad medycznych”.

Z wypowiedzi przewodniczącego wynikało wyraźnie, że działalność nowego obiektu służąca dialogowi międzykulturowymi będzie zdecydowanie dominować nad funkcjami religijnymi znajdującego się tutaj meczetu. Jednakże spora część otoczenia zewnętrznego biorącego udział w dyskursie na jego temat, wyrażała niechęć i obawy wobec tej inwestycji i zdawała się nie dostrzegać jego kulturotwórczych funkcji, a jedynie placówkę religijną, silnie powiązaną z radykalnymi ośrodkami muzułmańskimi, a nawet z międzynarodowym terroryzmem.

Minaret

Minaret, po arabsku *manara*, to „miejsce, skąd widać światło”. Jest to wysoka, zwykle smukła wieża stawiana przy meczecie z nadwieszonym balkonem lub galeryjką, z której muezin nawołuje wiernych do modlitwy. Współcześnie na wielu minaretach montowane są głośniki.

Rzecz w tym, że właśnie minarety, a nie właściwe świątynie, stały się punktem zapalnym, elementem przetargowym w dyskursie europejsko-muzułmańskim, na przykład szwajcarsko-muzułmańskim, a ostatnio także polsko-muzułmańskim. W listopadzie 2009 roku w Szwajcarii odbyło się referendum, w którym większość opowiedziała się za wprowadzeniem zakazu budowy minaretów. W czerwcu 2010 roku Rada Europy zażądała od Szwajcarii zniesienia tego zakazu. Na okres przejściowy RE zaleca Szwajcarom wprowadzenie przynajmniej moratorium na jego stosowanie.

⁹ Tamże.

Konstytucja RP daje swobodę budowniczym świątyń wszystkich wyznań, ale rozmaite lokalne inicjatywy poparte protestami czasami ograniczają plany inwestycyjne w odniesieniu do minaretów. Najwyższy, a właściwie jedyny w Polsce, ponaddwudziestometrowy minaret został wzniesiony w 1990 roku przy meczecie w Gdańsku. W Warszawie kwestia ta początkowo nie budziła wielkich kontrowersji. W 2008 roku na forum internetowym *Gazeta.pl*¹⁰ pojawiła się informacja, iż „Polska Rada Islamu poinformowała, że otrzymała wszystkie pozwolenia na budowę meczetu z minaretami o wysokości 25 metrów i nagłośnieniem dla muezina 102 dB na terenach położonych koło Skry”. Projekt wspierał szejik z Arabii Saudyjskiej, który w 2005 roku sponsorował rozdzielanie polskich sióstr syjamskich. Plany te nie zostały jednak zrealizowane. Pomysł budowy minaretu powrócił wraz z projektem Ośrodka Kultury Muzułmańskiej, w którym miało się znaleźć centrum kulturalne i ośrodek dialogu między religiami. „Nie będzie to monumentalny gmach, lecz skromny, wtapiający się w krajobraz. Minarety, jeśli będą, to na pewno niższe niż 25 m – zapewniał mufti Tomasz Miśkiewicz, przewodniczący Muzułmańskiego Związku Religijnego”¹¹.

Znaczenie budowy minaretu zostało więc wyraźnie pomniejszone. Mimo to dwa lata później, kiedy doszło do protestów przed budowanym już Ośrodkiem Kultury Muzułmańskiej, jednym z motywów wykorzystanych na plakatach protestujących były właśnie minarety. W ten sposób przeciwnicy budowy chcieli zwrócić uwagę na istniejące w ich mniemaniu zagrożenie ze strony radykalnych muzułmanów w Polsce. Plakaty operowały kilkoma stereotypami, między innymi wizerunkiem kobiety w zasłonie całkowicie zakrywającej twarz, a także rzędami minaretów wyglądających jak głowice rakiet na tle polskiej flagi. Towarzystwo temu hasła: „Stop islamizacji!”, „Nie meczetowi radykałom!”. Plakaty rozwiesili przeciwnicy budowy Ośrodka Kultury Muzułmańskiej na Ochocie. Nowo powstający meczet miałby być ich zdaniem groźnym przyczółkiem fundamentalistów.

Protesty zbiegły się w czasie ze wstrzymaniem prac budowlanych, których oficjalnym powodem miało być bankructwo głównego wykonawcy. W mediach pisano, że powstanie meczet z osiemnastometrowym minaretem. Świątynia miała być gotowa w 2010 roku na zaczynający się w lipcu Ramadan.

Niebawem okazało się, że plakaty straszące bagnetami minaretów i zakwefionymi kobietami są kopią afiszy, jakie w Szwajcarii nawoływały do głosowania „za” zakazem budowy minaretów przy meczetach. W referendum w listopadzie 2009 roku „nie” minaretom powiedziało 57 procent Szwajców. Media podawały przy okazji protestu, że w liczącym 7,6 milionów mieszkańców kraju żyje około czterystu tysięcy muzułmanów, z czego pięćdziesiąt tysięcy to

¹⁰ *Islam w Polsce*, Autor: aisa5 (dostęp: 06.10.08), http://forum.gazeta.pl/forum/w,10662,85571458,85571458,Islam_w_Polsce.html (dostęp: 27.11.2013).

¹¹ Tamże.

wierni praktykujący. Z kolei w Polsce żyje ich 35–40 tysięcy¹². Najlichnieszym skupiskiem jest Warszawa. Mieszka tu 11–13 tysięcy wyznawców islamu.

W kolejnych doniesieniach medialnych na temat meczetu z minaretem w centrum Warszawy pisano, że „islamska świątynia o wysokości 12 metrów, z tylko jednym minaretem, a nie całym rzędem wież powstaje w pobliżu centrum handlowego Blue City. Buduje ją Liga Muzułmańska w RP – zarejestrowany i legalnie działający w Polsce związek wyznaniowy. W Ośrodku będzie miejsce na bibliotekę z salą multimedialną, galerię sztuki, kawiarnię, restaurację i przede wszystkim salę modlitwy”¹³. Samir Ismail, ówczesny przewodniczący Ligi Muzułmańskiej, zapewniał, że wieża nie będzie klasycznym minaretem, zaś głos muezina będzie słycać tylko w sali modlitwy. „Dialog” przyniósł więc ustępstwa w tej kwestii. Samir Ismail w obszernym wywiadzie dla „Gazety Wyborczej”¹⁴ użył sformułowania: „Nawet minaret będzie niższy, żeby was nie drażnić”.

Na pytanie zadawane w tonie publicystycznym: „Czy stolicy jest potrzebny drugi meczet?”, rzecznik Muzułmańskiego Związku Religijnego Musa Czachorowski odpowiadał: „Warszawa jest miastem otwartym, osiedlają się tu emigranci z krajów muzułmańskich w nadziei na lepsze życie, pracuje też wielu biznesmenów i dyplomatów. Na pewno jest miejsce na taki ośrodek. [...] Nie ma podstaw, by na zapas obawiać się radykalnego islamu”¹⁵.

Ogólnie media do tej pory nie wykazywały wielkiego zainteresowania dyskusją między zwolennikami i przeciwnikami meczetu z minaretem. Raczej go unikały, jakby z obawy, że poruszają temat niechętnie widziany, wypychany ze świadomości. Samo włączenie się w debatę zaś wymagałoby opowiedzenia się po jednej ze stron, co w każdym wypadku wydawało się „niewygodne” i ryzykowne. Na przykład włączający się w dyskusję dotyczącą budowy meczetu w Warszawie tygodnik „Polityka” potraktował sprawę szczególnie ostrożnie. W ogóle nie wchodził w sedno zagadnienia, ale wydrukował artykuł obrazujący starania o wybudowanie meczetu w dalekiej przeszłości, w 1934 roku. Opisał więc konkurs architektoniczny, w którym przedstawiono kilka projektów muzułmańskiej świątyni¹⁶. „Napływające prace, w sumie 67 projektów, w tym jeden z Londynu, oceniali profesorowie architektury [...]. W ich zamyśle formy nowoczesne łączyły się z tradycyjnie opracowaną bryłą. Ponad narastającą

¹² Według danych „Muslim Population by Country” (*The Future of the Global Muslim Population*, Pew Research Center, 22 grudnia 2011). W Szwajcarii żyje 433 tysięcy muzułmanów, w Polsce zaś 20 tysięcy.

¹³ <http://wiadomosci.wp.pl/kat,48996,opage,10,title,Minarety-jak-glowice-rakiet-Agresywni-islamisci-w-Polsce,wid,12114536,wiadomosc.html?ticaid=11> (dostęp: 27.11.2013).

¹⁴ „Gazeta Wyborcza”, 27 marca 2010.

¹⁵ J. Stanisławska, *Minarety jak głowice rakiet. Agresywni islamisci w Polsce?*, <http://www.wiadomosci.wp.pl>

¹⁶ A. Piotrowski, *Na Meczet była już ochota*, 7 września 2010, <http://www.polityka.pl/historia/1505280,1,na-meczet-byla-juz-ochota.read#ixzz2lqixcF7Q> (dostęp: 27.11.2013).

centralnie budowlą górować miała kopuła. W narożnikach architektki przewidywali cztery minarety – wysokie na 20 m. Sale miały otaczać krużganki. Budowę opóźnił brak pieniędzy. [...] Ostatecznie inicjatywę pogrzebał wybuch drugiej wojny światowej”.

Protest

Protestów w sprawie warszawskiego meczetu nie było wiele, ale ten z 2010 roku potraktowano bardzo poważnie. Stał się on punktem odniesienia dla inwestorów, budowniczych, władz samorządowych, a także stołecznej opinii społecznej. Tylko władze państwowe wykazywały całkowity brak zainteresowania, choć może to tylko pozory. Autor niniejszego opracowania w listopadzie 2013 roku otrzymał jednak z Ministerstwa Administracji i Cyfryzacji wyjaśnienie potwierdzające taką interpretację: „Do Ministerstwa Administracji i Cyfryzacji nie wpłynęły żadne skargi/wnioski w sprawie budowy meczetu w Warszawie. Resort nie ma żadnych prerogatyw odnoszących się do budownictwa sakralnego. Na budowę Liga (Muzułmańska) musiała otrzymać zgodę odpowiedniego organu – w tym przypadku Prezydenta Miasta Stołecznego Warszawy. Podpisał: Artur Koziołek, rzecznik prasowy Ministerstwa Administracji i Cyfryzacji”.

W zasadzie protest z 2010 r. był jedynym elementem dyskursu, w którym przeciwnicy i obrońcy budowy meczetu przedstawili swoje argumenty. Wydarzenie opisała „Rzeczpospolita”¹⁷: „Kilkadziesiąt osób protestowało w Warszawie przeciw budowie meczetu nieopodal ronda Zesłańców Syberyjskich. Wznosili hasła: »Tolerancja nie naiwność«, »Ślepa tolerancja zabija rozsądek«. Protest przy rondzie Zesłańców Syberyjskich zorganizowało Stowarzyszenie Europa Przyszłości. Jego prezes Jan Wójcik powiedział, że organizatorzy domagają się od społeczności muzułmańskiej podpisania Karty, w której wyrzeka się ona m.in. stosowania przemocy i użycia siły z powodu poczucia krzywdy. Karta wzywa m.in. do »wspólnego zwalczania terroryzmu«, w tym do obserwowania i monitorowania kazań w meczecie i innych programów meczetowych nauk, by wychwycić przesłania niezgodne z Kartą. [...] Boimy się radykalnego islamu i mamy takie prawo – powiedział Wójcik. Dodał, że budowa meczetu ma być finansowana ze środków pochodzących z Arabii Saudyjskiej. Uczestnicy demonstracji trzymali transparent: »Nie mamy ochoty na meczet«. Rozdawali też kolorowe baloniki. W trakcie demonstracji, po drugiej stronie ronda ustawiły się grupy członków m.in. Pracowniczej Demokracji. Skandowali hasła: stop rasizmowi, stop nietolerancji. Między obydwoma grupami ustawił się szpaler policjantów”¹⁸.

¹⁷ *Protestowali, bo nie chcą meczetu*, „Rzeczpospolita”, 27 marca 2010.

¹⁸ Tamże.

Do opisanych wydarzeń swój komentarz dołączył również przewodniczący Ligi Muzułmańskiej Samir Ismail: „Szanujemy prawo do wolności słowa, wyrażania opinii. Sami praktykujemy konstytucyjne prawo do wolności sumienia i wyznania [...]. Jesteśmy obywatelami polskimi, o czym świadczy nasza działalność”¹⁹. Podkreślił, że nie pojawił się na manifestacji i apelował do muzułmanów, by nie organizowali kontrdemonstracji. „Oni mają prawo do protestu, my mamy prawo do wolności wyznania”²⁰. Zaś w wywiadzie dla „Gazety Wyborczej” wyraził swoje obawy: „Boję się, że po sobotnim proteście w Warszawie pójdzie w świat wiadomość: Polacy nie zgadzają się na budowę meczetu. I to dużo napsuje. A to nieprawda. Nasza budowla będzie wizytówką Polski w krajach muzułmańskich”²¹.

Przeciwnicy

W dyskursie polsko-muzułmańskim nie zabierała głosu żadna z organizacji politycznych. Protest zorganizowało Stowarzyszenie Europa Przyszłości, które swoje cele definiuje następująco: „Misją stowarzyszenia Europa Przyszłości – czytamy na stronie internetowej Euroislam²² – jest powstrzymanie rozwoju islamizmu w Europie, a w szczególności w Polsce. [...]. Popieramy wolność praktykowania religii islamu przez muzułmanów, dopóki nie narusza to wyżej wymienionych zasad. Z drugiej strony uważamy, że islam może zostać poddany otwartej krytyce, w podobny sposób jak podważane są idee innych religii. Nasza krytyka islamizmu wychodzi nie z pozycji ochrony tożsamości, czy konkurencji jednej religii wobec innej, ale z pozycji liberalnych. Krytyka ta nie jest skierowana wprost przeciwko islamowi, raczej skupia się na ideologicznych, politycznych i społecznych barierach, które odcinają jednostki od ich praw. Otwarcie jesteśmy na współpracę z ruchami wywodzącymi się z innych postaw ideowych, jeżeli nie są one sprzeczne z otwartym społeczeństwem, demokracją i prawami człowieka”²³.

Kontrdemonstrację wobec inicjatywy „Europy Przyszłości” zorganizowała „Pracownicza Demokracja”, będąca organizacją o charakterze lewackim, marksistowskim, związana z Międzynarodową Tendencją Socjalistyczną (nieortodoksyjni trockiści). Powstała pod koniec lat dziewięćdziesiątych jako Solidarność Socjalistyczna (nazwę tę nosiła do połowy lat dziewięćdziesiątych). Opowiada się za obaleniem kapitalizmu w wyniku antykapitalistycznej rewo-

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

²¹ G. Szymanik, *Nawet minaret będzie niższy, żeby was nie drażnić*, „Gazeta Wyborcza”, 26 marca 2010.

²² <http://www.euroislam.pl/index.php/stowarzyszenie/o-nas/> (dostęp: 27.11.2013).

²³ Tamże.

lucji socjalistycznej i zastąpieniem go demokracją pracowniczą, czyli socjalizmem oddolnym. W programie organizacji zapisano, iż demokracja powinna opierać się na komitetach delegatów i radach pracowniczych w zakładach pracy²⁴. Zwolennicy PD przeciwstawiają się rasizmowi, faszyzmowi, antysemityzmowi. PD jest jednym z ugrupowań tworzących od samego początku ruch antywojenny w Trzeciej RP – występuje między innymi przeciwko interwencji Stanów Zjednoczonych w Afganistanie i Iraku. Kandydatem w wyborach prezydenckich w 2005 roku popieranym przez PD miała być profesor Maria Szyszkowska, jednakże jej sztab wyborczy nie zebrał wystarczającej liczby podpisów.

Jak zatem widać uliczny „dialog” w sprawie budowy meczetu prowadzili liberałowie z lewakami, strony reprezentujące siły raczej niszowe i umiarkowane w metodach prowadzenia sporu. Dobrze, że w otwartym konflikcie nie wzięły udziału ugrupowania radykalne, na przykład narodowcy i anarchiści. Jak będzie w przyszłości? Można układać rozmaite scenariusze, jednak rzeczywiste wydarzenia wskazują, że „zaostrenie” dyskusji jest możliwe²⁵.

Sprzymierzeńcy

W dyskusji po proteście ulicznym głos zabrała jeszcze jedna organizacja – stowarzyszenie polskich Żydów B'nai B'rith Polin, międzynarodowa organizacja środowisk żydowskich istniejąca w Polsce od końca XIX wieku do roku 1938, a odtworzona w 2007 roku. Jest współorganizatorem „Marszu Żywych”.

Uznała ona protest przeciwko budowie meczetu w Warszawie za niezrozumiały i niczym niewytłumaczalny. Co więcej, przeprowadziła swoistą paralelę między zachowaniami antyislamskimi i antysemitycznymi. „Rozbudzanie

²⁴ http://pl.wikipedia.org/wiki/Pracownicza_Demokracja (dostęp: 27.11.2013).

²⁵ „Gazeta Stołeczna” na dwa dni przed groźnymi nacjonalistycznymi ekscesami 11 listopada 2013 roku doniosła na pierwszej stronie, że w warszawskiej kawiarni „Niespodzianka” zapowiedziano dyskusję pod hasłem „Nie dla nowych meczetów w Polsce”. Właściciel lokalu dopiero od dziennikarzy dowiedział się jak ma wyglądać rozmowa i jakie argumenty mają zostać użyte w celu wsparcia sprzeciwu wobec budowy muzułmańskiej świątyni. Organizatorami spotkania miało być enigmatyczne Centrum Edukacyjne Powiśle oraz Polska Liga Obrony, zaś na zaproszeniu widniała kobieta z tarczą i w hełmie z napisem „Europa”, która wykopuje świnie z długą brodą i w turbanie. Świni wypada Koran. Przekaz jest jednoznacznie antyislamski, jak na najgorszych, najbardziej haniebnych rysunkach antysemitycznych z okresu międzywojennego. Trzeba przyznać, że po nagłośnieniu sprawy przez „Gazetę” organizatorzy spotkania usunęli obraźliwy rysunek z zaproszenia do dyskusji ze swej strony internetowej, zmienili też tytuł spotkania na: „Nie dla nowych wahabickich meczetów w Warszawie”. Wcześniej na portalu Euroislam były już zgłaszane obawy, iż budowę świątyni wspierają radykalne odłamy muzułmańskiej religii, i pojawiały się pytania, czy wahabici zradykalizują warszawski meczet?

nastrojów antyarabskich w niczym nie różni się od podsycania antysemityzmu” – napisano w wydanym oświadczeniu²⁶. W ocenie stowarzyszenia „konflikty między religiami i protesty wobec budowania świątyń przez mniejszości prowadzą do niepotrzebnej wrogości między grupami społecznymi”. W oświadczeniu zauważono, że „nie każdy islam jest radykalny. [...] Ze zdecydowaną większością muzułmanów my, Żydzi, pragniemy toczyć owocny dialog” – podkreślono²⁷.

O sprzymierzeńcach i udzielających poparcia idei budowy Ośrodka Kultury Muzułmańskiej mówił w obszernym wywiadzie dla „As Salam” ówczesny przewodniczący Ligi Muzułmańskiej Samir Ismail: „Wsparcie było niesamowite i pocieszające, a płynęło ze strony wielu duchownych i postaci kultury. Chciałbym złożyć podziękowania Radzie Wspólnej Katolików i Muzułmanów, Księdzu Adamowi Wąsowi, Panu prof. Eugeniuszowi Sakowiczowi, Panu dr Arturowi Konopackiemu, Pani dr Agacie Nalborczyk, Stowarzyszeniu Arabia.pl i jego przewodniczącemu Panu Markowi Kubickiemu, organizacji B'nai B'rith i jej prezesowi Panu Jarosławowi J. Szczepańskiemu. Ze strony muzułmańskiej był to Instytut Ibn Chalduna i dyrektor tej instytucji Pan Bogusław R. Zagórski, Stowarzyszenie Jedności Muzułmańskiej i jego imamowie: Rafał Berger i Mahmud Taha Żuk, Pani Mirosława Korycka z Muzułmańskiego Związku Religijnego. Im wszystkim dziękuję, jak również »zwykłym«, wspaniałym obywatelom, którzy wspierali nas podpisując sprzeciw wobec petycji nawołującej do wstrzymania budowy. Bardzo im dziękujemy i obiecujemy, że będziemy postępować godnie, aby ich wsparcie nie poszło na marne”²⁸.

Dialog międzyreligijny

Ważnym, jeśli nie najważniejszym organizatorem dialogu z muzułmanami jest Kościół katolicki, zarówno jego hierarchia, Episkopat Polski, jak i społeczność katolicka. W kwestii budowy meczetu w Warszawie w zasadzie nie zabierał głosu, ale od kilku lat podejmuje inicjatywy zdecydowanie przyjazne, dialogowe, ekumeniczne, sprzyjające wzajemnemu poznaniu chrześcijan i wyznawców islamu. O charakterze i sposobie organizacji tych działań pisze Agata S. Nalborczyk, arabistka, iranistka i islamolog, adiunkt w Zakładzie Islamu Europejskiego na Wydziale Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego, a zarazem sekretarz generalny Rady Wspólnej Katolików i Muzułmanów. „Od 1997 r. działa w Polsce Rada Wspólna Katolików i Muzułmanów

²⁶ http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114873,7714822,_Nie_kazdy_islam_jest_radykalny___Zydzi_i_katolicy.html (dostęp: 27.11.2013).

²⁷ Tamże.

²⁸ M. Wierczyński, „Budując mosty”, wywiad z dr Samirem Ismailem, <http://www.islam.info.pl/liga-muzulmanska/661> (dostęp: 27.11.2013).

(RWKM), która za cel stawia sobie propagowanie dialogu między wyznawcami tych dwóch religii w Polsce i Europie Środkowo-Wschodniej. Dąży także do stworzenia atmosfery sprzyjającej swobodzie praktyk religijnych, przy jednoczesnym poszanowaniu odrębności każdej ze stron. Episkopat Polski posiada delegata ds. kontaktów z islamem, który współpracuje z Radą. Od roku 2006 r. jest nim Romuald Kamiński – biskup pomocniczy diecezji ełckiej”²⁹.

Biskup Kamiński sprawia wrażenie, że w sprawie meczetu warszawskiego nie dysponuje najbardziej aktualnymi informacjami. W rozmowie telefonicznej z listopada 2013 roku stwierdził: „Z tego, co nam wiadomo, prace zostały przerwane. Nie bardzo wiadomo dlaczego, to sprawy delikatne. W Polsce są dwa nurty. Jest Muzułmański Związek Religijny, który zrzesza głównie polskich Tatarów żyjących przeważnie w północno-wschodniej Polsce. Jest też wielu napływowych, przyjezdnych muzułmanów, którzy reprezentują trochę inną kulturę wyznaniową, i im wydaje się bliższa Liga Muzułmańska. Ale wszystkich zapraszamy na ustanowiony w naszym kościele »Dzień Islamu«. W ubiegłym roku [2012] prezentował się np. mufti Ligi Muzułmańskiej ze Śląska. Relacje z Ligą są dobre. Nasze spotkania są owocne. Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego Konferencji Episkopatu Polski zajmuje się głównie dialogiem chrześcijańsko-muzułmańskim, bowiem przedstawiciele innych religii, buddyści czy hinduiści, to bardzo małe grupy i nie posiadają struktury reprezentującej ich na zewnątrz. Przed 14 laty ogłosiliśmy »Dzień Islamu« w Kościele katolickim. Spotykamy się wtedy z ambasadorami państw islamskich, są przedstawiciele świata nauki, duszpasterze, jest wspólna modlitwa. W rozwijaniu tych kontaktów, także personalnych, czynny udział bierze działająca pod naszym patronatem organizacja świecka Rada Wspólna Katolików i Muzułmanów, a ja w stosunku do niej jestem delegatem Konferencji Episkopatu, mam nad nimi pieczę”.

Delikatną rezerwę wobec budowy meczetu zachowuje przewodniczący Muzułmańskiego Związku Religijnego, mufti Tomasz Miśkiewicz: „Nie mamy wiele informacji. Sprawą zajmuje się Liga Muzułmańska. Budowa jest niedokończona. To nie znaczy, że nie jesteśmy zainteresowani powstaniem meczetu w Warszawie. Jak najbardziej to popieramy”³⁰.

Na pytanie, czy Liga zwracała się do Związku o jakąś pomoc w dokończeniu budowy, mufti odpowiada: „Liga nie zwracała się do nas o pomoc, buduje ten obiekt bez udziału instytucji zewnętrznych”.

²⁹ A.S. Nalborczyk, *Budowa meczetów w Polsce – historia, liczba i rozmieszczenie, obecny stan prawny oraz protest przeciw budowie meczetu w Warszawie*, w: M. Widy-Behiesse (red.), *Islam w Europie Bogactwo różnorodności czy źródło konfliktów?*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2012.

³⁰ Podczas rozmowy telefonicznej z autorem w listopadzie 2013 roku.

Meandry dyskursu

Interesującą interpretację stosunku opinii publicznej do meczetu w Warszawie przedstawia Agata Nalborczyk³¹. Autorka podkreśla, że protest w Polsce odbył się po szwajcarskim referendum, dwa lata po rozpoczęciu budowy oraz że plakat towarzyszący tej akcji symboliką i kolorystyką wyraźnie przypomina szwajcarski. Jest to tym bardziej znamienne, że w Polsce, w odróżnieniu od państw zachodnich, odsetek muzułmanów jest niewielki i nie są to „gastarbeiterzy” nieznający języka polskiego, lecz ludzie mówiący po polsku i posiadający polskie obywatelstwo, a nierzadko wyższe wykształcenie. Nie zanoszą też na to, by państwo polskie stało się w krótkim czasie celem masowej imigracji muzułmanów.

Nasz dyskurs zatem nie jest wcale oryginalny, ale zapożyczony, wynikający między innymi z zastosowania „szwajcarskiego wzorca” i przyciągnięcia osób, które łatwo dają się włączać w ksenofobiczne akcje, a nie z własnych, pogłębionych przez tradycję i doświadczenie przekonań. Ci, którzy do dialogu międzykulturowego nawołują, jak reżyser Michał Zadara w spektaklu o warszawskich kebabach, widzą jak mało jest takich kosmopolitycznych przestrzeni, o których nikt nie pomyśli: „tutaj tworzy się kultura polska”³². „W kebabach cały czas mówi się w czterech językach: po polsku, bengalsku, arabsku i angielsku. [...] Imigranci są zaniedbaną grupą społeczną. Żadna z partii politycznych nie ubiega się o ich głosy. Nie ma dla nich mediów”³³.

Od dyskursu do dialogu? Podsumowanie

Biała Księga Dialogu Międzykulturowego Rady Europy przyjęta podczas posiedzenia Rady Europy w dniach 6–7 maja 2008 roku zawiera propozycje promocji idei dialogu międzykulturowego, poszanowania i wzajemnego zrozumienia w oparciu o wartości, którymi kieruje się Rada Europy. Definicja dialogu międzykulturowego zawarta w dokumencie „Biała Księga Dialogu Międzykulturowego Rady Europy” stanowi, że: „Dialog międzykulturowy jest otwartą, przyjazną i wyrażającą szacunek wymianą poglądów między jednostkami i grupami należącymi do różnych kultur, aby pojedynczo i zbiorowo lepiej zrozumieć sposób postrzegania świata”³⁴. Dokument stawiający pewne pytania i podpowiadający sposoby rozwiązywania problemów nie ma jednak żadnej mocy. Wyraża optymizm, jaki towarzyszyć powinien spotkaniom przedstawi-

³¹ A. Nalborczyk, *Budowa meczetów...*

³² I. Szymańska, *Spektakl Zadary o warszawskich kebabach*, „Metro”, 27 listopada 2013.

³³ Tamże.

³⁴ *Le Livre blanc sur le dialogue interculturel du Conseil de l'Europe, Introduction au processus de consultation Document de consultation*, styczeń 2007, Conseil de l'Europe, Direction Générale IV, 67075 Strasbourg, France, <http://www.coe.int> (dostęp: 30.12.2013).

cieli różnych kultur, obyczajów i religii. Jednak rzeczywistość nie zawsze dostosowuje się do takich modeli. Przykładając tę definicję do zarejestrowanych zdarzeń związanych z budową meczetu w Warszawie, można powiedzieć, że „wymiana poglądów” w tej kwestii, nie zawsze otwarta, przyjazna i wyrażająca obopólny szacunek, jest formą nie tyle dialogu międzykulturowego, ile także szeroko rozumianego dyskursu, choćby dlatego, że ujawnia pewne osobliwości międzykulturowe, rozmaite obawy, stereotypy i motywacje, przybierające niekiedy nawet formę nacisku większości w stosunku do mniejszości.

Przed łatwym optymizmem przestrzega między innymi profesor Marek Szulakiewicz: „trzeba jasno uświadamiać sobie to złudzenie. Jest nim uznanie, że dialog byłby jakąś drogą do poszukiwania (odnalezienia) czy też narzędziem przekonywania (pokonywania), że wypełnia się on w sferze intelektualnej i jest narzędziem poszukiwań wspólnych poglądów, wspólnych idei, »tego, co łączy« itp.”³⁵

Jeśli zatem dialog międzykulturowy nie zasypie podziałów, albo wręcz do takiego dialogu nie dojdzie, można przewidywać rozmaite scenariusze.

„Dialog nie jest wyborem współczesności, lecz koniecznością, przed jaką stanęła kultura – pisze Marek Szulakiewicz we wprowadzeniu do cytowanej książki. W świecie nieustannej wymiany i konfrontacji wzorów i wartości wydaje się on naturalną formą cywilizowanego współistnienia. Jeśli komunikować się mają ze sobą bardzo odmienne kultury i obyczaje, dialog wydaje się trudniejszy niż w przypadku kultur wykazujących liczne pokrewieństwa, choć tym bardziej jest pożądany i potrzebny. Może on przebiegać według modelu: kontakt kulturowy – szok kulturowy – adaptacja – integracja, ale na pewno nie jest to proces łatwy ani krótkotrwały. W Polsce jego natura wyłania się z obserwacji, na przykład wydarzeń towarzyszących budowie meczetu w Warszawie. Bo choć kontakt z kulturą islamu zachodzi już od pewnego czasu (od ponad sześciuset lat żyjemy w Polsce z niewielką populacją polskich Tatarów), to dziś mocniej zaznacza swoje istnienie formacja religijna i kulturowa imigrantów z krajów Orientu. Wydaje się, że wciąż jesteśmy na etapie szoku kulturowego wzmacnianego doniesieniami medialnymi na temat międzynarodowego terroryzmu. W istocie o muzułmanach wiemy niewiele i musi upłynąć jeszcze sporo czasu, by sytuacja ta się zmieniła. Meczet w Warszawie, który miałby również charakter Ośrodka Kultury Muzułmańskiej, mógłby być pierwszym krokiem we właściwym kierunku. Jednak wydaje się, że swoisty szok kulturowy, który wciąż przeżywamy, potrwa jeszcze jakiś czas, a do prawdziwego zbliżenia jest jeszcze daleko.

Na koniec pokuszę się o próbę zidentyfikowania i sklasyfikowania czynników uniemożliwiających swobodne prowadzenie dialogu międzykultu-

³⁵ M. Szulakiewicz, Z. Karpus (red.), *Dialog w kulturze*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2003.

rowego w Warszawie. Należą do nich: a) zorganizowane grupy społeczne wyrażające, wzorem analogicznych ruchów na Zachodzie, we Francji, w Niemczech, Szwajcarii itd., aktywną niechęć do przybyszów z rodowodem islamskim; b) ogólnie niski poziom wiedzy na temat kultury imigrantów muzułmańskich; c) podsycany przez media strach przed islamskim terroryzmem; d) skrywana rezerwa, a może i niechęć władz lokalnych do islamskich inicjatyw w rodzaju Ośrodka Kultury Muzułmańskiej; e) rozdziwki między „starymi” (Tatarami) i „nowymi” muzułmanami.

Czynnikami łagodzącymi tradycyjne obawy przed obcymi są zaś: a) działalność organizacji pozarządowych propagujących otwartość i chęć zbliżenia z napływającą ludnością muzułmańską; b) światło i otwarte stanowisko kręgów katolickich, z Komisją Episkopatu i Radą Wspólną Chrześcijan i Muzułmanów; c) wyrażające zaniepokojenie ksenofobią organizacje religijne, na przykład żydowskie, ale także Liga Muzułmańska. Czynnikiem łagodzącym obawy i przybliżającym kolejny etap dialogu kulturowego, a więc stopniową adaptację, która w korzystnych warunkach może doprowadzić do częściowej integracji z populacją muzułmańską, jest upływający czas. Niestety może się on stać również nośnikiem dalszego wzrostu obaw, rezerwy, a nawet wrogości, gdyby w Polsce doszło na przykład do aktów terroryzmu. Przykład budowy meczetu w Warszawie i dalszy rozwój wypadków może być probierzem nastrojów pro- lub antimuzułmańskich. Jeśli obiekt wpisze się korzystnie w tkankę społeczną stolicy, albo przynajmniej dzielnicy Ochota, szanse na adaptację będą większe. Jeśli jednak uruchomienie Ośrodka wiązać się będzie z rozmaitymi tarciami społecznymi, adaptacja rozciągnie się na wiele lat. Z pewnością bardzo korzystnie wpłynęłaby na ten proces aktywna postawa władz Warszawy i dzielnicy Ochota, a także wszystkich mediów towarzyszących uruchomieniu Ośrodka, sprzyjająca atmosfera, promocja poczynąń nowej placówki, pełne sympatii sygnały o rodzących się tutaj inicjatywach itp. Bez włączenia się w ten proces władz stolicy, a także bez wyasygnowania pewnych środków na edukację i promocję, szanse na pozytywny scenariusz są niewielkie.

Kultura islamu wkracza do naszej rzeczywistości, niezależnie od naszej woli, niejako „kuchennymi drzwiami”. Bary i restauracje serwujące kebab są jej przyczółkami. Jeśli jednak nie podbuduje się jej profesjonalnie prowadzoną edukacją kulturową, dialog ograniczony do żołądka będzie ułomny i słaby.

Wspólnota bez tożsamości? Paradoks integracji regionalnej ASEAN

Stowarzyszenie Narodów Azji Południowo-Wschodniej (Association of South-East Asian Nations, ASEAN) jest drugim – po Unii Europejskiej – przykładem udanej współpracy regionalnej. Przyspieszenie procesów integracyjnych po azjatyckim kryzysie finansowym i szybka ratyfikacja Karty ASEAN zdają się dowodzić determinacji stowarzyszenia w stworzeniu do 2020 roku Wspólnoty ASEAN. Jednak bliższa analiza relacji wewnątrz tej organizacji każe uznać te plany za nazbyt ambitne. Większość współczesnych teorii dotyczących integracji międzynarodowej i regionalizacji uznaje rolę wspólnej tożsamości kulturowej za istotny element tworzenia się wspólnoty, a często również warunek dalszej współpracy¹. ASEAN tymczasem nie posiada regionalnej tożsamości kulturowej, a jego dotychczasowe działania pokazują, że nie stara się jej stworzyć. Stawia to pod znakiem zapytania perspektywę na przyszłość stowarzyszenia.

Wydaje się, że dziś zarówno tożsamość ASEAN, jak i próby jej budowania są pozorne; elity rządzące upatrują w określonym kształcie „tożsamości regionalnej” narzędzia do prowadzenia polityki wobec państw Zachodu, a nie etapu działań integracyjnych. Polityczny charakter „budowania tożsamości”, połą-

¹ Poszczególne polityczne teorie integracji międzynarodowej w zróżnicowany sposób postrzegają rolę wspólnej tożsamości w procesie tworzenia wspólnoty. Według teorii komunikacyjnej Karla Deutscha, podejścia międzyrządowego Stanleya Hoffmana i niektórych ujęć nowego regionalizmu (między innymi Edwarda Halizaka i Andrew Hurrela) jest ona przesłanką do dalszej integracji; według części teoretyków federalistycznych, a także koncepcji regionalizacji Bjørna Hettnego, jest ona wynikiem działań integracyjnych i świadczy o ich sukcesie. Najmniejsze znaczenie kwestiom wspólnej tożsamości przypisują ujęcia z nurtu funkcjonalizmu i neofunkcjonalizmu; teoretycy, tacy jak Ernst Haas i Leon Lindberg podkreślają technokratyczny charakter integracji i w konsekwencji skupiają się raczej na zagadnieniu lojalności wobec nowych centralnych instytucji. Warto jednak zauważyć, że pominięcie przez neofunkcjonalizm zagadnień tożsamości i wspólnoty stało się ważnym punktem krytyki tego podejścia.

czony z brakiem konkretnej wizji u elit sprawia, że ASEAN zmierza do paradoksalnej pułapki budowania wspólnoty regionalnej, opierając się na nieistniejącej tożsamości.

W kolejnych częściach artykułu przedstawione zostanie zjawisko tożsamości kulturowej oraz sposoby, jakimi ASEAN próbował ją uzyskać – zarówno poprzez negację wartości zachodnich, jak i próbę odgórnego stworzenia wspólnoty społeczno-kulturowej. Ocenie wysiłków stowarzyszenia towarzyszyć będzie próba określenia skutków, jakie brak wspólnej tożsamości kulturowej może przynieść na dalszych etapach integracji.

Tożsamość kulturowa ASEAN jako pochodna modernizacji

By ocenić tożsamość regionalną ASEAN, konieczna staje się odpowiedź na pytanie, czym jest tożsamość kulturowa i w jaki sposób jest ona zależna od procesów globalizacji i regionalizacji. Jeżeli przyjąć za Mary Jane Collier i Miltem Thomasem, że kultura jest przekazywanym w czasie zespołem symboli, znaczeń i norm, tożsamość kulturową można zdefiniować jako świadomą przynależność do grupy dzielącej te elementy². Podstawowym warunkiem wytworzenia się tożsamości kulturowej jest świadome wyodrębnienie się grupy na podstawie jakiegoś elementu wspólnego. Jak podkreśla Alexander Wendt, tożsamość ta – mająca charakter społeczny (*social identity*) – nie jest stałą cechą grupy społecznej, lecz podlega nieustannemu kształtowaniu na drodze interakcji i „społecznego uczenia się”. Kształtowanie się tożsamości jest elementem procesu socjalizacji, w wyniku której grupy – w tym także państwa – formułują swoje interesy i tworzą poczucie identyfikacji³. Ukształtowanie się poczucia odrębności, a następnie tożsamości kulturowej, zachodzi więc w określonym kontekście komunikacyjnym⁴. W konsekwencji można przyjąć, że tożsamość dużych grup – narodów, a także grup o charakterze ponadnarodowym – powstaje w procesie komunikacji międzykulturowej; szczególną rolę odgrywa tu, jak się wydaje, globalizacja jako zjawisko intensywnej wymiany idei, symboli, pojęć i innych elementów konstytuujących kultury. Badacze nie są jednak zgodni co do roli, jaką globalizacja odgrywa w ewolucji tożsamości poszczegól-

² M.J. Collier, M. Thomas, *Cultural identity: An interpretive perspective*, w: Y.Y. Kim, W.B. Gudykunst (red.), *Theories in Intercultural Communication*, Sage Publications, Newbury Park 1988, s. 102.

³ Zob. A. Wendt, *Społeczna teoria stosunków międzynarodowych*, tłum. W. Derczyński, Scholar, Warszawa 2008, s. 158–162; tenże, *Collective identity formation and the international state*, „The American Political Science Review” 1994, t. 88, nr 2, s. 386.

⁴ M.J. Collier, *Cultural identity in intercultural theory/research*, w: W. Gudykunst (red.), *Theorizing about Intercultural Communication*, Sage Publications, Thousand Oaks 2003, s. 417–419.

nych grup. Niektórzy zwracają uwagę na ryzyko unifikacji społeczeństw⁵ i wskazują na zagrożenie kulturowym imperializmem oraz dominację bogatych społeczeństw Zachodu⁶. Zdaniem innych tożsamość kulturowa nie tylko nie poddaje się globalizacji, lecz stanowi siłę zdolną się jej przeciwstawić lub nawet jej wytwór⁷.

Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że tożsamość kulturowa – choć opiera się na indywidualnych odczuciach – jest zinstytucjonalizowana i ustrukturyzowana. Czynniki, które stają się ośrodkiem tożsamości, są z reguły nacechowane politycznie (na przykład narodowość, klasa społeczna czy etniczność), a formy wyrażania tożsamości regulowane są normami społecznymi. Należy pamiętać, że koncepcja tożsamości kulturowej jako zespołu cech wspólnych dla wszystkich członków danej grupy jest daleko idącym uogólnieniem. Identyfikacja z daną kulturą nie daje podstaw do wyciągania wniosków na temat poszczególnych członków grupy⁸. Biorąc pod uwagę zróżnicowanie wewnętrzne grup społecznych oraz ich różnorodność, można przyjąć, że proces ich socjalizacji przebiegał odmiennie, a ich sposoby identyfikacji kulturowej różnią się między sobą. Zwraca na to uwagę John Tomlinson, zdaniem którego świadomość posiadania tożsamości kulturowej czy też „przeżywania” jej nie jest powszechna – przeciwnie, jest to element modernistycznej kultury Zachodu. Przywoływane przez badania antropologiczne wskazują, że poczucie przynależności – które można uznać za powszechne – nie musi się ujawniać w formie tożsamości. Powstaje ona dopiero w interakcji ze zmodernizowaną cywilizacją zachodnią, a globalizacja jest efektywnym środkiem jej transmisji⁹.

Czy wobec tego „tożsamość kulturowa” powinna być traktowana jako przejaw kulturowej dominacji? Anthony Giddens wskazuje, że w dobie globalizacji nie ma możliwości uwolnienia się od procesu modernizacji – nikt nie może po prostu „wyłączyć się” z niego (*opt-out*). Tożsamość kulturowa, dotychczas tworzona na podstawie poczucia przynależności do zjawisk lokalnych (na przykład grupy rodzinnej, niewielkich lokalnych grup społecznych, przynależności do miejsca zamieszkiwania), zmienia dziś swój charakter. W konsekwencji modernizacji odrywa się ona od czynników lokalnych i koncentruje wokół czynników abstrakcyjnych o charakterze politycznym (na przykład narodowość, etniczność czy też proponowana przez Hettnego

⁵ J. Breidenbach, I. Zukrigl, *Cultural battle or McWorld?*, „Deutschland” 2000, nr 3, s. 40–43.

⁶ T. O’Sullivan i in. (red.), *Key Concepts in Communication and Cultural Studies*, Routledge, London–New York 1994, s. 73–74.

⁷ J. Tomlinson, *Globalization and cultural identity*, w: D. Held, A. McGrew (red.), *The Global Transformations Reader*, Wiley, Cambridge 2003, s. 270–273.

⁸ C. Hamelink, *MacBride with hindsight*, w: P. Golding, P. Harris (red.), *Beyond Cultural Imperialism: Globalization, Communication and the New International Order*, Sage Publications, London 1997, s. 87.

⁹ J. Tomlinson, *Globalization...*, s. 272–273.

„regionowość”). Dlatego warto analizować modernizację jako zjawisko, które w równym stopniu – choć w różnym czasie¹⁰ – dotyka wszystkie społeczeństwa¹¹.

W obliczu braku wspólnych symboli i znaczeń oraz przekonania o wspólnym pochodzeniu, które charakteryzują tożsamość narodową, tożsamość regionalna wymaga daleko idącej instytucjonalizacji. Świadczy o tym fakt, iż najczęściej wspomina się o niej w kontekście instytucji współpracy regionalnej. Choć wśród badaczy nie ma zgody, czy regionalna tożsamość kulturowa jest warunkiem, czy pochodną współpracy regionalnej, to jest ona uważana za istotny element konstytuowania się regionu¹². W przypadku ASEAN – tworzonego poprzez regionalizację, a nie regionalizm – tożsamość kulturowa wydaje się kluczowa dopiero na dalszych etapach współpracy, jednak niezbędna do stworzenia pogłębionej współpracy regionalnej¹³. Zagadnienie tworzenia się tożsamości kulturowej należy więc rozpatrywać na dwóch płaszczyznach: (1) powstania ustrukturyzowanej idei „tożsamości kulturowej” w już istniejącym ASEAN oraz (2) wypełnienia jej treścią.

Potrzeba wytworzenia tożsamości jako formy identyfikacji

Zanim przystąpię do analizy sposobu kształtowania się wspólnej tożsamości kulturowej ASEAN, prześledzę proces tworzenia się tego stowarzyszenia. Powstało ono nie tylko jako jednostka niezależna pod względem politycznym (mimo poparcia krajów antykomunistycznych, głównie Stanów Zjednoczonych i Japonii, które nie miały wpływu na ostateczny kształt ASEAN), lecz przede wszystkim jako niezależna idea elit państw-założycieli. Luźna struktura organizacyjna, a przede wszystkim przyjęte normy postępowania i procedury, takie jak nieformalny proces decyzyjny, brak centralnych instytucji, zasada nieingerencji w wewnętrzne sprawy członków i koncepcja

¹⁰ Nie należy zapominać, że społeczeństwa nie są statyczne, lecz ulegają ciągłym przemianom; koncept tożsamości kulturowej również dla społeczeństw Zachodu jest elementem procesu modernizacji i można go umiejscowić w czasie – w okresie kształtowania się państw narodowych.

¹¹ A. Giddens, *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford University Press, Stanford 1991, s. 22–31.

¹² N. Slocum, L. Van Langenhove, *Identity and regional integration*, w: M. Farrel, B. Hettne, L. Van Langenhove (red.), *Global Politics of Regionalism: Theory and practice*, Pluto Press, London 2005, s. 139 i nast.

¹³ Regionalizm można zdefiniować jako różnego rodzaju działania świadomie zmierzające do przekształcenia danej jednostki terytorialnej w region, podczas gdy regionalizacja oznacza wyniki działań, które *de facto* przyczyniają się do powstania regionu, nie są jednak prowadzone według określonego planu. Szerzej zob. D. Bach, *The global politics of regionalism: Africa*, w: M. Farrel, B. Hettne, L. Van Langenhove (red.), *Global...*, s. 173.

*the ASEAN way*¹⁴, nie wpisywały się w zachodnie standardy ani z nich nie czerpały. Podejmowanie decyzji w toku negocjacji między szefami państw i rządów oraz dyplomatami, a także brak instytucji, które mogłyby się stać ośrodkiem identyfikacji i lojalności regionalnej¹⁵, nie tworzyły odpowiedniej płaszczyzny do powstania wspólnej tożsamości. Ponieważ od powstania ASEAN w 1967 roku do uchwalenia Karty ASEAN w 2008 nie nastąpiły znaczące zmiany w tym zakresie, można uznać, że budowa wspólnej tożsamości kulturowej nie była wówczas dla stowarzyszenia priorytetem. Stąd wynika wyrażona na początku XXI wieku przez Tobiasa Nischalke krytyczna ocena azjatyckiej integracji – jego zdaniem *the ASEAN way* to mit, a wszelka współpraca miała charakter funkcjonalny, a nie oparty na jakiegokolwiek wspólnocie¹⁶.

Krytyce tej zdają się przeczyć widoczne w ostatnich latach zmiany polityki ASEAN, mające służyć stworzeniu rzeczywistej wspólnoty regionalnej. Najważniejszym krokiem było bez wątpienia sformalizowanie ASEAN jako organizacji międzynarodowej poprzez podpisanie Karty ASEAN. Jednak kwestią tworzenia wspólnej tożsamości elity zainteresowały się już wcześniej, wymieniając ją wśród głównych celów ASEAN do 2020 roku. W dokumencie *The ASEAN Vision 2020*, przyjętym przez szefów państw i rządów na szczycie w Kuala Lumpur w 1997 roku, zawarto następującą deklarację: „Zgodnie z naszą wizją, do 2020 roku cała Azja Południowo-Wschodnia będzie tworzyć wspólnotę ASEAN, świadomą wspólnej historii i kulturowego dziedzictwa oraz połączoną *wspólną regionalną tożsamością*” (wyróżnienie – J.D.)¹⁷. Taka deklaracja, w zestawieniu ze wcześniejszą ograniczoną polityką w tym zakresie, wydaje się nie tylko ambitnym celem, lecz przede wszystkim znaczącą zmianą w dotychczasowym postrzeganiu integracji regionalnej poprzez nadanie sferze niematerialnej wysokiego priorytetu.

Czy stworzenie takiej tożsamości miało – lub ma – istotną rolę w procesie integracji regionalnej w ramach ASEAN? Badacze nie wypracowali jednolitego stanowiska w tej kwestii. Neorealiści są sceptyczni wobec roli tożsamości w procesie integracji, podkreślając znaczenie czynników materialnych; poglądy te podsumowuje Michael Leifer, uznając tożsamość regionalną za pochodną

¹⁴ H. Katsumata, *Reconstruction of diplomatic norms in Southeast Asia: The case for strict adherence to the „ASEAN Way”*, „Contemporary Southeast Asia” 2003, t. 25, nr 1, s. 107.

¹⁵ Teorię o przenoszeniu oczekiwań, lojalności i aktywności politycznej na poziom ponadnarodowy jako formie integracji politycznej pierwszy sformułował Ernst Haas. Szerzej zob. E.B. Haas, *The Uniting of Europe: Political, Social, and Economic Forces 1950–57*, Stevens & Sons, Stanford 1958, s. 16 i nast.

¹⁶ Szerzej zob. T.I. Nischalke, *Insights from ASEAN’s foreign policy cooperation: The ‘ASEAN Way’, a real spirit or a phantom?*, „Contemporary Southeast Asia” 2000, t. 22, nr 1, 89–112.

¹⁷ ASEAN Secretariat, *ASEAN Vision 2020*, <http://www.asean.org/news/item/asean-vision-2020> (dostęp: 18.11.2013). „We envision the entire Southeast Asia to be, by 2020, an ASEAN community conscious of its ties of history, aware of its cultural heritage and bound by a common regional identity” (tłumaczenie własne).

interesów politycznych i mniej istotną niż regionalny układ sił czy interesy narodowe¹⁸. Odmiennego zdania jest Amitav Acharya – według niego czynniki niematerialne stanowią rdzeń procesów integracyjnych. Acharya twierdzi, że „[n]ormy i tożsamość mają znaczenie; chociaż nie są najważniejszymi determinantami integracji w Azji Południowo-Wschodniej, to są determinantami centralnymi”¹⁹.

Przyjęcie proponowanej przez Acharyę perspektywy nie wyjaśnia jednak, dlaczego kwestia budowy wspólnoty opartej na tożsamości została oficjalnie podniesiona dopiero w połowie lat dziewięćdziesiątych XX wieku. Sam badacz podkreślał, że jakiegokolwiek praktyczne rozważenie idei regionalizacji w odniesieniu do Azji Południowo-Wschodniej było możliwe dopiero po zakończeniu konfliktu w Kambodży. Wcześniej kluczową rolę odgrywały niezakończone zimnowojenne konflikty i mający swe źródła w okresie dekolonizacji nacjonalizm²⁰. Jednak wydaje się, że kluczowym czynnikiem motywującym okazał się azjatycki kryzys finansowy z lat 1997–1998. Był on dla elit rządzących sygnałem, że dotychczasowa polityka kooperacji bez solidniejszych podstaw – instytucjonalnych czy opartych na poczuciu więzi regionalnej – nie jest skuteczna w dłuższej perspektywie²¹. Wprawdzie – jak zauważa Dorota Heidrich – nie każda forma współpracy międzynarodowej wymaga wspólnoty kulturowej²², jednak w przypadku postulowanej przez elity ASEAN integracji regionalnej jest ona istotna. Podkreślenie roli elit nie jest przypadkowe; elitaryzm jest bowiem charakterystyczny dla polityki całej Azji, a ASEAN nie jest wyjątkiem. Skutkiem tego proces kształtowania wspólnej tożsamości nie jest samorzutny, lecz stanowi część odgórnie zaplanowanej polityki²³. Wskazywałoby to na słuszność stwierdzenia Tomlinsona o strukturalnym charakterze tożsamości kulturowej. Uznanie znaczenia czynników niematerialnych w procesie integracji regionalnej nie rozwiązuje jednak problemu „wypełnienia ich treścią” – zwłaszcza że do dziś owa „wspólna tożsamość kulturowa”, którą ASEAN zamierza osiągnąć do 2020 roku, nie została zdefiniowana. Na pod-

¹⁸ M. Leifer, *Regional solutions to regional problems?*, w: G. Segal, D.S.G. Goodman (red.), *Towards Recovery in Pacific Asia*, Routledge, London–New York 2000, s. 108–109.

¹⁹ A. Acharya, *Do norms and identity matter? Community and power in Southeast Asia regional order*, „The Pacific Review” 2008, nr 18, s. 98. Cytat oryginalny: „Norms and identity matter; while they are not the only determinants of regionalism in Southeast Asia, they are a central determinant” (tłumaczenie własne).

²⁰ A. Acharya, *The Quest for Identity. International Relations of Southeast Asia*, Oxford University Press, Singapore 2000, s. 72.

²¹ S. Narine, *ASEAN in the twenty-first century: A skeptical review*, „Cambridge Review of International Affairs” 2009, t. 22, nr 3, s. 369.

²² D. Heidrich, *Kulturowe aspekty powstawania i funkcjonowania organizacji międzynarodowych*, w: H. Schreiber, G. Michałowska (red.), *Kultura w stosunkach międzynarodowych*, t. 1: *Zwrot kulturowy*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2013, s. 122.

²³ A. Acharya, *The Quest...*, s. 59.

stawie deklaracji politycznych można zakładać kluczową rolę solidarności, otwartych społeczeństw i integracji rynków²⁴, jednak o samym procesie budowania tożsamości elity stowarzyszenia wypowiada się rzadko. Jak dotąd najszerszej dyskutowaną próbą rozwiązania tego problemu była koncepcja „wartości azjatyckich”, które do dziś są przedmiotem zainteresowania zarówno polityków, jak i badaczy.

„Wartości azjatyckie” jako próba skonstruowania tożsamości na podstawie negacji

Podobnie jak narody, regiony można określić jako „wyobrażone wspólnoty polityczne” – ich członkowie w większości nigdy się nie spotkali i nie łączy ich bezpośrednia więź, choć są przekonani o przynależności do jednej grupy, w imię której są często gotowi do daleko idących poświęceń. Identyfikacja z grupą następuje poprzez edukację i ekspozycję na odpowiednie idee i narracje²⁵. Jak zauważa Anna Triandafyllidou, w procesie kreowania tożsamości narodowej kluczowa jest rola „innych”. Służą oni za punkt odniesienia i ciągłego porównywania – zdefiniowanie różnic między „innymi” a „nami” stanowi nieodzowny element poczucia tożsamości²⁶. Obserwacje Triandafyllidou wydają się trafne również w odniesieniu do regionów, a historia koncepcji „wartości azjatyckich” jest tego potwierdzeniem.

„Wartości azjatyckie” (*the Asian values*) są ideą stworzoną na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku przez elity polityczne ASEAN. Do jej największych propagatorów należeli premier Malezji Mahathir Mohammad oraz singapurski mąż stanu Lee Kuan Yew. Pojęcie to nigdy nie zostało zdefiniowane, nie powstał też katalog azjatyckich wartości, ale do najczęściej wymienianych cech należą: harmonia, kolektywizm, konsensus, przywiązanie do hierarchii, posłuszeństwo i przedkładanie interesów grupy nad własne. Zdaniem zwolenników tej idei „wartości azjatyckie” miały stanowić wyjaśnienie azjatyckiego „cudu gospodarczego”, jakim był szybki wzrost gospodarczy Singapuru, Malezji i Tajlandii na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych. Były postrzegane jako odrębny azjatycki model organizacji życia społecznego, właściwy wszystkim państwom Azji Wschodniej, mimo dzielących ich różnic²⁷. Jednocześnie były one pomyślane jako odpowiedź na dominujące wówczas wśród badaczy ze Stanów Zjednoczonych i Europy

²⁴ M.E. Jones, *Forging an ASEAN identity: The challenge to construct a shared destiny*, „Contemporary Southeast Asia” 2004, t. 26, nr 1, s. 141.

²⁵ B. Anderson, *Imagined Communities*, Verso, London–New York 1991, s. 6–7.

²⁶ Szerzej zob. A. Triandafyllidou, *National identity and the ‘other’*, „Ethnic and Racial Studies” 1998, t. 21, nr 4, s. 593–612.

²⁷ M.A.M. Sani, N. Yusof, A. Kasim, R. Omar, *Malaysia in transition: A comparative analysis of Asian values, Islam Hadhari and 1Malaysia*, „Journal of Politics and Law” 2009, t. 2, nr 3, s. 110–111.

przekonanie, że liberalizacji rynków i wzrostowi gospodarczemu towarzyszyć musi demokratyzacja²⁸. „Wartości azjatyckie” były politycznym projektem utworzenia pewnej wspólnej płaszczyzny identyfikacji, opartym w całości na kontestacji wartości obcych – w tym przypadku zachodnich. Podstawą ich stworzenia było przywiązanie do relatywizmu kulturowego, wyraźnie obecne wśród twórców tej koncepcji²⁹. Jest to widoczne także w naukowych analizach, które najczęściej opierają się na kontrastowym zestawieniu wartości „azjatyckich” i „zachodnich”, przeciwstawiając kolektywizm indywidualizmowi, harmonię – rywalizacji, a priorytet interesów grupy – potrzebie samorealizacji³⁰.

Skuteczność koncepcji „wartości azjatyckich” w budowaniu wspólnej tożsamości kulturowej okazała się jednak niewielka. Najczęściej za moment utraty wiarygodności tej idei uznaje się kryzys finansowy z lat 1997–1998, który podważył twierdzenia o wyższości azjatyckiego modelu oraz przełożeniu „wartości azjatyckich” na sukcesy gospodarcze. Nawet najwięksi zwolennicy tej idei stracili wiarę w jej zasadność, podkreślając, że wartości azjatyckie „nie mogą być obwiniane o spowodowanie kryzysu”³¹. Obecnie, choć nadal pojawiają się w debatach naukowych, „wartości azjatyckie” nie budzą już zainteresowania badaczy regionalizacji. Jak zauważa Marta Kosmala-Kozłowska, są one koncepcją „socjotechniczną”, służącą porządkowaniu życia społecznego³², a ich zdolność eksplanacyjna w kwestii wspólnej regionalnej tożsamości jest niewielka³³.

²⁸ Szerzej zob. na przykład M. Colaresi, W.C. Thompson, *The economic development-democratization relationship: Does the outside world matter?*, „Comparative Political Studies” 2003, t. 36, nr 4, s. 381–403.

²⁹ Pojęcia uniwersalizmu i relatywizmu kulturowego jako dwóch głównych paradygmatów analizy zjawisk kulturowych najczęściej przywoływane są w kontekście praw człowieka i ich ochrony. Ciekawą interpretację tego zagadnienia z perspektywy „wartości azjatyckich” i polityki Mahathira Mohammada przedstawia Azizuddin Sani w: *Mahathir Mohamad As A Cultural Relativist: Mahathirism On Human Rights*, 17th Biennial Conference of the Asian Studies Association of Australia in Melbourne 2008, s. 1–16.

³⁰ Ciekawe przykłady tego rodzaju analiz to między innymi: Liu Qingxue, *Understanding different cultural patterns or orientations between East and West*, „Investinations Linguisticae” 2003, nr 9, s. 21–30; J. Donnelly, *Human rights and Asian values: a defense of „Western” universalism*, w: J.R. Bauer, D.A. Bell (red.), *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 60–87.

³¹ M.R. Thompson, *Pacific Asia after „Asian values”: authoritarianism, democracy, and „good governance”*, „Third World Quarterly” 2004, t. 25, nr 6, s. 1079.

³² Szerzej zob. M. Kosmala-Kozłowska, *Dialog Zachód – Azja w dziedzinie praw człowieka. Wizje i praktyka*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2013, s. 89–139.

³³ W aktualnej debacie pojęcie to najczęściej pojawia się w kontekście praw człowieka i ich ochrony, nie zaś jako podstawa wspólnej tożsamości regionalnej. Jednocześnie badacze podkreślają dziś różnorodność „wartości azjatyckich”, koncentrując się na poszczególnych państwach lub grupach państw. Szerzej zob. na przykład S. Lawson, *Regional integration, development and social change in the Asia – Pacific: Implications for human security and state responsibility*, „Global Change, Peace & Security” 2005, t. 17, nr 2, s. 110; J. Flynn, *Reframing the Intercultural Dialogue on Human Rights: A Philosophical Approach*, Routledge, New York–Abingdon 2014, s. 15–28; Doh Chull Shin, *Confucianism and Democratization in East Asia*, Cambridge

Mimo swojego kulturowego wymiaru, „wartości azjatyckie” były przede wszystkim narzędziem politycznym, użytecznym w negocjacjach międzynarodowych i skierowanym do dyscyplinowania własnego społeczeństwa. Wielu krytyków tej koncepcji wiąże „wartości azjatyckie” z autorytarnym systemem rządów sprawowanych w większości państw Azji Południowo-Wschodniej, nie tylko z powodu ograniczenia swobód obywatelskich, lecz przede wszystkim dlatego, że autorytaryzm stworzył polityczne podstawy współpracy ideologicznej w ramach ASEAN³⁴. Ponieważ intencją elit rządzących pozostaje zachowanie stabilnej władzy politycznej i wyciszenie konfliktów (często etnicznych lub narodowych) w ramach stowarzyszenia, dążą one do ograniczania różnorodności regionalnej i jej swobodnej ekspresji, przez co blokują możliwość samorządnego tworzenia się tożsamości regionalnej. Priorytet przyznany został kwestii ochrony suwerenności³⁵. Negacja zachodniego systemu wartości nie niosła za sobą jednak wystarczająco silnego elementu pozytywnego. Postulowano powrót do tradycyjnych systemów religijno-filozoficznych – islamu i *adat* (tradycyjnych praktyk) w Malezji, konfucjanizmu w Singapurze³⁶ – które miały być podporządkowane wspólnocie „azjatyckich wartości”, nigdy jej jednak nie zdefiniowano. Tymczasem obecność wartości zachodnich była ciągle odczuwalna, czy to w postaci ruchów na rzecz ochrony praw człowieka, czy szeroko rozumianej modernizacji³⁷.

Ujmując zagadnienie szerzej, warto zauważyć, że dylematy związane z budowaniem własnej tożsamości poprzez negację innej cywilizacji są charakterystyczne nie tylko dla tworzącego się regionu Azji Południowo-Wschodniej. Zdaniem badaczy, takich jak Arif Dirlik czy Partha Chatterjee są one konsekwencją procesu dekolonizacji i okresu postkolonialnego, gdy ideologiczną podstawą działania było odrzucenie wszelkiej identyfikacji z kolonizatorem – cywilizacją Zachodu – i powrót do wartości rozpoznawanych jako tradycyjne i rodzime³⁸. Według Dirlika, intencją ówczesnych myślicieli było nie tylko

University Press, New York 2012, K.M.P. Setiawan, *Promoting human rights: National Human Rights Commissions in Indonesia and Malaysia*, Leiden University Press, Leiden 2013, s. 33–68.

³⁴ A. Acharya, *The Quest...*, s. 59.

³⁵ K. Jönsson, *Regional identity-building in Southeast Asia*, „Journal of Current Southeast Asian Affairs” 2010, nr 2, s. 51.

³⁶ Warto zauważyć, że z pojęciem „wartości azjatyckich” kojarzone są głównie te dwa państwa. Inne państwa członkowskie ASEAN nie zaangażowały się znacząco w rozwój tej idei.

³⁷ Ciekawą analizę obecności wartości Zachodu w tożsamości ASEAN przedstawia Katsumata Hiro, analizując problem uznawania i przestrzegania praw człowieka. Jego zdaniem, wbrew powszechnemu mniemaniu, ASEAN nie zaprzecza zachodniej wizji praw człowieka, lecz ją naśladuje, starając się w ten sposób zapewnić sobie międzynarodowe uznanie jako godna zaufania organizacja zrzeszająca nowoczesne państwa. Szerzej zob. H. Katsumata, *ASEAN and human rights: resisting Western pressure or emulating the West?*, „The Pacific Review” 2009, t. 22, nr 5, s. 619–637.

³⁸ Szerzej zob. P. Chatterjee, *The Nation and Its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton University Press, Princeton 1993, s. 3–5.

stworzenie kultury narodowej, lecz również włączenie jej w szersze ramy walki o wolność i sprawiedliwość. Jednocześnie wartości zachodnie były obecne w świadomości społecznej, a nawet częściowo akceptowane (jako wiążące się z modernizacją i rozwojem) w momencie rozpoczynania tego procesu. Mimo rozwiązania ruchów narodowyzwolenńczych i zmiany retoryki, dylemat tworzenia własnej tożsamości w rozdarciu między przeszłością i tradycją z jednej strony, a proponowaną przez Zachód modernizacją z drugiej, pozostaje aktualny³⁹.

Procesy tworzenia tożsamości narodowej oparte na negacji okazały się jednak dużo bardziej skuteczne w kształtowaniu wspólnej tożsamości niż „wartości azjatyckie” w odniesieniu do regionu, mogły bowiem sięgnąć do istniejących już w świadomości społecznej tradycji i norm. Brak wspólnego „kulturowego repozytorium”, a przede wszystkim prób jego stworzenia, stanowi prawdopodobnie największą słabość idei „wartości azjatyckich”. Koncepcja ta jest trudna do zaakceptowania przede wszystkim z powodu różnorodności kulturowej Azji; wobec braku definicji trudno stwierdzić, wartości której z azjatyckich cywilizacji (w rozumieniu Samuela P. Huntingtona⁴⁰) stanowią podstawę dla tego pojęcia. Ograniczając się tylko do obszaru Azji Południowo-Wschodniej, można zaobserwować wpływy cywilizacji powstałych wokół konfucjanizmu, buddyzmu, islamu, chrześcijaństwa i hinduizmu – każdy z tych systemów zrodził odrębne normy postępowania, pojęcia etyczne i wartości. Dlatego – jak zauważa William T. De Bary – społeczeństw azjatyckich nie łączy poczucie kulturowej wspólnoty, a przekonanie o istnieniu jednakich dla nich wszystkich wartości, będących podstawą wspólnej tożsamości, wydaje się nieuzasadnione⁴¹. Projekt ten był zbyt niejasny, a postulowana wspólnota mało eksponowana, by mieszkańcy Azji Południowo-Wschodniej mogli utożsamić się z „wartościami azjatyckimi”.

Wspólnota ASEAN jako próba budowania tożsamości regionalnej

Porażka koncepcji „wartości azjatyckich” oraz daleko idące skutki kryzysu finansowego z lat 1997–1998 skłoniły państwa członkowskie do ponownej konceptualizacji zarówno samego stowarzyszenia, jak i form współpracy regionalnej. Zaproponowana wówczas wizja Wspólnoty ASEAN stanowiła odpo-

³⁹ A. Dirlik, *Culture against history? The politics of East Asian identity*, „Development and Society” 1999, t. 28, nr 2, s. 170.

⁴⁰ S.P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, Simon & Schuster, New York 2007, s. 219.

⁴¹ W.T. De Bary, *Asian Values and Human Rights: A Confucian Communitarian Perspective*, Harvard University Press, Cambridge MA 1998, s. 2.

wiedź na zdiagnozowane słabości, a jednocześnie próbę bardziej przemysłowego podejścia do kwestii tożsamości regionalnej. Skonkretyzowaniem omawianej wcześniej idei wspólnoty, zawartej w dokumencie *ASEAN Vision 2020*, była podpisana w 2003 roku deklaracja *ASEAN Concord II* (nazywana również *Bali Concord II*), zgodnie z którą projektowana na 2020 roku Wspólnota ASEAN miała składać się z trzech filarów: Wspólnoty Politycznej i Bezpieczeństwa, Wspólnoty Ekonomicznej oraz Wspólnoty Społeczno-Kulturalnej (*ASEAN Socio-Cultural Community*, ASCC). Deklaracja zawiera szereg ogólnych planów, dotyczących między innymi większej mobilności siły roboczej w ramach regionu czy wzrostu poziomu życia, jednak szczególnie zwraca uwagę podpunkt 5 części C, postulujący wsparcie i umożliwienie większych interakcji między przedstawicielami kultury, nauki i mediów w celu „zachowania i promowania różnorodnego dziedzictwa kulturowego ASEAN, rozwijając tym samym tożsamość regionalną i pielęgnując w ludziach świadomość ASEAN” (wyróżnienie – J.D.)⁴². Ponadto *Bali Concord II* wprowadziła do debaty pojęcie „świadomości regionalnej” (lub „świadomości ASEAN”), które pojawia się jako istotny cel w kolejnych dokumentach. Przyjęty w 2004 roku plan działania ASCC wymienia jako jedno z kluczowych działań budowanie świadomości regionalnej w ramach głównego nurtu dyskursu publicznego, za pośrednictwem między innymi kultury i sztuki, mediów, nauki języków państw-członków czy wzbogaconych programów szkolnych⁴³.

Mogłoby się wydawać, że przyjęcie koncepcji Wspólnoty ASEAN oraz dokumentów wykonawczych do niej (Planu Akcji oraz przyjętego w 2009 roku Projektu ASCC) oznaczało zwrot w procesie regionalizacji oraz intensyfikację działań w kierunku budowy wspólnej tożsamości. Sugerowałyby to również wypowiedzi polityków, podkreślające kluczowy charakter wspólnej tożsamości w kształtowaniu pozostałych Wspólnot ASEAN⁴⁴. Jednak bliższa analiza pokazuje, że kwestia tożsamości pozostaje w dużej mierze w sferze deklaratywnej. Warto zauważyć, że zarówno w Planie Akcji, jak i w Projekcie⁴⁵, tożsamość regionalna i związane z nią działania pojawiają się na przedostatnim

⁴² ASEAN Secretariat, *Declaration of ASEAN Concord II (Bali Concord II)*, <http://www.asean.org/news/item/declaration-of-asean-concord-ii-bali-concord-ii> (dostęp: 23.11.2013). Cytat oryginalny: „The Community shall nurture talent and promote interaction among ASEAN scholars, writers, artists and media practitioners to help preserve and promote ASEANs diverse cultural heritage while fostering regional identity as well as cultivating people’s awareness of ASEAN” (tłumaczenie własne).

⁴³ ASEAN Secretariat, *The ASEAN Socio-Cultural Community (ASCC) Plan of Action*, <http://www.asean.org/news/item/the-asean-socio-cultural-community-ascc-plan-of-action> (dostęp: 23.11.2013).

⁴⁴ Szerzej zob. na przykład R. Severino, *Southeast Asia in search of an ASEAN Community*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore 2006, s. 368.

⁴⁵ ASEAN Secretariat, *ASEAN Socio-Cultural Community Blueprint*, <http://www.asean.org/archive/5187-19.pdf> (dostęp: 23.11.2013).

miejscu listy priorytetów, a większość zawartych w Projekcie zadań nie została zrealizowana z powodu braku środków. Z wypowiedzi Rodolfo C. Severino, byłego sekretarza generalnego ASEAN, wynika, że Wspólnota Społeczno-Kulturalna została dołączona do pozostałych dwóch w ostatniej chwili, by „podsumować jakoś kwestię wspólnoty”⁴⁶. Jak zauważa Kristina Jönsson, najpoważniejszym i jak dotąd najbardziej perspektywicznym osiągnięciem ASEAN w kwestii realizowania założeń ASCC jest wprowadzenie zagadnienia wspólnej tożsamości do programów nauczania w szkolnictwie na poziomie podstawowym⁴⁷.

Podobnie jak w przypadku „wartości azjatyckich” na niekorzyść również tego projektu działa jego polityczny charakter. Stworzenie Wspólnoty ASEAN rzeczywiście opartej na świadomości regionu i wspólnej tożsamości kulturowej jest poważnym wyzwaniem, którego realizacja, nawet przy dużym zaangażowaniu, zajmie wiele lat i będzie ograniczana szeregiem trudności. Powinna ona jednocześnie stanowić priorytet w aktywności stowarzyszenia. Tymczasem pozostaje w sprzeczności z rzeczywistością polityczną w ramach ASEAN. Podstawowe zasady stojące u podstaw funkcjonowania stowarzyszenia – przede wszystkim zasada nieingerencji i nieformalnego decydowania – uniemożliwiają zbudowanie zaufania niezbędnego do stworzenia poczucia wspólnoty. Poszczególne państwa członkowskie odrzucają możliwość zmiany swojej polityki wewnętrznej, utrwalając i pogłębiając istniejące między nimi konflikty, a różnice w ich systemach politycznych czy szeroko rozumianej kulturze nie tworzą płaszczyzny porozumienia. W takiej sytuacji nie dziwi, że – mimo precyzyjnych planów i obiecujących deklaracji – sukcesy ASCC na polu budowania wspólnej regionalnej tożsamości są niewielkie⁴⁸.

Wyniki badań dotyczących poczuwania się przez obywateli państw członkowskich ASEAN do wspólnej tożsamości regionalnej nie napawają optymizmem. Z przeprowadzonej przez Chrisa Roberta w latach 2004–2007 serii wywiadów pogłębionych z mieszkańcami wszystkich państw ASEAN (łącznie około dziewięćset respondentów) wynika, że ponad 38 procent badanych nie do końca wie, czym jest ASEAN i jaka jest jego funkcja, a ponad 8 procent nigdy o nim nie słyszało – to więcej niż odsetek osób uważających, że znają ASEAN bardzo dobrze (około 7,5). Co ciekawe, państwa, w których większość respondentów zadeklarowała brak wystarczającej wiedzy na temat celów i funkcjonowania ASEAN, to Singapur i Malezja (odpowiednio 50,8 i 56,1 procent) – orędownicy „wartości azjatyckich”. Jednak szczególnie niepokojące są wyniki drugiej części badania, diagnozującej poziom zaufania do innych państw Azji Południowo-Wschodniej. Badani zostali podzieleni na dwie grupy: „zwykłych obywateli” i „elity”, wśród których z kolei wyróżniono po-

⁴⁶ R. Severino, *Southeast...*, s. 368–369.

⁴⁷ K. Jönsson, *Regional...*, s. 54.

⁴⁸ S. Narine, *ASEAN...*, s. 377–378.

lityków i naukowców; i to właśnie ta ostatnia grupa wykazała najwyższy poziom nieufności wobec sąsiadów (blisko 67 procent), podczas gdy wśród zwykłych obywateli wyniósł on 39 procent. Z dalszych badań Roberts'a nad elitami ASEAN wynika, że niemal połowa uważa, że zasada nieingerencji w sprawy wewnętrzne innych państw jest równie istotna jak dekadę wcześniej, a jednocześnie niemal 55 procent pytanym przyznaje państwu ASEAN prawo do dyplomatycznej interwencji w ramach stowarzyszenia⁴⁹.

Wyniki badań Roberts'a zwracają uwagę na dwie prawidłowości. Pierwszą z nich jest rysujący się podział na państwa demokratyczne i autorytarne, który – zdaniem Donalda Emmersona – uniemożliwia stworzenie jakiegokolwiek autentycznej wspólnoty czy tożsamości⁵⁰. Druga prawidłowość przy bliższej analizie wydaje się niemal paradoksem – mimo iż wszystkie dotychczasowe próby konstruowania wspólnej tożsamości kulturowej były podejmowane przez elity, to właśnie one wykazują najniższy poziom identyfikacji z ASEAN. Wprawdzie deklarują przywiązanie do koncepcji „Wspólnoty ASEAN” i uważają ją za ważną, ale jednocześnie manifestują brak zaufania wyrastający z historycznych konfliktów i nieufności oraz nie wykluczają konfliktu zbrojnego między członkami stowarzyszenia w ciągu dwóch dekad od momentu przeprowadzenia badania⁵¹. Z jednej strony, bardziej otwarta postawa „zwykłych obywateli” może napawać optymizmem – prezentują oni więcej zaufania do stowarzyszenia, a podjęte już w ramach ASCC działania edukacyjne mogą stopniowo uzupełnić braki wiedzy. Z drugiej zaś – postawa elit rządzących i intelektualnych podaje w wątpliwość szczerłość wszelkich działań politycznych zmierzających do utworzenia „wspólnoty” czy „tożsamości”.

W pułapce „tożsamości bez treści”

Jak powyższe przykłady wpisują się w tezę Johna Tomlinsona o tożsamości jako pochodnej modernizacji? Z jednej strony wydają się ją potwierdzać, bowiem w przypadku ASEAN wszelkie działania zmierzające do stworzenia tożsamości mają charakter ustrukturyzowany i polityczny, a ponadto powstały w wyniku kontaktu z propagowaną przez Zachód formą modernizacji. Część z nich – przede wszystkim tradycyjne zasady konstytuujące ASEAN i projekt „wartości azjatyckich” – powstała przez odrzucenie obcych wzorców. Jednak niektórzy badacze, jak na przykład Hiro Katsumata, są zdania, że ASEAN stara

⁴⁹ Szczegółowe przedstawienie wyników badań zob. C. Roberts, *Affinity and trust in Southeast Asia: a regional survey*, w: H. Katsumata, See Seng Tan (red.) *Peoples ASEAN and governments ASEAN RSIS Monograph No. 11*, S. Rajaratnam School of International Studies, Singapore 2007, s. 84–92.

⁵⁰ D.K. Emmerson, *Security, community, and democracy in Southeast Asia: Analysing ASEAN*, „Japanese Journal of Political Science” 2005, t. 6, nr 2, s. 177.

⁵¹ C. Roberts, *Affinity...*

się kopiować normy propagowane przez Zachód i włączać je do swoich – często zupełnie odmiennych – sposobów postępowania, właśnie po to, by stworzyć akceptowaną przez Zachód tożsamość⁵².

Jednocześnie wydaje się, że elity rządzące ASEAN popełniły w swym projekcie politycznym istotny błąd. Zgodnie z koncepcją Tomlinsona pierwotne wobec budowy tożsamości jako ustrukturyzowanej formy identyfikacji jest poczucie przynależności, odczuwane jako związek z określoną grupą ludzi lub określonym miejscem, które staje się „treścią” tożsamości. Zarówno badania przeprowadzane na mieszkańcach krajów ASEAN, jak i opinie badaczy sugerują, że w procesie tworzenia tożsamości kulturowej stowarzyszenia zabrakło tego podstawowego elementu – identyfikacji⁵³.

Wyniki zarówno tego badania, jak i wywiadów przeprowadzonych przez Robertsa mogą sugerować, że w wyniku zabiegów stowarzyszenia osiągnięty został jeden cel – wśród elit pojawiło się poczucie, że wspólna regionalna tożsamość kulturowa jest czymś istotnym i pożądanym. Jednocześnie te same elity nie są skłonne do podejmowania działań, które mogłyby stworzyć tożsamość „wypełnić treścią” w postaci poczucia identyfikacji ze wspólnotą. Tworzy to paradoks, który zdaniem wielu badaczy może stanowić poważne ograniczenie w realizacji podjętych planów i w dalszej integracji⁵⁴. Ponadto sprzyja to zagubieniu mieszkańców Azji Południowo-Wschodniej, którzy odczuwają konieczność identyfikacji z czymś, czego nie są w stanie zdefiniować. Ta druga konsekwencja wydaje się nie mniej istotna, zwłaszcza uwzględniając prawdopodobną rolę ruchów oddolnych w kształtowaniu tożsamości ASEAN.

Postępująca globalizacja i powiązane z nią procesy modernizacji będą wymuszały na państwach ASEAN określenie swojej tożsamości kulturowej; jest to również niezbędny element regionalizacji. Jednak dotychczasowe decyzje elit politycznych wskazują, iż będzie to proces nie tylko długotrwały, lecz również obciążony ryzykiem napięć i konfliktów pomiędzy jego uczestnikami. Brak solidarności i zaufania wśród elit oraz brak zrozumienia wśród

⁵² H. Katsumata, *Mimetic Adoption and Norm Diffusion: ASEAN Security Community, Free Trade and Human Rights*, International Studies Association (ISA) Annual Convention, New Orleans 2010, s. 6.

⁵³ Potwierdza to badanie jakościowe przeprowadzone w 2013 roku przez Janna Christophę von der Püttena na grupie indonezyjskich studentów stosunków międzynarodowych. Pytani, co łączy ich z mieszkańcami pozostałych państw członkowskich, początkowo wskazywali różne przejawy kultury (między innymi język, religię, sztukę, a nawet kuchnię), które jednak po chwili zastanowienia sami odrzucali. W większości wypowiedzi obecne było jednak przekonanie, że „musi być coś, co nas łączy” – ostatecznie za ów czynnik jednoczący większość studentów uznała sam ASEAN. J.Ch. von der Pütten, *Indonesian Perceptions of China's Power to Divide ASEAN: China's South China Sea Policy and the Failed Consensus of the 1st ASEAN Summit 2012*, 9th Lodz East Asia Meetings, Łódź 2013.

⁵⁴ Zob. na przykład D.K. Emmerson, *Security...*, s. 180–183; S. Narine, *ASEAN...*, s. 383.

„zwykłych obywateli” z jednej strony, i sprzeczne z rzeczywistością polityczną deklaracje – z drugiej, kreują zagmatwany obraz, w którym poczucie wspólnoty schodzi na dalszy plan. Jednak pozytywne sygnały oddolne – a także wymagania, jakie pociągają za sobą bardziej zaawansowane formy współpracy – dają nadzieję, że w dłuższej perspektywie ASEAN ma szansę stać się regionem zbudowanym na świadomości i zaufaniu i wykształcić regionalną tożsamość kulturową.

Ameryka Łacińska w pułapce rozwoju? Tubylcza koncepcja „dobrego życia” a strategie rozwojowe Ekwadoru

Rozwój jest jedną z najważniejszych kategorii, wokół których toczą się współczesne debaty polityczne. Znaczenie tego pojęcia stopniowo poszerzano, tak że obecnie odnosi się ono nie tylko do sfery ekonomicznej, lecz także politycznej czy społecznej. Zgodnie ze swoją słownikową definicją rozwój to „proces przechodzenia do stanów lub form bardziej złożonych lub pod pewnym względem doskonalszych; także: pewne (wyższe) stadium tego procesu, rozkwit, rozrost”¹. Rozwój stanowi więc formę zmiany kierowanej, której celem jest jakościowa poprawa sytuacji w wybranej sferze. Myślenie to znajduje swoje odzwierciedlenie w podejmującej problematykę rozwoju społecznego teorii modernizacji, która opisywała mechanizmy przejścia społeczeństw ze stadiów niższych do najwyższego, zwanego społeczeństwem nowoczesnym. Postrzeganie rozwoju w kategoriach modernizacyjnych charakteryzowało cały XX i XXI wiek, chociaż jego korzenie sięgają dużo głębiej. Wielu autorów podnosi, że taka koncepcja rozwoju opiera się na siedemnastowiecznej idei „postępu” jako swoistego „ruchu” i dlatego już nie jest – a może nigdy nie była – aktualna². Jej zwolennicy wskazywali bowiem na konieczność planowego reformowania społeczeństwa, a za wzór przyjmowali społeczeństwa zachodnie. Stąd przekonanie, że rozwój państwa musi oznaczać jego modernizację poprzez przejęcie zachodnich wzorców politycznych, ekonomicznych, kulturowych i społecznych³.

Nic więc dziwnego, że badacze często odwołują się do zależności pomiędzy rozwojem a kulturą, której wpływ na wszystkie sfery życia społecznego,

¹ M. Szymczak, *Słownik języka polskiego PWN*, PWN, Warszawa 1989, t. III, s. 131.

² R. Vorbich, *Wstęp. Rozwój a kultura. Zarys dyskursu*, w: R. Vorbich (red.), *Rozwój a kultura. Perspektywy poznawcze i praktyczne*, PTL, Wrocław 2012, s. 8.

³ P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, Znak, Kraków 2005, s. 132.

w tym gospodarce, nie jest obecnie podawany w wątpliwość. W czasach kolonialnych wartościowanie kultur państw „cywilizowanych” i „barbarzyńskich” usprawiedliwiało narzucanie tym drugim idei postępu, jednak współcześnie różnorodność kulturowa może stanowić oręż zwolenników poglądu zgoła przeciwnego. Rozwój uznaje się więc za wynalazek świata zachodniego, koncepcję obcą wielu państwom, czym podważa się uniwersalizm powszechnie panującego dyskursu rozwojowego.

Regionem, który w sferze ideologicznej wyjątkowo silnie opierał się strategiom modernizacji, jest Ameryka Łacińska. To stąd wywodziło się wielu wybitnych ekonomistów, próbujących wystąpić przeciwko zastanym poglądom dotyczącym rozwoju gospodarczego państw. Ekonomiści skupieni wokół Komisji Gospodarczej ds. Ameryki Łacińskiej (Comisión Económica Para América Latina, CEPAL) opracowali strategię substytucji importu poprzez industrializację i dali początek szkole zależności. Z tego regionu pochodzą również główni teoretycy postrozwoju – Gustavo Esteva i Arturo Escobar. W Ameryce Łacińskiej właściwie wykształciła się tradycja sprzeciwu wobec obowiązujących kanonów polityczno-gospodarczych. Jednak głosy uznanych w świecie nauki badaczy to tylko jedna strona medalu – alternatywy dla rozwoju powstają nie tylko w środowiskach intelektualistów, lecz także w odrębnych kulturowo od dominującej elity społecznościach lokalnych.

Najbardziej zaawansowanym projektem tego typu, niedającym się zaklasyfikować do żadnego nurtu, szkoły czy nawet tendencji, jest obecnie koncepcja *buen vivir*, czyli „dobrego życia”. *Buen vivir* to idea, której źródła sięgają jeszcze czasów prekolumbijskich, przez co jest ona głęboko zakorzeniona w mentalności ludów tubylczych, zamieszkujących przede wszystkim region andyjski. Ponieważ jest ona starsza niż jakiegokolwiek współczesne teorie rozwoju, funkcjonuje niejako poza dyskursem rozwojowym. Koncepcja ta zrobiła też szybką karierę polityczną. Przedstawia ona holistyczną wizję świata (czasu i przestrzeni), w której nadrzędnym celem każdego człowieka powinno być poszukiwanie takich warunków materialnych i duchowych, które umożliwią osiągnięcie „dobrego życia” (hiszp. *buen vivir*, kecz. *sumak káusai* albo *sumak kawsay*), określanego czasami jako „życie w harmonii”. Jest ono celem, którego nigdy nie można w pełni osiągnąć, a do którego można tylko dążyć; nieustającym projektem, wymagającym pracy nad samym sobą i nad swoim życiem⁴. W kosmogonii andyjskiej nacisk położony jest nie na przyszłość, lecz przeszłość. Niezwykle ważne jest też myślenie kolektywne. To, co w *buen vivir* wydaje się szczególnie atrakcyjne dla myślicieli z innych kręgów kulturowych, to stosunek do środowiska. Człowiek żyje w świecie, który był, jest i będzie –

⁴ C. Viteri Gualinga, *Ecuador: Concepto de desarrollo según la cosmovisión indígena*, Servicios en Comunicación Intercultural Servindi, <http://servindi.org/actualidad/1015> (dostęp: 15.11.2013).

niszczenie go jest niejako krzywdzeniem samego siebie. Stąd wniosek, że „dobre życie” to przede wszystkim życie w zgodzie z innymi oraz z naturą⁵.

W obliczu nasilającej się w drugiej połowie XX wieku krytyki modernistycznego podejścia do rozwoju i wzrostu popularności koncepcji określanych jako alternatywne, niektóre państwa podniosły *buen vivir* do rangi ogólnopństwowej strategii rozwojowej. Została ona ujęta nie tylko w planach definiujących kierunki polityki rozwoju na najbliższych kilka lat, lecz także w konstytucjach dwóch krajów: Boliwii i Ekwadoru. W każdym z nich w ciągu ostatniej dekady do władzy doszli przywódcy budujący swój wizerunek na hasłach sprawiedliwości społecznej i inkluzji wszystkich grup. Obietnice te trafiły na szczególnie podatny grunt w przypadku ludności tubylczej, od czasów kolonialnych funkcjonującej na marginesie życia politycznego, ekonomicznego i społecznego. Oficjalnie więc państwa te popierają jej dążenia do zachowania kulturowej odrębności, do czego należy zaliczyć także prowadzenie tradycyjnego stylu życia. Rzeczywistość jest jednak daleka od politycznych deklaracji. Boliwia i Ekwador to państwa, które utrzymują się przede wszystkim z eksportu surowców, głównie ropy naftowej i gazu ziemnego. Stanowi to ich podstawowe źródło dochodów, dzięki którym mogą inwestować zarówno w przemysł, jak i programy socjalne, umożliwiające podniesienie poziomu życia oraz modernizację („unowocześnienie”) ich społeczeństw. Nie można jednak intensywnie rozwijać przemysłu wydobywczego i jednocześnie funkcjonować w zgodzie z *buen vivir*, które podkreśla znaczenie rozsądnego, a nawet powściągliwego korzystania z zasobów środowiska naturalnego, zaś w centrum swojego zainteresowania stawia harmonijne relacje człowieka z otaczającą go przyrodą.

Politycy stają w związku z tym w obliczu poważnego dylematu: którą drogę wybrać? Postępu i modernizacji czy „dobrego życia”? Kontrowersje związane z zagadnieniem *buen vivir* jako alternatywy dla modernizacyjnych koncepcji rozwoju są szczególnie dobrze widoczne na przykładzie Ekwadoru, państwa, które jako pierwsze wprowadziło „dobre życie” do swojej konstytucji, a którego polityka gospodarcza stoi w wyraźnej sprzeczności z promowanymi przez tę koncepcję ideami. Dalsza analiza problemów rozwojowych Ekwadoru wymaga jednak umieszczenia ich w odpowiednim kontekście teoretycznym i historycznym.

(Post)współczesne wizje rozwoju

Wobec tak postawionego problemu nasuwa się pytanie nie tyle o to, czym rozwój jest, ile jak może być postrzegany. Początki dyskursu rozwojowego sięgają jeszcze epoki Oświecenia. To wówczas, gdy rozpoczęto wielki projekt budowania racjonalistycznego modelu świata, pojawiła się kategoria postępu.

⁵ M. Szkwarek, *O co chodzi w Buen Vivir?*, „Ameryka Łacińska” 2012, nr 2, s. 92.

Szczególnie istotne w jej formułowaniu były doświadczenia okresu kolonialnego. Kolonializm niósł ze sobą nie tylko dosłownie rozumianą ekspansję, lecz także ustanowienie pełnej kontroli politycznej i gospodarczej nad podbitymi obszarami. Ich eksploatacja wytworzyła sieć asymetrycznych powiązań gospodarczych i społeczno-kulturowych, w konsekwencji których powstał globalny układ zależności między tak zwanym centrum (państwami europejskimi, metropoliami) a peryferiami (terytoriami pozaeuropejskimi, koloniami). W zakresie tej zależności, jak wskazuje Ryszard Vorbich, wchodzi nie tylko uzależnienie czysto polityczne i gospodarcze, lecz także symboliczne, co oznacza, że definiowanie tego, co postępowe, nowoczesne i rozwinięte, ma miejsce także w ramach ustanowionych przez te nierównorzędne relacje⁶.

Na tym właśnie polega kluczowe znaczenie tak zwanego dyskursu kolonialnego w studiach nad rozwojem. Dyskurs ten można określić jako pewien ujednoczony sposób postrzegania pozaeuropejskiej rzeczywistości, który obejmował bardzo różne sfery aktywności ludzkiej, a którego celem była legitymizacja władzy kolonialnej jako historycznej i etycznej konieczności. To ostatnie wynikało z paternalistycznego stosunku kolonizatorów do skolonizowanych, których należało nie tylko nawrócić na właściwą wiarę, lecz także ucywilizować poprzez edukację i przekazanie im (w odpowiednim czasie) zdobyczy europejskiego prawa, gospodarki czy technologii. Towarzyszyło temu ugruntowanie się przeświadczenia o naturalnej wyższości cywilizacji europejskiej, powołanej do sprawowania zwierzchności nad terytoriami pozaeuropejskimi. Ówczesne badania nad rozwojem były więc już na poziomie samych założeń przesiąknięte poczuciem wyższości Europejczyków nad resztą świata. Do jego uzasadnienia zaprzęgano kulturę, wskazując, że różnice kulturowe predestynują jedno państwo do osiągnięcia gospodarczego sukcesu, inne zaś skazują na porażkę. „Cywilizację” przeciwstawiano „barbarzyństwu”, w dychotomii tej widząc źródło wszelkich nierówności. Kultura w tym kontekście to nie tylko intencjonalne wytwory kulturowe, lecz także całościowy sposób życia, normy i wartości zbiorowe, wzory myślenia, rozumienia świata, wierzenia i działania⁷.

W XIX wieku angielski filozof i socjolog Herbert Spencer sformułował teorię ewolucji społecznej, która miała być częścią ewolucji naturalnej. Jego zdaniem społeczeństwo należało traktować jak organizm, który nieustannie wzrasta i zmienia się, przechodząc od form prostych do bardziej złożonych. Ludy „prymitywne” uznawał więc za znajdujące się we wcześniejszym stadium rozwoju społecznego. To dało początek teoriom rozwoju ujmowanego jako zmiana kulturowa, która stała się przedmiotem zainteresowania rodzącej się antropologii kulturowej, w szczególności jednego z jej kierunków – ewolucjonizmu.

⁶ R. Vorbich, *Wstęp. Rozwój a kultura...*

⁷ W.J. Burszta, *Świat jako więzienie kultury. Pomyślenia*, PIW, Warszawa 2008, s. 7.

Ewolucjoniści byli przekonani, że postęp, tak jak każda zmiana o charakterze ewolucyjnym, musi mieć charakter stopniowy i kumulatywny. Postęp społeczny, czyli lepsze przystosowanie się do danych warunków gospodarczych i obowiązujących w danej kulturze norm etycznych, miał mieć ponadto charakter liniowy, a jego przebieg byłby taki sam w każdym społeczeństwie⁸. Podejście to jest istotne, gdyż położyło fundamenty pod to, co nazywamy współczesnym dyskursem rozwojowym. W dyskursie tym, silnie związanym ze sferą polityczną od polityki pomocy rozwojowej zaczynając i na międzynarodowej współpracy na rzecz rozwoju kończąc, rozwój definiowany jest jako pewien projekt zmian o charakterze oficjalnym i instytucjonalnym, wdrażany zwykle przez państwo. Jego podstawą jest oświeceniowe przekonanie o uniwersalizmie i racjonalizmie zachodzących na świecie zmian. I chociaż sposób pojmowania rozwoju może ulegać zmianom, to nie podaje się w wątpliwość samego faktu jego istnienia. Dlatego, chociaż z czasem doszło do porzucenia *stricte* ekonomicznych kategorii analizy zjawiska rozwoju na rzecz wskaźników uwzględniających jego wymiar społeczny, wciąż mamy do czynienia z tą samą logiką zmiany i postępu⁹.

Utrzymane w tym duchu studia nad rozwojem kontynuowano od połowy lat czterdziestych XX wieku jako odrębną dziedzinę badawczą nauk ekonomicznych, zwaną ekonomią rozwoju. Wzrost zainteresowania problematyką rozwojową związany był ze zniszczeniami wojennymi, których konsekwencje odczuwano również poza Europą, procesem dekolonizacji, a wraz z nim wejściem na arenę międzynarodową wielu nowych państw, których rozwój gospodarczy zgodnie z ówczesnymi kategoriami był bardzo opóźniony, a także zimną wojną, której przejawem była między innymi rywalizacja wielkich mocarstw¹⁰. Ekonomia rozwoju upowszechniła się w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, ale już w osiemdziesiątych zaczęły się pojawiać pierwsze głosy sprzeciwu wobec prezentowanego przez nią obrazu świata. Szczególnie radykalne stanowisko w tej materii prezentowali badacze tak zwanej szkoły poststrukturalnej albo postrozwojowej¹¹, którzy kwestionowali konwencjonalne rozumienie rozwoju. Wskazywali oni, w jaki sposób rozwój stał się narzędziem dokonywania arbitralnych podziałów świata na rozwinięty i nierozwinięty („pierwszy” i „Trzeci”). W tej formie rozwój miał być nośnikiem idei

⁸ R. Vorbich, *Wstęp. Rozwój a kultura...*, s. 10–11.

⁹ B. Lisocka-Jaegermann, *Kultura w rozwoju lokalnym. Dziedzictwo kulturowe w strategiach społeczno-gospodarczych latynoamerykańskich społeczności wiejskich*, WGiSR UW, Warszawa 2011, s. 20–21.

¹⁰ J. Witkowski, *Ewolucja koncepcji rozwoju od końca II wojny światowej do 2000*, „Dialogi o Rozwoju” 2008, nr 2, s. 6.

¹¹ Po raz pierwszy określenie postrozwoj (post-development) zostało oficjalnie użyte w 1991 roku. Za: M. Rahnama, V. Bawtree (red.), *The Post-Development Reader*, Zed Books, London 1997.

Zachodu, którego celem nie było zrównanie poziomu życia na całym świecie, lecz utrzymanie biednych w permanentnej zależności od bogatych. Poststrukturaliści podawali również w wątpliwość Weberowską wizję modernizacji, która wymagała pod wieloma względami ślepego zaufania do potęgi rozumu i niezmiennych praw postępu¹².

Badacze nurtu postrozwojowego podjęli się nie tylko krytyki obowiązującego rozumienia rozwoju, lecz także dekonstrukcji innych pojęć, takich jak równość, bieda, postęp, nauka czy państwo¹³. Podobne zadanie stawiają sobie badacze z dziedziny zwanej antropologią rozwoju, którzy zajmują się problemem rozwoju z perspektywy krytycznej. Chociaż wszystkim tym badaczom zarzuca się nadmierny idealizm czy wręcz „romantyzm” w postrzeganiu rzeczywistości, jak pisze Bogumiła Lisocka-Jaegermann¹⁴, a także nadmierne skupienie się na dyskursywnych aspektach studiów nad rozwojem, ich poglądy zyskały wielu zwolenników. „Na podstawie krytycznej rewizji teorii i praktyki – piszą polscy badacze – antropolodzy rozwoju dochodzą do wniosku, że koncepcja rozwoju nie tylko określa pewien fenomen ekonomiczny i społeczny, obdarzony pewną wartością kulturową, ale także stanowi pewnego rodzaju perspektywę interpretacyjną, poprzez którą reprezentanci kultury o korzeniach europejskich postrzegają biedniejsze regiony świata”¹⁵.

Podjęcie kulturowe (*cultural approach*) ma jednak również wady. Saral Sarkar przestrzega, że ma ono tendencję do demonizowania rozwoju z niewłaściwych powodów. Jego zdaniem nieracjonalne jest odrzucanie zachodnich koncepcji rozwojowych tylko dlatego, że są zachodnie. Dlaczego coś, co jest dostatecznie dobre dla jednych, ma być złe dla drugich? Taki pogląd zakłada z jednej strony stosowanie podwójnych standardów, z drugiej zaś opiera się na wyidealizowanym obrazie tych, których przed tym rozwojem chce się bronić. Dotyczy to zwykle ludów tubylczych, których „starożytną” mądrość, głównie w zakresie stosunku do środowiska naturalnego, albo się przecenia, albo ocenia bardzo wybiórczo. Sarkar jednak też bywa wybiórczy – nie podejmuje na przykład problemu działających współcześnie ruchów tubylczych i formuło-

¹² W swojej teorii modernizacji i tradycji Max Weber zakładał, że nowoczesna, zbiurokratyzowana administracja zastąpi wszelkie tradycyjne instytucje i formy organizacji społecznej – tego, jego zdaniem, wymagał imperatyw ludzkiej racjonalności. Zmiany, które zaszły w ciągu ostatnich kilkuset lat w państwach zachodnich, są nieuchronne również we wszystkich innych częściach świata. Za: D. Nabudere, *Beyond modernization and development, or why the poor reject development*, „Geografiska Annaler: Series B, Human Geography” 1997, t. 79, nr 4, s. 205.

¹³ Zob. W. Sachs (red.), *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge As Power*, Zed Books, London 1992.

¹⁴ B. Lisocka-Jaegermann, *Kultura w rozwoju lokalnym...*, s. 29–30.

¹⁵ A. Hummel, M. Owczarewska, T. Wierusz Walknowski, *Antropologia rozwoju – pomiędzy praktyką a teorią. Czy mamy tę subdyscyplinę w Polsce?*, „Dialogi o Rozwoju” 2008, nr 2, s. 46.

wanych przez nie (często z natury antyrozwojowych albo przynajmniej antymodernizacyjnych) postulatów. Kiedy Sarkar pyta: „Czego chcą ludzie?”, odpowiada, że tych samych wygód i dóbr, którymi cieszą się ludzie z tak zwanych krajów rozwiniętych. „Większość ludzi Południa chce dogonić Północ w sferze ekonomii, nauki, technologii czy edukacji” pisze, jakkolwiek reflektuje się, że poza tym chcą oni oczywiście zachować też swoje własne zwyczaje i tradycje. Ale jeśli dokonują pewnych ustępstw na rzecz kultury zachodniej, robią to dobrowolnie – w końcu nikt nie broni im kultywowania dawnych obyczajów¹⁶. Obowiązująca koncepcja rozwoju powinna być więc odrzucona nie dlatego, że jest „zachodnia”, „obca” i „narzucona”, ale dlatego, że zdaniem Sarkara się nie sprawdza.

Analiza ta wydaje się jednak bardzo powierzchowna. Trudno mówić o całkowicie dobrowolnym odchodzeniu od rodzimej kultury, jeśli od wpisania się w kulturę dominującą zależy często byt jednostki, jej rodziny, a nawet całej społeczności. Sarkar zbywa problemy wynikające z hegemonicznej dominacji zachodniej wizji świata. Poststrukturaliści tymczasem przywiązują do nich może nawet zbyt dużą wagę. Oni również zadawali sobie pytanie: „Czego chcą ludzie?”. Gustavo Esteva odpowiada, że autonomii rozumianej jako wolność zabezpieczenia swojej godności poprzez ochronę kultury, historii i środowiska naturalnego. Jedną z kluczowych myśli teorii postrozwoju, którą wyraził Arturo Escobar w pracy *Encountering Development*, było to, że ludzkość staje obecnie wobec konieczności poszukiwania nie tyle rozwoju alternatywnego, ile alternatywy dla rozwoju jako takiego¹⁷. Zarówno Esteva, jak i Escobar dużą wagę przywiązywali do ruchów oddolnych (*grassroot movements*) i szeroko pojętego myślenia lokalnego. Esteva dowodzi, że istnieje wiele wynikających z różnych doświadczeń wiedzy lokalnej idei, których nie można zanegować w myśl narzucenia całemu światu jednej, uniwersalnej wizji rzeczywistości. Escobar w wiedzy lokalnej widzi szansę na znalezienie wspomnianej już „alternatywy dla rozwoju”. Jego zdaniem nieuchronna klęska klasycznego modelu rozwoju zmusi reprezentantów ruchów społecznych do przedstawienia innej koncepcji gospodarki, opartej na solidarności i wzajemności, które zastąpią indywidualizm i wolny rynek. Escobar uważał, że będzie to konstrukcja

¹⁶ Sarkar wymienia szereg przypadków (na przykład Majów w Ameryce Środkowej, a także starożytnych Egipcjan, Chińczyków, Indusów i mieszkańców Mezopotamii), w których działalność ludów tubylczych doprowadziła do degradacji środowiska naturalnego. Uważa on, iż nie ma żadnych dowodów na to, że gdyby dysponowały one taką samą technologią jak współcześni ludzie oraz gdyby ich populacja była równie liczna, nie popełnialiby dokładnie tych samych błędów. Zob. S. Sarkar, *Development critique in culture trap*, „Economic and Political Weekly” 1995, t. 30, nr 29, s. 1848.

¹⁷ M.F. Gawrycki, *Koncepcja (post)rozwoju w ujęciu pozaeuropejskim. Casus Ameryki Łacińskiej*, w: M.F. Gawrycki, J. Zajączkowski, A. Bógdał-Brzezińska (red.), *Re-Wizje i re-Orientacje. Myśl pozaeuropejska w nauce o stosunkach międzynarodowych*, WN PWN, Warszawa 2012, s. 197.

hybrydowa, łącząca w sobie elementy tradycji i nowoczesności, bowiem pełen powrót do przedkolonialnego sposobu życia i całkowite odrzucenie nowoczesności nie są obecnie możliwe¹⁸.

***Buen vivir* jako tubylcza alternatywa dla rozwoju**

Na gruncie Ameryki Łacińskiej takie alternatywne podejście do kwestii rozwoju jest szczególnie istotne. Nastawieni krytycznie do modernistycznej koncepcji rozwoju intelektualności latynoamerykańscy stali się bardziej otwarci na jego inne niż „nowoczesne” wizje. Zwłaszcza że w tym regionie „nowoczesność” reprezentowana jest przez białą (a w mniejszym stopniu metyską) elitę polityczno-gospodarczą Kreoli, potomków kolonizatorów i imigrantów, którzy urodzili się już w Ameryce Łacińskiej, od samego początku cechowała pewna odrębność kulturowa, zwłaszcza że stali wyżej w społecznej hierarchii niż Metysi czy ludy tubylcze. To powodowało, że Kreole zawsze czuli się bardziej związani z cywilizacją odległej metropolii niż na wpół „dzikimi” koloniami. Z drugiej strony, Kreole nie byli postrzegani jako równi urodzonym w Hiszpanii *gachupines*, co dodatkowo cementowało ich przekonanie, że stanowią wyjątkową grupę, łączącą w sobie najlepsze cechy obu światów. Wychowywani w kulturze europejskiej, dorastali jednak w specyficznych warunkach latynoamerykańskich, co w XIX wieku popchnęło ich do utworzenia ruchu niepodległościowego i wywalczenia sobie niezależności od metropolii.

Po uzyskaniu niepodległości kreolskie elity przystąpiły do realizacji szeroko zakrojonych projektów państwowotwórczych, w które zgodnie z oficjalną retoryką włączone były wszystkie grupy społeczne. Rzeczywistość była jednak daleka od politycznych deklaracji – zgodnie z promowaną przez oświeceniowych filozofów wizją państwa i narodu Kreole uważali wieloetniczność Ameryki Łacińskiej za jej największą słabość. Dlatego ich celem było doprowadzenie do powstania jednej, wspólnej dla wszystkich mieszkańców danego państwa tożsamości narodowej, zbudowanej nie na rodzimych, ale zachodnich wartościach¹⁹.

Jednak od końca XIX wieku państwa latynoamerykańskie zaczęły zatracać swój *stricte* kreolski charakter. W procesach narodowotwórczych coraz istotniejszą rolę odgrywała klasa średnia, w tym Metysi. Dalsza ewolucja społeczeństw Ameryki Łacińskiej, będąca przede wszystkim pokłosiem procesów metysażu (*metizaje*), czyli tak zwanego mieszania się ras, była nieunikniona²⁰.

¹⁸ Tamże, s. 198–199.

¹⁹ Zob. A. Oberda, *Ameryka kreolska i metyska*, w: M. Gawrycki (red.), *Dzieje kultury latynoamerykańskiej*, WN PWN, Warszawa 2009, s. 156.

²⁰ Za: tamże.

Ale chociaż metysaż stopniowo zmieniał (i nadal zmienia) oblicze populacji Ameryki Łacińskiej, w wielu państwach Kreole dotąd zajmują uprzywilejowaną pozycję. Współcześnie nierzadko tworzą latynoamerykańskie elity jako obywatele najlepiej wykształceni, najbogatsi i aktywnie uczestniczący w życiu politycznym swoich państw. W Boliwii, Peru, Ekwadorze czy też Gwatemali stanowią co prawda zdecydowaną mniejszość, ale nie zmienia to faktu, że są grupami reprezentującymi znaczący kapitał polityczny i ekonomiczny, przez co mogą wpływać na rozwój całego kraju.

W ten sposób od XIX wieku kreolskie elity tworzyły politykę ówczesnych państw Ameryki Łacińskiej i jednocześnie określały, co należy rozumieć pod poszczególnymi jej pojęciami. Ponieważ grupę tę od początku cechował swoisty „kompleks Zachodu”, dążyła ona przede wszystkim do upodobnienia się do jego mieszkańców. Było to widoczne szczególnie w przypadku koncepcji rozwoju. Kreole nie wypracowali żadnych oryginalnych strategii rozwoju, próbując jedynie przenosić na grunt latynoamerykański te, które powstały w Europie i Stanach Zjednoczonych. Pokłosiem próby zaimplementowania zachodnich idei w rodzimych warunkach były takie zakończone fiaskiem pomysły, jak substytucja importu przez industrializację (*import substitution industrialization, ISI*).

Latynoamerykańskie ludy tubylcze nie replikują jednak zachodnich koncepcji rozwoju, tak jak robią to współczesne im kreolskie elity, przede wszystkim dlatego, że w ogóle nie znają takiego pojęcia. W tubylczej kosmogonii nie istnieje takie rozumienie zmiany, które zakładałoby zmianę jakościową, uwzględniającą istnienie jakiegoś stanu wcześniejszego i późniejszego. Nie ma dychotomicznego rozróżnienia rozwoju i niedorozwoju, które jest kluczowym elementem zachodniej myśli ekonomicznej. W tradycji tubylczej nie pojawiały się nawet pojęcia biedy i bogactwa rozumiane w kategorii akumulacji dóbr materialnych. Nie oznacza to, że społeczności te w ogóle nie zakładały możliwości pogorszenia się poziomu życia poszczególnych osób. Na przykład w języku ludu Kiczua, zamieszkującego obecnie ekwadorską prowincję Pastaza, można wskazać dwa określenia zbliżone do zachodniego rozumienia biedy. Pierwsze to *mútsui*, które odnosi się do biedy przypadkowej. Nie jest stanem przejawiającym się w sferze materialnej, nie polega na braku dostępu do pewnych dóbr czy usług – oznacza tymczasowy niedobór produktów rolnych, bez względu na jego przyczynę. Drugie, *huaccha*, to bieda związana z brakiem rodziny. W tym przypadku dana osoba nie musi cierpieć niedostatku, jest jednak skazana na pomoc swojej społeczności²¹.

Z tych względów za niewłaściwie, a czasami za wręcz niebezpieczne, uważa się wszelkie próby zaszczepienia społecznościom tubylczym w Ameryce

²¹ R. Sevilla Paños, T. Valiente-Catter, *Pueblos indígenas y desarrollo en América Latina – Hacia la construcción de un futuro propio*, Weingarten (Oberschwaben) 2004, s. 5.

Łacińskiej zachodniego rozumienia rozwoju. Koncept ten jest z natury swojej sprzeczny z *buen vivir*, będącym w opozycji do wartości współczesnego kapitalizmu. *Buen vivir* nierzadko poddawane jest krytyce jako „reakcyjne”, utrudniające „ucywilizowanie” ludności. Zaprzeczając konieczności bogacenia się i gromadzenia dóbr materialnych, „dobre życie” objawia się jako koncepcja antykapitalistyczna i antyzachodnia – w swojej pierwotnej formie nie powinna być jednak postrzegana w ten sposób, jest bowiem starsza niż współczesne pojęcia zarówno kapitalizmu, jak i Zachodu. *Buen vivir* jest przedkapitalistyczne i przedzachodnie, jest w pełni oryginalną i samodzielną ideą nie anty-, lecz przedrozwojową. W tej formie bez wątplenia stanowi pełnoprawną alternatywę dla współczesnego, modernistycznego rozumienia rozwoju. Stąd wniosek, że na współczesne procesy transformacji społeczno-ekonomicznej i politycznej w Ameryce Łacińskiej oddziałują dwie tendencje: alternatywne strategie modernizacji, które wyrastają z antyneoliberalnych modeli rozwoju, oraz dekolonizacja oparta na tubylczej wiedzy i kultywowaniu miejscowych tradycji²².

Współczesne rozumienie *buen vivir* odeszło jednak od swojego pierwotnego znaczenia. Przede wszystkim zostało przekute w strategię rozwoju lokalnego i państwowego. Tym samym *buen vivir* zaczęto traktować jako instrument walki politycznej. Należy jednak postawić sobie pytanie, jak duży jest zasięg strategii *buen vivir* – czy jest to rzeczywiście strategia ogólnokrajowa (a może nawet ogólnoregionalna), stanowiąca alternatywę dla dominującej we współczesnym świecie polityki rozwojowej, czy pomimo szumnych deklaracji przejawia się tylko na poziomie lokalnym, czy może stanowi jedynie polityczne hasło i w istocie nie jest wprowadzana w życie.

Wpływ *buen vivir* na ekwadorskie strategie rozwojowe

Na fali krytyki dominującego podejścia do problemów rozwoju, nierówności i biedy w 2000 roku niemiecka agencja rozwojowa GTZ zorganizowała serię spotkań dotyczących kulturowych aspektów walki z biedą, które nazwano „Narodowym Dialogiem 2000” („Diálogo Nacional 2000”). Wśród licznych paneli dyskusyjnych pojawił się również jeden zatytułowany „Dobre życie” (*suma qamaña*), którego współorganizatorem była boliwijska Federacja Stowarzyszeń Lokalnych (Federación de Asociaciones Municipales). To wydarzenie dało początek licznym publikacjom na temat tubylczej wizji „dobrego życia”²³. W ciągu następujących dwóch lat GTZ podjęło się prezentacji tego

²² A. Escobar, *Latin America at a crossroads: Alternative modernizations, post-liberalism, or post-development?*, „Cultural Studies” 2010, t. 24, nr 1.

²³ A. Uzeda Vasquez, *Suma Qamaña, visiones indígenas y desarrollo*, cyt. za: P. Altmann, *Good life as a social movement proposal for natural resource use: The indigenous movement in Ecuador*, „Consilience: The Journal of Sustainable Development” 2013, t. 10, nr 1, s. 63.

konceptu na kolejnych spotkaniach, które miały miejsce w różnych częściach Ameryki Łacińskiej. Na tym etapie *buen vivir* postrzegano jednak głównie w kategoriach opozycji wobec zachodniej wizji życia i człowieka. Podkreślano, że pod hasłem „dobrego życia” rozumie się przede wszystkim jego jakość (*quality of life*). Ponadto antropolodzy wskazywali, że współczesne interpretacje tej koncepcji nie oddają w pełni jej oryginalnego znaczenia. Ajmarskie *quamaña* nie jest bowiem przymiotnikiem, który można by przetłumaczyć jako coś dobrego – jego oryginalny sens jest wręcz od tego daleki, bo słowo to oznacza „zostawanie w domu”. Trudno w związku z tym stwierdzić, że *suma quamaña* opisuje jakikolwiek ideał życia²⁴. Niemniej już w tej spopularyzowanej formie ajmarskie wartości zostały wcielone do keczuańskiego *sumak káusai*. Tłumaczenie tego wyrażenia było o wiele bliższe współczesnemu rozumieniu „dobrego życia”. Eduardo Gudynas zwraca uwagę, że takie podejście do ludzkiej egzystencji nie jest charakterystyczne tylko i wyłącznie dla regionu andyjskiego – można je odnaleźć u innych latynoamerykańskich ludów, co sprawia, że bez względu na to, jak je nazwać, „dobre życie” okazuje się koncepcją o charakterze uniwersalnym dla całego regionu²⁵.

Jeszcze w 2002 roku, czyli u samego zarania politycznej kariery *buen vivir*, Carlos Viteri Gualinga, obecnie deputowany w Zgromadzeniu Narodowym Ekwadoru, opublikował artykuł, w którym nie tylko zebrał wszystkie najważniejsze elementy tubylczej wizji rozwoju, lecz zaproponował również ich bezpośrednią aplikację w Ekwadorze²⁶. Jako jeden z pierwszych pisał o holistycznej wizji celu ludzkiej egzystencji, na którą składa się wiedza, normy etyczne i duchowe określające właściwy sposób traktowania otaczającej człowieka przyrody, wartości współżycia międzyludzkiego i wyobrażenia dotyczące przyszłości. Szacunek do środowiska naturalnego wymaga, aby to człowiek dopasował się do natury, a nie odwrotnie. W praktyce realizacja postulatów *buen vivir* wymaga więc odbudowania przez ludy tubylcze ich lokalnych struktur, przy jednoczesnym zaadaptowaniu tych społeczności do współczesnych i przyszłych warunków polityczno-gospodarczych, ale przy pełnym poszanowaniu należnej im autonomii²⁷.

Przez następnych kilka lat sprawa *buen vivir* ucichła, ustępując miejsca innym, bardziej nagłym kwestiom. Powróciła jednak z pełną mocą wraz z dojściem do władzy nowego ugrupowania Alianza PAÍS (oficjalnie Movimiento Alianza PAIS – Patria Altiva i Soberana). Założona w 2006 roku partia do władzy doszła już w roku 2007, zdobywając znaczącą liczbę miejsc w ekwa-

²⁴ A. Spedding, ‘Suma qamaña ¿kamsañ muni? (¿Qué quiere decir ‘vivir bien?’), cyt. za: P. Altmann, *Good life as a social movement proposal...*

²⁵ E. Gudynas, *Buen Vivir: Germinando alternativas al desarrollo*, „América Latina en Movimiento” 2011, nr 462, s. 8.

²⁶ Zob. C. Viteri Gualinga, *Visión indígena del desarrollo...*

²⁷ Tamże, s. 5.

dorskim Zgromadzeniu Narodowym. Na czele nowo powstałego ugrupowania stanął obecny prezydent Ekwadoru Rafael Correa, który od samego początku kreował się na przedstawiciela nie tylko ekwadorskiej elity, lecz faktycznie wykluczonej z życia politycznego ludności tubylczej. W celu podkreślenia „proindiańskiego” stanowiska nowego rządu, w nowej, uchwalonej w 2008 roku konstytucji nie tylko odwołano się do *buen vivir*, lecz uczyniono zeń jedną z centralnych kategorii systemu społeczno-gospodarczego kraju. Wymienione jest już ono w preambule jako nowa forma współżycia społecznego, w zgodzie z naturą i w poszanowaniu różnorodności kulturowej kraju²⁸. Z zasady „dobrego życia” wyprowadza się między innymi prawo do zdrowia, edukacji, a także prawo do wolności od głodu i dostępu do pitnej wody. Nasuwa to co prawda na myśl funkcjonujące od dawna w powszechnym systemie praw człowieka prawa ekonomiczne, społeczne i kulturalne, jednak całościowa interpretacja ekwadorskiej ustawy zasadniczej prowadzi do wniosku, że *buen vivir* nie stanowi tylko lokalnej nazwy tak zwanych praw drugiej generacji. W rozdziale zatytułowanym „Prawa dobrego życia” określone są warunki, jakie państwo musi zapewnić swoim obywatelom w związku z realizacją zasad tej koncepcji. W części dotyczącej struktury rozwoju państwa (*regimen del desarrollo*) stwierdza się wyraźnie, że będzie ona oparta przede wszystkim na systemie wartości konstytuującym *sumak kawsay*²⁹.

Eduardo Gudynas i Alberto Acosta wskazują, że sam sposób ujęcia *buen vivir* w konstytucji Ekwadoru (w dwóch wspomnianych wyżej rozdziałach: „Prawa dobrego życia” i „Struktura rozwoju”) sugeruje, iż działania na rzecz urzeczywistnienia tej koncepcji muszą być prowadzone dwutorowo, skoro konstytucja tworzy z jednej strony „reżim *buen vivir*”, z drugiej – „reżim rozwoju”. W takiej sytuacji prawa wchodzące w zakres „dobrego życia” nie mogą być implementowane bezpośrednio, lecz najpierw muszą zostać przełożone na konkretną strategię rozwojową³⁰. Taka strategia została zaproponowana dotychczas w dwóch dokumentach przygotowanych przez Narodowy Sekretariat Planowania i Rozwoju (Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, SENPLADES). Pierwszy z nich obejmował lata 2009–2013, a drugi 2013–2017. Strategie te znane są pod nazwą „Narodowych Planów *Buen Vivir*”, ale ich uważna analiza prowadzi do interesujących wniosków. Należy bowiem zauważyć, że w rozumieniu obu planów rozwój (nawet ten poddany pewnej redefinicji) jest procesem inicjowanym i kontrolowanym przez państwo. Rozwój w tym kontekście to nic innego jak pewna strategia, dzięki której może dojść do konkretnych reform, których zadaniem jest umożliwienie państwu sprawowa-

²⁸ Preamble, Constitution of the Republic of Ecuador of 2008, <http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Ecuador/english08.html> (dostęp: 20.11.2013).

²⁹ Article 275, Constitution of the Republic of Ecuador of 2008.

³⁰ E. Gudynas, A. Acosta, *El Buen Vivir más allá del desarrollo*, „Qué Hacer” 2011, nr 181, s. 75.

nia pełnej kontroli nad zarządzaniem, planowaniem, regulacją i redystrybucją wszelkich dóbr. „Tym samym *buen vivir* jako forma rozwoju jest emanacją państwa” – pisze Catherine Walsh³¹. Dokumentom tym zarzuca się także nadmierną nieostrość stosowanych pojęć i faktyczną depolityzację *buen vivir*, co ma zdaniem niektórych sprowadzać „dobre życie” do bycia tylko kolejnym chwytliwym hasłem³².

W Ekwadorze *sumak kawsay* przejawia się więc na dwóch poziomach: po pierwsze, stanowi podstawę pewnej grupy praw, po drugie, implikuje konieczność wprowadzenia całego zestawu mechanizmów umożliwiających ich implementację. Jednak polityczne deklaracje nie zawsze są zgodne z rzeczywistością. Omawiane dokumenty nierzadko też okazują się wewnątrznie sprzeczne. W konstytucji Ekwadoru nie ma na przykład wątpliwości co do tego, kto ma prawo rozporządzać znajdującymi się na terytorium kraju surowcami naturalnymi. I tak, państwo w najważniejszym akcie prawnym przyznaje sobie bezwzględne prawo eksploatacji wszystkich złóż bez względu na to, gdzie się one znajdują³³, za wyjątkiem obszarów chronionych³⁴. Ludom tubylczym, których interesy i prawa mogłyby w ten sposób zostać naruszone, konstytucja nie przyznaje żadnych uprawnień. Z kolei szczegóły dotyczące implementacji obu „Narodowych Planów *Buen Vivir*” nie są jasne, chociaż przebija przez nie silne zorientowanie na rozwój w skali makro oraz prawa jednostki (związane z tak zwanym rozwojem ludzkim), które stoją w sprzeczności z kolektywnym charakterem większości zasad „dobrego życia”.

Ten rozdzwitek pomiędzy teorią a praktyką może wynikać z faktu, że rządowi eksperci nie przestali postrzegać rozwoju w konwencjonalny sposób. Finansowanie licznych programów socjalnych rządu Rafaela Correi opiera się na eksploatacji zasobów naturalnych Ekwadoru. Im więcej pieniędzy potrzeba na realizację tych programów, tym bardziej państwo uzależnia się od dochodów z eksportu surowców³⁵. Pomimo tego wskazuje się jednak, że sam fakt uwzględnienia *buen vivir* w konstytucji państwa, w którym przez dziesięciolecia dominowała biała elita przy wsparciu metyskiej większości, udowadnia, że silny ruch tubylczy może przebić się do głównego dyskursu i zainicjować proces reinterpretacji najważniejszych dla państwa pojęć³⁶.

³¹ C. Walsh, *Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de)colonial entanglements*, „Development” 2010, t. 53, nr 1, s. 20.

³² P. Altmann, *Good life as a social movement proposal...*, s. 66.

³³ Article 317, 408, Constitution of the Republic of Ecuador of 2008.

³⁴ Article 407, Constitution of the Republic of Ecuador of 2008.

³⁵ S.A. Radcliffe, *Development for a postneoliberal era? Sumak kawsay, living well and the limits to decolonisation in Ecuador*, „Geoforum” 2012, t. 43, nr 2, s. 245.

³⁶ C. Walsh, *Development as Buen Vivir...*, s. 18.

Podsumowanie

Buen vivir jest bez wątpienia niezwykle przykładowym, co Arturo Escobar nazwałby alternatywą dla rozwoju. Ponadto, w przeciwieństwie do pozostałych koncepcji teoretycznie nie pozostaje tylko w sferze teorii. Jednak fakt, że obecnie koncepcja ta wyrażona jest w konstytucji Ekwadoru, a także w licznych aktach prawnych i strategiach obejmujących cały region andyjski, nie zmienił politycznej rzeczywistości tego państwa. Chociaż w jego granicach aktywnie działają różne organizacje i ruchy tubylcze, walczące o należne im prawa i promujące alternatywne koncepcje rozwoju państwa, faktyczna dominacja kreolskiej mniejszości decyduje o tym, jak państwo będzie postrzegało rozwój. Przyczynia się to do powstawania rozdzwieku pomiędzy wizją prezentowaną przez rządzących a tą, której zwolennikami są ruchy tubylcze. *Buen vivir* nie jest więc ideą martwą – ale w obecnej sytuacji politycznej nie może być po prostu w pełni realizowane.

W Ekwadorze zachodnia wizja rozwoju nie jest więc wizją jedyną, chociaż (wbrew różnym politycznym deklaracjom i niespełnionym obietnicom) pozostaje dominującym podejściem. Przyczyn takiego stanu rzeczy należy szukać w relacjach pomiędzy politycznymi elitami Ekwadoru a jego zmarginalizowanymi ludami tubylczymi. Ponieważ rozwój jest kategorią kulturową, sposób jego rozumienia może się różnić w zależności od tego, w odniesieniu do kultury jakiej grupy o nim mówimy. Tak więc koncepcje rozwoju ekwadorskich elit i ludów tubylczych nie są ze sobą tożsame – są wręcz przeciwstawne. Niemniej, ponieważ dominujące elity są silnie zwesternizowane pod względem kulturowym i w związku z tym opowiadają się za rozwojem postrzeganym w kategoriach modernizacji i postępu, ta wizja rozwoju w największym stopniu kształtuje polityczno-gospodarczą praktykę współczesnego Ekwadoru.

Zamiast podsumowania

Zostańmy heretykami! Próba antropologizacji stosunków międzynarodowych

Wprowadzenie

Antropologii kulturowej przydarzyła się niezwykła rzecz, której pragnie chyba każda dyscyplina nauki: słowo „kultura” – centralne dla tej dyscypliny – rozpala wyobraźnię teoretyczną współczesnego pokolenia ludzi nauki już co najmniej od kilku dekad. Twórca pojęcia „wyobraźni socjologicznej” Charles Wright Mills nie mógł się spodziewać, że wkrótce nauki humanistyczne i społeczne zdominuje „wyobraźnia antropologiczna”¹. Doszło bowiem do pokojowej kolonizacji dyskursu humanistycznego kategoriami, koncepcjami i metodami antropologicznymi. Jak pisze Joanna Tokarska-Bakir, dzisiaj „[p]odejście antropologiczne [...] funkcjonuje jako nowa *lingua franca* humanistyki, typ wrażliwości i świadomości badawczej”². A jednak antropologowie nie do końca są uszczęśliwieni tym sukcesem. Nie tylko dlatego, że korzenie ich dyscypliny wyrosły na glebie imperiów kolonialnych i dziś wielu antropologów czuje się w obowiązku „odpokutować” niechlubne początki i wstawiać się, bronić, tłumaczyć „swoich Obcych”³, ich kulturę i prawo do jej zachowania. Powód jest zgoła inny. Antropolog – to brzmi dumnie, ale w świecie nauki, w którym wszyscy chcą przynajmniej „antropologizować”, moda na antropologię jawi się dla wielu jako zagrożenie dla „nowo-plemienia” antropologów akademickich⁴ bądź dla tożsamości samej dyscypliny. Otwartość na

¹ Zob. A. Mencwel, *Wstęp. Wyobraźnia antropologiczna*, w: A. Mencwel (red.), *Antropologia kultury, Zagadnienia i wybór tekstów*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2001.

² J. Tokarska-Bakir, *Repetitorium z człowieka*, w: A. Barnard, *Antropologia*, PiW, Warszawa 2006, s. 9.

³ Wszystkie podkreślenia w tekście tam, gdzie nie jest to zaznaczone inaczej – H.S.

⁴ Szerzej: M. Buchowski, *Fratrie i klany nowo-plemienia antropologów w Polsce*, w: A. Posern-Zieliński (red.), *Etnologia polska: między ludoznawstwem a antropologią*, Drawa, Poznań 1995.

różnicę, którą głosi antropologia, kończy się w terenie. Przeniesiona na grunt nauki maluje barwy ochronne i staje w gotowości do walki – nie o „teren”, ale o swoje własne poletko, dziedzinę, „terytorium” (niektórzy określają to zjawisko jako „szowinizm dyscyplinarny”⁵). Postulat deskryptywnego, a nie oceniającego postrzegania rzeczywistości, wyrażony przez Margaret Mead w stwierdzeniu: „antropolog musi patrzeć i słuchać bez uprzedzeń, notować ze zdumieniem i zaskoczeniem to, czego nie był w stanie przewidzieć”⁶, działa dość wybiórczo i z pewnością nie sprawdza się w debacie nad prawami do antropologizującego wypowiedzianymi przez przedstawicieli innych dyscyplin⁷. A przecież, jak zauważa Dorota Rancew-Sikora, „dla rozwoju nauki ważne jest [...] aby rozumieć szanse płynące z dialogu, zbliżania się, odróżniania i wylaniania nowych jakości w relacjach z innymi, które nie tylko określają środowiskową tożsamość badaczy, ale mogą też przynosić (umożliwiać) wzajemne teoretyczne i metodologiczne inspiracje. Brak świadomości, jaki charakter mają wzajemne związki, może hamować transfer wiedzy i osłabiać solidarność między dyscyplinami – zwłaszcza kiedy niejasne są intencje zapożyczenia autorów, koncepcji, metod, które mogą być odbierane jako »intelektualne kłusownictwo«”⁸.

W istocie rzeczy debata nad antropologizowaniem się humanistyki stawia na ostrzu noża pytania nie tylko o tożsamość samej antropologii, ale także o tożsamość poddawanych antropologizacji poszczególnych dyscyplin naukowych. Celem niniejszego artykułu jest przeanalizowanie kwestii antropologi-

Buchowski odwołuje się tu do słynnego *Czasu plemion* Michela Maffesolego, który o świecie akademickim pisze między innymi tak: „inteligencja, niesiona duchem czasu, nieświadomie funkcjonuje pod każdym względem jak plemię. Świat akademicki stanowi doskonały tego przykład o tyle, o ile jest całością złożoną z klanów, z których każdy skupia się wokół jakiegoś eponimicznego herosa. Klany te stosują do woli wyłączność, wykluczanie, pogardę lub stygmatyzację. Każdy, kto pachnie inaczej niż całe stado, jest niechybnie odrzucony”. M. Maffesoli, *Znaleźć słowa. Przedmowa do wydania trzeciego*, w: tenże, *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, tłum. M. Bucholc, WN PWN, Warszawa 2008, s. 11. Z kolei Barbara Fatyga pisze na kanwie metafory plemion o „naukowych dworach” i „naukowych mafiach” – zob. B. Fatyga, *Praktyki badawcze na skrzyżowaniu równoległych dyskursów. Wstępny przegląd zagadnień do analizy kulturalnych dyskursów o kulturze*, w: B. Fatyga (red.), *Praktyki badawcze*, ISNS UW, Warszawa 2013, s. 183–184. O „nowoplemienności” zob. także: Z. Bauman, *Nowoplemienność, czyli poszukiwanie przystani*, w: tenże, *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, WN PWN, Warszawa 1995, s. 279–287.

⁵ R. Kawczyński, *Antropologizowanie humanistyki jako element nowego paradygmatu kultury*, w: J. Kowalewski, W. Piasek (red.), *Antropologizowanie humanistyki. Zjawisko – proces – perspektywy*, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2009, s. 51, przyp. 3.

⁶ Por. E. Nowicka, *Świat człowieka – świat kultury*, WN PWN, Warszawa 2006, s. 18–19.

⁷ Dobrze przedstawia to tekst R. Kleśty-Nawrockiego, *Antropologowie o antropologizowaniu*, w: J. Kowalewski, W. Piasek (red.), *Antropologizowanie humanistyki...*, s. 25 i nast.

⁸ D. Rancew-Sikora, *Między faktem, wyobraźnią i refleksją. Parę uwag o wzajemnych relacjach socjologii i antropologii*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 2013, t. 9, nr 3, s. 102.

zacji stosunków międzynarodowych i związana z tą analizą próba udzielenia odpowiedzi na pytania o potencjalne kierunki zmian w uprawianiu nauki o stosunkach międzynarodowych na gruncie – głównie polskiego – jej dorobku. Zarysowane zostaną w sposób ogólny trendy w rozumieniu zagadnienia antropologizacji w kontekście postulowanej interdyscyplinarności oraz perspektywy postmodernistycznej (przede wszystkim zwrotu refleksyjnego i zwrotu literackiego), stanowiące wstęp do szerszej zakrojonych badań.

Zdaję sobie sprawę, iż pewne tezy tutaj postawione są ryzykowne ze względu na to, iż wszelkie generalizacje mogą brzmieć fałszywie i krzywdząco dla niektórych. Pewne akcenty mogły zostać źle rozłożone (ze względu na moje stosunkowo krótkie doświadczenie badawcze). Niektóre wątki czy problemy mogły zostać nie do końca właściwie, z perspektywy innych badaczy, przedstawione bądź wybrane. Zgłoszone tutaj uwagi nie mają jednak służyć nakreśleniu „czarnego” obrazu naszej – młodej przecież w porównaniu do innych⁹ – dyscypliny, cierpiącej w związku z tym na typowe choroby okresu dojrzewania¹⁰, ale mającej równocześnie przed sobą ogromny potencjał rozwoju. Ich celem jest próba wskazania na czułe miejsca polskich badań stosunków międzynarodowych oraz zwrócenie uwagi na fakt, że to właśnie w – starszej od nas i w związku z tym lepiej ugruntowanej¹¹ – antropologii kultury (choć nie tylko tam!) toczą się od lat żywe i pogłębione debaty wpływające na kształt współczesnych nauk humanistycznych i społecznych¹². To tam między

⁹ Józef Kukułka, współtwórca i wieloletni dyrektor Instytutu Stosunków Międzynarodowych UW (powstałego w 1976 roku), pisał o nauce o stosunkach międzynarodowych: „Należy ona do najmłodszych i najszerzych nauk humanistycznych”. J. Kukułka, *Wstęp do nauki o stosunkach międzynarodowych*, Oficyna Wydawnicza Aspra JR, Warszawa 2003, s. 39.

¹⁰ Te choroby wieku młodzieńczego, charakterystyczne dla badań stosunków międzynarodowych uprawianych na całym obszarze Europy Środkowej i Wschodniej analizują między innymi Knud Erik Jørgensen, Petr Drulák czy Stefano Guzzini w dyskusji przeprowadzonej w ramach Convention of the Central and East European Studies Association (CEEISA), która miała miejsce we wrześniu 2012 roku. Zapis dyskusji: *The international relations (IR) scholarship in Central and Eastern European countries: on its way to cross the regional boundaries*, „Przegląd Europejski” 2013, nr 1.

¹¹ Pierwsza katedra etnologii na dzisiejszym terenie Polski powstała w 1919 roku w Poznaniu, później powstały w Krakowie (1925 i 1926), w Wilnie (1927) i w Warszawie (1936). Za: M. Buchowski, *Etnologia polska: historie i powinowactwa*, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2012, s. 12. Historycznie najstarszą była utworzona w 1910 roku Katedra Etnologii Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie. Za: Z. Jasiewicz, *Część i całość: poznański ośrodek etnologiczny w etnologii polskiej*, w: A. Posern-Zieliński (red.), *Etnologia polska...*, s. 9.

¹² Por. J.M. Beier, *Priming for Ethnographic Fieldwork: A Selected Bibliography*, Centre for International and Security Studies, YCISS Occasional Paper Number 64, luty 2001. Zauważyć należy, iż antropologia kulturowa również nie jest wolna od wielu słabości metodologicznych, wewnętrznych wykluczeń, wzajemnego ignorowania się i braku wewnątrzrodzinkowej komunikacji, o których pisze chociażby Michał Buchowski (por. tenże, *Fratrie i klany...*). Czerpać powinniśmy jednak z niej to, co dobre, dyskutować zaś nad tym, jak redukować praktyki niszczące ożywną i twórczą debatę w obrębie naszej własnej dyscypliny.

innymi możemy szukać inspiracji do zmian w uprawianiu i myśleniu o SM, a nawet do „pożegnania się ze stosunkami międzynarodowymi” (tak jak antropologia żegnała się z kulturą, a nawet sama ze sobą!¹³), żeby wrócić do nich *ponownie i na nowo*. Tak działo się również w historii religii, które ugruntowywały się, formowały, zadawały pytania o własne dogmaty, a nawet je formułowały – dzięki ruchom heretyckim¹⁴. Taką „heretycką”, zmuszającą zatem do autorefleksji rolę, może odegrać dla stosunków międzynarodowych antropologia kultury, która choć obecna jest w nich na razie marginalnie, zajmuje jedno z czołowych miejsc we współczesnych naukach humanistycznych i społecznych. Podejmując zatem to ryzyko z nadzieją, iż cel, jakim jest szersza dyskusja nad kierunkami zmian w interdyscyplinarnym uprawianiu badań nad stosunkami międzynarodowymi w Polsce, chociaż w pewnym stopniu ulegnie przybliżeniu.

Czym jest antropologizacja nauki?

Temat antropologizacji różnych dziedzin humanistyki zaznaczył się wyraźniej¹⁵ w polskiej nauce kilka lat temu, za sprawą dwóch publikacji: *Antropologizowanie humanistyki. Zjawisko – proces – perspektywy*¹⁶ oraz *Zanikające granice. Antropologizacja nauki i jej dyskursów*¹⁷. Obie te prace potraktowały dogłębnie swój przewodni temat, przedstawiając procesy antropologizowania się prawa, politologii (Aleksander Posern-Zieliński), nauk o organizacji i zarządzaniu (Sławomir Magala), badań nad sztuką (Ewa Klekot, Marek Wołodźko), językoznawstwa (Karolina Bielenin-Lenczowska), lingwistyki (Andrzej P. Kowalski), literaturoznawstwa (Adam F. Kola), medycyny (Tomasz Rakowski), historii (Jacek Kowalewski, Wojciech Piasek), filozofii (Krzysztof Abriszewski) czy nawet „antropologizacji antropologii” (Sławomir Sikora, Tarczycjusz Buliński, Konrad Górny, Rafał Kleśta-Nawrocki). W żadnej z publikacji nie podjęto osobno tematu antropologizowania się socjologii, choć jest to najbliższa antropologii dyscyplina nauki¹⁸. W żadnej nie podjęto także

¹³ A. Pomieciński, S. Sikora, *Antropologia: ogród o rozwidlających się ścieżkach. Wprowadzenie*, w: A. Pomieciński, S. Sikora (red.), *Zanikające granice. Antropologizacja nauki i jej dyskursów*, Biblioteka Telgte, Poznań 2009, s. 10.

¹⁴ Zob. szerzej: L. Kołakowski, *Herezja*, Znak, Kraków 2010; D. Rops, *Kościół pierwszych wieków*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2013.

¹⁵ Gdyż nie są to pierwsze publikacje poruszające tę tematykę, ale pierwsze robiące to w sposób kompleksowy. Por. np. A. Posern-Zieliński (red.), *Etnologia polska...*

¹⁶ J. Kowalewski, W. Piasek (red.), *Antropologizowanie humanistyki...*

¹⁷ A. Pomieciński, S. Sikora (red.), *Zanikające granice...*

¹⁸ Być może dlatego, że temat ten był już poddawany analizom od lat (w publikacji *Zanikające granice...* porusza to fragmentarycznie tekst Zofii Sokolewicz, *Zanikający przedmiot badań? Etnografia/etnologia/antropologia globalizacji*, s. 43–58). Zob. na przykład szczegółowo związki socjologii i antropologii analizują E. Nowicka, *O zaletach antropologii: spojrzenie socjologa*

tematu antropologizacji stosunków międzynarodowych – chyba najbardziej odległej od antropologii dyscypliny nauk humanistycznych i społecznych. Również badacze stosunków międzynarodowych w Polsce nie analizowali jeszcze tego zagadnienia, a ostatnie publikacje odnoszące się do tego zjawiska w literaturze anglosaskiej można wymienić na palcach jednej ręki¹⁹.

w: A. Posern-Zieliński (red.), *Etnologia polska...*, s. 89–94; J. Mucha, *O antropologizacji socjologii w Polsce na przykładzie teorii zmiany społecznej*, w: A. Posern-Zieliński (red.), *Etnologia polska...*, s. 117–126; N. Kraško, *Socjologia i etnografia w Polsce – historia stosunków wzajemnych*, w: E. Tarkowska (red.), *Socjologia a antropologia. Stanowiska i kontrowersje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1992; K. Górny, *Socjologia i antropologia: wspólne obszary badawcze, ze szczególnym uwzględnieniem badań społeczności lokalnych*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2000, nr 1; P. Łuczeczko, *Socjologiczne badania nad kulturą a nauki etnologiczne. Historia romansów i rozstań oraz jej konsekwencje*, „Roczniki Historii Socjologii” 2011, t. 1, s. 57–86, czy D. Rancew-Sikora, *Między faktem, wyobraźnią i refleksją... Jak wskazuje Łuczeczko, związki socjologii i antropologii mają bardzo konkretny charakter, gdyż wielcy przedstawiciele polskiej humanistyki w osobach: Ludwika Krzywickiego, Floriana Znanickiego, Stefana Czarnowskiego, Jana Stanisława Bystronia (nota bene kierował Katedrą Socjologii i Etnologii na UJ od 1925 roku), Józefa Obrębskiego, Kazimierza Dobrowolskiego, Stanisława Ossowskiego reprezentowali w zasadzie obie te dyscypliny. Tenże, s. 58–59.*

¹⁹ Jeśli chodzi o ostatnią debatę na temat antropologizacji SM na świecie, zob. polemiczne wypowiedzi na łamach „Millenium”: W. Vradi, *The strange case of ethnography and international relations*, „Millennium – Journal of International Studies” 2008, t. 37, nr 2, s. 279–301, J.P. Rancatore, *It is strange: A reply to Vradi*, „Millennium – Journal of International Studies” 2010, t. 39, nr 1, s. 65–77, oraz także: W. Vradi, *Dr Strangelove, or how I learned to stop worrying about methodology and love writing*, s. 79–88, jak również dwustronicowe wypowiedzi na łamach „International Political Sociology”: P.T. Jackson, *Can ethnographic techniques tell us distinctive things about world politics?*, „International Political Sociology” 2008, t. 2, nr 1, s. 91–93, i także: M. Brigg, R. Bleiker, *Expanding ethnographic insights into global politics*, s. 89–90; nieco skromniej kwestię tę analizuje także P. Mandaville, *Reading the state from elsewhere: towards an anthropology of the postnational*, „Review of International Studies” 2002, t. 28, nr 1, s. 199–207. W większości wymienionych publikacji stosowany jest zresztą termin „etnografia/etnograficzny”, a nie „antropologia/antropologiczny”, choć zasadność tego historycznego podziału coraz częściej jest dyskutowana. Z punktu widzenia niniejszego artykułu wklanie się w te szczegółowe różnice nie jest zasadne. Na temat różnych tradycji narodowych i kontekstów używania pojęć: etnografia, etnologia, antropologia kulturowa, zob. A. Barnard, *Antropologia*, PiW, Warszawa 2006, s. 31–32, E. Nowicka, *Świat człowieka – świat kultury*, WN PWN, Warszawa 2006, s. 40–44. W związku z tymi różnicami autorzy anglosascy piszą o metodzie etnograficznej, zawężając ją właśnie do metod prowadzenia badań i o antropologii jako nauce będącej „ojczyzną” metody etnograficznej. Na przykład S.B. Ortner: „Z »etnografią« lub też z różnorodnymi »badaniami jakościowymi«, które się pod nazwą »etnografia« prowadzi, mamy obecnie do czynienia w wielu dyscyplinach oraz w wielu interdyscyplinarnych obszarach (włącznie z niektórymi obszarami studiów kulturowych i studiów nad mediami). Ale antropologia była zawsze czymś więcej niż etnografią. [...] [Z]arówno interpretatywne analizy kultury, jak i praca etnografa w terenie (i nie tylko to), zawsze były i są prowadzone w powiązaniu z szerszym teoretycznym kontekstem, który stwarza ramy dla prowadzenia badań, ale również jest przez nie przeobrażany”. Taż, *Pokolenie X. Antropologia w świecie nasyconym mediami*, w: E. Nowicka, M. Kempny (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej – kontynuacje*, WN PWN, Warszawa 2004, s. 421. Zob. również przegląd

Pojedyncze refleksje nad tym, że ta dyscyplina się antropologizuje, przychodzą z zewnątrz, od samych antropologów bądź niektórych zagranicznych badaczy stosunków międzynarodowych²⁰. Rzadziej są także formułowane wewnątrz nauki o polityce, mimo że akurat naukom politycznym zdecydowanie łatwiej odnaleźć się na polu antropologizacji – mają wszak „swoją” antropologię polityki z zespołem zagadnień badawczych i autorów tworzących kanon tej subdyscypliny²¹. Równocześnie zmiany w postrzeganiu „kultury” w samej antropologii prowadzą do tego, że dziś wielu badaczy twierdzi, iż w zasadzie cała antropologia jest polityczna, gdyż nie sposób znaleźć aspektu kultury, który nie byłby kształtowany przez kontekst polityczny i nie miał odniesień do sfery polityki²². Analizowanie antropologizowania się SM wymaga jednak zrozumienia przede wszystkim tego, czym jest samo antropologizowanie się nauki.

Na polskim gruncie proponowane są różne definicje tego zjawiska. Za antropologizację nauki można uznać „przejmowanie przez inne dyscypliny pojęć i zaleceń metodologicznych obowiązujących w antropologii”²³. Za kanon pojęć i zaleceń metodologicznych Tarzycjusz Buliński proponuje uznanie następujących elementów: kultury (terminu centralnego dla antropologii), kontekstowości (uhistorycznienie badań oraz rekonstrukcja „tubylczej” perspektywy), refleksyjności (świadomość interpretacyjnego charakteru procesu badawczego i uwikłania badacza), konkretności (studiowanie stosunkowo małych jednostek badawczych powiązane z nasyceniem ich bogactwem szczegółów etnograficznych²⁴), całościowości (inaczej: systemowość, holizm, analiza, która stara się pokazać badane zjawisko w połączeniu z innymi zjawiskami, np. łączenie organizacji politycznej, społecznej, gospodarki i systemu wierzeń) i badania terenowego (badania jakościowego, głównie różne typy

pierwszych stanowisk na ten temat opracowany przez Z. Jasiewicza, *Antropologia, etnologia, etnografia, folklor. Odpowiedzi uczonych polskich na międzynarodową ankietę z 1932 r.* w: *Horyzonty antropologii kultury. Tom w darze dla Profesor Zofii Sokolewicz*, DiG, Warszawa 2005, s. 13–22.

²⁰ Jeden z pierwszych tekstów poświęconych wzajemnym zależnościom i związkom antropologii kultury i stosunków międzynarodowych napisał antropolog Dale F. Eickelman, *Anthropology and international relations*, w: W. Goldschmidt (red.), *Anthropology and Public Policy: A Dialogue*, American Anthropological Association, Washington 1986.

²¹ Zob. tekst A. Malewskiej-Szałygin w niniejszym tomie. Por. także tekst L. Wedeen, *Conceptualizing culture: possibilities for political science*, „The American Political Science Review” 2002, t. 96, nr 4, s. 713–728.

²² Tak uważa na przykład Michael Herzfeld, o czym wspomina A. Malewska-Szałygin w tekście *Antropologia polityczna – subdyscyplina antropologii czy perspektywa refleksji antropologicznej?*, w: *Horyzonty antropologii kultury...*, s. 363. Por. także tekst E. Klekot w niniejszym tomie.

²³ T. Buliński, *Czym jest antropologizacji nauk?*, w: A. Pomieciński, S. Sikora (red.), *Zanikające granice...*, s. 263.

²⁴ Autor zastrzega jednak, iż konkretność nie wyklucza studiowania większych całości w rodzaju narodu czy grup etnicznych, co zwłaszcza staje się udziałem współczesnej antropologii. Tamże, s. 270–271.

obserwacji i wywiadów). Nie bez przyczyny klamrę stanowią dwie szczególnie cechy wiedzy antropologicznej: koncentracja na kulturze i badaniach terenowych, które są znakiem rozpoznawczym antropologii²⁵.

Antropologizację można także interpretować jako „ruch zmierzający w stronę ogólnego przeformułowania granic tradycyjnych dyscyplin”²⁶, wywodzący się z doświadczeń rozwojowych antropologii kultury. Wtedy staje się ona elementem dyskusji nad interdyscyplinarnością współczesnej humanistyki, w tym stosunków międzynarodowych.

Kwestia antropologizacji działa także *à rebours* – na samą antropologię. Przyglądając się intelektualnemu rabunkowi dokonywanemu na antropologii kulturowej przez „obcych” z innych dyscyplin, (niektórzy) antropologowie odkrywają dzięki nim potencjał badawczy tych „egzotycznych” dla nich dyscyplin (pojawia się więc potrzeba oswojenia i ujarznienia nowych terytoriów). I stają tym samym również w obliczu pytań o granice dyscyplinarne antropologii²⁷. W 2013 roku podczas I Kongresu Antropologicznego w Warszawie zorganizowanego przez powstały w 2007 roku Polski Instytut Antropologii przedstawiono przyczyny stojące u źródeł tego wydarzenia: „Antropologia stoi dziś przed koniecznością określenia swego miejsca na mapie działań naukowo-badawczych i budowania swej tożsamości. Z jednej strony jako *dziedzina interdyscyplinarna* czerpie z wielu innych dyscyplin humanistyki i nauk społecznych, z drugiej strony coraz częściej *słyszycie się o antropologizacji innych dyskursów naukowych*. Intensywne przemiany rzeczywistości wpływają nie tylko na zmiany przestrzeni realizacji badań (wieś–miasto, globalizm, badania w sieci etc.), lecz także wymuszają tworzenie różnorodnych subdyscyplin antropologicznych (antropologia widowisk, antropologia ciała, antropologia rzeczy etc.), które starają się wnikliwie zdiagnozować zachodzące zjawiska i uwikłanie współczesnego człowieka w kulturę”²⁸.

²⁵ Brakuje w tym zestawieniu wyodrębnienia kwestii etyki badań (jest ona „ukryta” w kategoriach: badania terenowe i refleksyjność), centralnego tematu, zwłaszcza w ostatnich latach, dzielącego i wzburzającego środowisko antropologiczne (być może dlatego, że dzieje się to głównie w Stanach Zjednoczonych). Por. H. Schreiber, *Między militaryzacją antropologii a antropologią „przeciw-przeciwpartyzancką” – zdobywanie wiedzy o kulturze przez państwo i wojsko*, w: *taż, Świadomość międzykulturowa. Od militaryzacji antropologii do antropologizacji wojska*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2013. Zob. także list Franza Boasa *Naukowcy jako szpiecy* (1919) i *Deklaracja odmowy udziału w działaniach przeciwpartyzanckich* (2009), w: *taż, Świadomość międzykulturowa...*, s. 308 i 318.

²⁶ J. Kowalewski, W. Piasek, *Wprowadzenie*, w: J. Kowalewski, W. Piasek (red.), *Antropologizowanie humanistyki...*, s. 8.

²⁷ Zob. na przykład M. Brocki, *O problemach z interdyscyplinarnością w antropologii*, w: J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa (red.), *Granice dyscyplin-arne w humanistyce*, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2006.

²⁸ <http://kongresantropologiczny.pl/idea> (dostęp: 24.11.2013).

Interdyscyplinarność nauki o stosunkach międzynarodowych a ich antropologizacja

Założenie interdyscyplinarności jest zdecydowanie tym, które łączy dzisiaj badaczy SM i antropologów. Stało się ono swoistą mantrą, powtarzaną przez wszystkich „szanujących się” badaczy. Obie dyscypliny poczytują to sobie coraz częściej za cechę wyróżniającą, co oczywiście jest błędne w perspektywie trwającego procesu *interdyscyplinarnizowania się* wszystkich nauk humanistycznych i społecznych²⁹. Sama antropologia na stronie PIA przedstawiana jest właśnie jako „nauka, która jest miejscem spotkań wielu dyscyplin i teorii zajmujących się istotą, naturą i przejawami kulturotwórczej działalności człowieka tak w wymiarze lokalnym, jak i globalnym”³⁰.

Twierdzenie o interdyscyplinarności i wielodyscyplinarności SM z kolei wyrażone zostało w publikacji *Wielo- i interdyscyplinarność nauki o stosunkach międzynarodowych*³¹. Problem ten analizuje na jej łamach Jacek Czaputowicz w tekście zatytułowanym prowokująco: *Czy interdyscyplinarność jest właściwym kierunkiem rozwoju stosunków międzynarodowych w Polsce?* Symptomatycznie autor ten nie wymienia antropologii kulturowej jako dyscypliny recypowanej przez stosunki międzynarodowe. Wśród wymienianych przez niego dyscyplin wpływających na pejzaż naukowy SM znajdują się natomiast: politologia, historia, prawo międzynarodowe, ekonomia, socjologia, filozofia (polityczna)³². Przy zauważalnym antropologizowaniu się wszystkich wyżej wymienionych dyscyplin trudno nie dostrzec, że stosunki międzynarodowe także są pomijane, nie są uważane za ważne z punktu widzenia rozwoju innych nauk, w tym antropologii kultury³³.

²⁹ Zob. na przykład tom *Interdyscyplinarnie o interdyscyplinarności. Między ideą a praktyką*, pod redakcją Adama Chmielewskiego, Marii Dudzikowej i Adama Groblera (Implus, Kraków 2012).

³⁰ <http://www.pia.org.pl/institut> (dostęp: 24.11.2013).

³¹ A. Gałganek, E. Haliżak, M. Pietraś (red.), *Wielo- i interdyscyplinarność nauki o stosunkach międzynarodowych*, Wydawnictwo Rambler, Warszawa 2012.

³² J. Czaputowicz, *Czy interdyscyplinarność jest właściwym kierunkiem rozwoju stosunków międzynarodowych w Polsce?*, w: A. Gałganek, E. Haliżak, M. Pietraś (red.), *Wielo- i interdyscyplinarność...*, s. 236–238.

³³ Być może dzieje się tak dlatego, że wśród współczesnych badaczy stosunków międzynarodowych nie pojawiają się postaci, które mogłyby „zelektryzować” i wpłynąć na upowszechnianie nauki o stosunkach międzynarodowych wśród innych dziedzin nauki w procesach interdyscyplinarnizacji. Mówimy przecież o „antropologizowaniu się” humanistyki, nie zaś jej „internacjonalizowaniu”/„umiędzynarodowianiu” (z uwagi na już istniejące konotacje pojęć „internacjonalizacja” i „umiędzynarodowienie” żadne nie oddaje dobrze jednym słowem procesu inspirowania się dorobkiem stosunków międzynarodowych przez inne dyscypliny nauki). Dlatego mamy publikacje *Bourdieu in International Relations* (pod redakcją R. Adler-Nissen, Routledge, London 2012), nie zaś niestety (przy całym dla nich szacunku) *Kenneth Waltz/Hans Morgenthau/Alexander Wendt in the humanities/ in social science*.

Mimo braku wzajemnej, szerszej wiedzy o swoim dorobku, od kilku dekad antropologia kultury „wspina się” ku górze, badając między innymi „plemiona” urzędników międzynarodowych, diaspory, przestrzenie globalizacji, przenosi swój teren do sieci, do miast i w coraz to nowe „miejsca”³⁴. Stosunki międzynarodowe „schodzą” zaś w dół, przyznając coraz większe znaczenie na przykład ruchom społecznym, grupom etnicznym, aktorom transnarodowym i poza-państwowym, a nawet jednostkom, i korzystają w coraz większym stopniu z prac antropologów i socjologów światowego formatu, między innymi: Pierre’a Bourdieu, Michela Foucaulta, Arjuna Appaduraia, Anthony’ego Giddensa czy Zygmunta Baumana. Spot(y)kanie się jest zatem nieuchronne i powoli zaczyna się wydarzać, zmuszając do namysłu nad tym, jak przebiega obecnie i jaki może obrać kierunek w przyszłości, w sytuacji, w której coraz bardziej rozmywa się granica między tym, co wewnętrzne, a tym, co międzynarodowe³⁵.

Warto skorzystać z przedstawionej przez Czaputowicza analizy dotyczącej pojęć:

- wielodyscyplinarność (różne dyscypliny pracują na jednym polu badawczym, jednak bez próby syntezy podejść badawczych),
- interdyscyplinarność (różne dyscypliny pracują na jednym polu badawczym, a ich struktury kognitywne są zsyntetyzowane),
- transdyscyplinarność (badania zintegrowane za pomocą wspólnych metod i założeń teoretycznych)³⁶ i
- analityczny eklektyzm (sposób badania, który świadomie przekracza konkurujące ze sobą podejścia w celu określenia i wyjaśnienia problemów w nowy, oryginalny sposób, który może przyczynić się do lepszego rozumienia określonego problemu)³⁷.

Należy stwierdzić, że o ile w Polsce rzeczywiście stosunki międzynarodowe są wielodyscyplinarne, rzadziej zaś uprawiane są w interdyscyplinarny sposób, to jednak na świecie są one coraz mocniej wychylone ku interdyscyplinarności. Trudno zatem zgodzić się z autorem, który konkluduje, iż „stosunki

³⁴ Por. na przykład W. Kuligowski, *Antropologia współczesności. Wiele światów, jedno miejsce*, Universitas, Kraków 2007, P. Łuczeczek, *Zrozumieć własną kulturę. Antropologia współczesności w Polsce*, Nomos, Kraków 2006. Zob. na przykład E. Tarkowska, *Kultura terażniejszości w ujęciu globalnym i lokalnym*, czy J.S. Wasilewski, *Etnologia kłopoty z globalizacją: czy w nią wierzyć, jak ją badać, jak o niej mówić?*, w: *Antropolog wobec współczesności. Tom w darze dla Profesor Anny Zadrożyńskiej*, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010.

³⁵ Por. W. Kostecki, *Nauka o stosunkach międzynarodowych a socjologia*, w: A. Gałganek, E. Haliżak, M. Pietraś (red.), *Wielo- i interdyscyplinarność...*, s. 118, oraz tekst E. Hałas w niniejszym tomie.

³⁶ J. Czaputowicz, *Czy interdyscyplinarność...*, s. 233.

³⁷ Por. P. Katzenstein, R. Sil, *Eclectic theorizing in the study and practice of international relations*, w: Ch. Reus-Smith, D. Snidal (red.), *The Oxford Handbook of International Relations*, Oxford University Press, Oxford 2008, s. 110–111; J. Czaputowicz, *Czy interdyscyplinarność...*, s. 233–234.

międzynarodowe w Polsce powinny najpierw stać się ugruntowaną dyscypliną. Wypracować własne teorie i metodologię, a dopiero później wchodzić w dialog z innymi dyscyplinami”³⁸. Raczej odwrotnie – przyglądając się kierunkom rozwoju tej dyscypliny w innych krajach, mających co najmniej dwukrotnie dłuższą tradycję ich uprawiania wolnego od ideologicznej indoktrynacji – powinniśmy dążyć do tego, by stały się wreszcie prawdziwie interdyscyplinarne, by trwający – choć ułomny – dialog z innymi dyscyplinami nie został przerwany.

Procesy interdyscyplinarności nauk humanistycznych i społecznych wzbudzają oczywiście kontrowersje. Radosław Kawczyński upatruje przyczyn interdyscyplinarności (bądź jak pisze alternatywnie „rozmycia”) współczesnej humanistyki w wyraźnym osłabnięciu wewnątrz-dyscyplinarnej dyscypliny metodologicznej³⁹. Odwrotnie uważa Jacek Czaputowicz, który pisze, że to „[d]yskurs interdyscyplinarności jest jednym z powodów słabości stosunków międzynarodowych”⁴⁰. Obaj autorzy odmiennie definiują źródła, rolę i wpływ dyskursu interdyscyplinarności: dla Kawczyńskiego to słabości wewnątrz-dyscyplinarne doprowadziły do mówienia o – mającej być chyba swoistym listkiem figowym tych słabości – interdyscyplinarności, dla Czaputowicza to interdyscyplinarności doprowadziła do osłabienia SM. Wspólnym mianownikiem jest jedno: diagnoza słabości *polskich* nauk humanistycznych i społecznych.

Obwinianie „interdyscyplinarności”, która zachodzi w humanistyce *światowej*, o te lokalne słabości jest w moim przekonaniu błędem. „Zdyscyplinowanie” stosunków międzynarodowych, które postuluje Czaputowicz, poprzez rozwijanie *własnych* teorii i *własnej* metodologii nie może dokonać się bowiem bez świadomości i bez stosowania aktualnych, interdyscyplinarnych właśnie, trendów, koncepcji, teorii i metod badawczych. Odcięcie się od tego nie tylko nie jest w moim przekonaniu możliwe, ale i nie jest pożądane. Powinniśmy raczej podjąć zdwojony wysiłek: ugruntować wiedzę podstawową dla naszej dyscypliny przy *równoczesnym* włączaniu się we współczesną debatę nad interdyscyplinarnością teoretyczną i metodologiczną współczesnej humanistyki. Maffesoli pisze: „Porzucanie spokojnej pewności uznanych teorii dla pełnego morza to zawsze ciężka próba. Również krążenie w poszukiwaniu korzeni wymaga wysiłku”⁴¹. Nie musimy jednak wymyślać stosunków międzynarodowych na nowo, ale wracając do ich najlepszych korzeni, powinniśmy mieć świadomość, że tymczasem wyrosły z nich drzewa, których korony przypominają rozłożyste dęby, nie zaś topole. Innymi słowy: rozgałęzienie dyscyplin współczesnej humanistyki jest naturalnym elementem jej rozwoju, zaś próba „wycinania” tych gałęzi skończyć się może tym, że drzewo – które mogłoby się twórczo rozwijać i rozrastać we wszystkich kierunkach – obumrze.

³⁸ J. Czaputowicz, *Czy interdyscyplinarności...*, s. 244.

³⁹ R. Kawczyński, *Antropologizowanie...*, s. 51.

⁴⁰ J. Czaputowicz, *Czy interdyscyplinarności...*, s. 244.

⁴¹ M. Maffesoli, *Znaleźć słowa...*, s. 19.

Rozgałęzianie się czy rozwidlanie współczesnej humanistyki to dość powszechne metafory, oddające ducha jej ponowoczesnej kondycji. Antropologizacja ma bowiem swoje źródło w zwrotach, jakie dokonały się nie tylko w antropologii, lecz także w innych dziedzinach humanistyki, jak na przykład w zwrocie refleksyjnym (*reflexive turn*), związanym ze zwrotem literackim (*literary turn*)⁴². Oba zarazem wpisują się i kształtują perspektywę postmodernistyczną, nieobecną szerzej w polskiej refleksji nad stosunkami międzynarodowymi.

Zwrot refleksyjny w stosunkach międzynarodowych wobec doświadczeń antropologii kultury

Zwrot refleksyjny ma w humanistyce wiele osobnych historii, zaś w antropologii wiele odsłon, związanych z debatami ważnymi dla rozwoju tej dyscypliny w określonym momencie historycznym. Dorota Rancew-Sikora wskazuje, że chodzi tu między innymi o świadomość uwikłania świata nauki w świat polityki (czego dowodzi szerzej historia XX wieku i wykorzystanie nauk społecznych do wspierania totalitarnych form władzy⁴³); o odrzucenie wszelkich form kolonializmu (także intelektualnego)⁴⁴; o ujawnienie i przekroczenie maskulinistycznej perspektywy na świat i uprawianie nauki, wynikające z dorobku nurtu feministycznego⁴⁵; o wskazanie na uzależnienie badacza od podstawowego sposobu uprawiania nauki, jakim jest pisanie (zob. poniżej *Zwrot literacki*).

Świadomość wpływu uwarunkowań i przekonań (nie tylko politycznych) badacza na wynik badań czy sposób ich prezentowania jest istotnym elementem samoświadomości antropologicznej. Do przełomu doprowadziła publikacja dziennika Bronisława Malinowskiego⁴⁶, zaś do rangi nowego paradygmatu badawczego wyniósł tę refleksję Clifford Geertz swoim niezwykle popularnym programem antropologii interpretatywnej⁴⁷. Świadomość uwikłania badacza

⁴² Por. szerzej: J. Kowalewski, W. Piasek (red.), „Zwroty” badawcze w humanistyce. Konteksty poznawcze, kulturowe i społeczno-instytucjonalne, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2010.

⁴³ Por. na przykład G.E. Schafft, *Od rasizmu do ludobójstwa. Antropologia w Trzeciej Rzeszy*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2006.

⁴⁴ Por. na przykład D. Hymes (red.), *Reinventing Anthropology*, Random House, New York 1972 czy T. Asad (red.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Prometheus Books, New York 1973.

⁴⁵ R. Behar, D. Gordon (red.), *Women Writing Culture*, University of California Press, Berkeley 1992.

⁴⁶ B. Malinowski, *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, oprac. G. Kubica, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002, w języku angielskim *A Diary in the Strict Sense of the Term*, Stanford University Press, Stanford 1967.

⁴⁷ W tłumaczeniach na język polski ukazały się: *Negara. Państwo-teatr na Bali w XIX wieku*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2006; *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatyw-*

we własne poglądy, stroniczne interpretacje, osobiste uwarunkowania oraz ujawnianie tego w pisanych przez antropologów pracach, do których należą klasyczne dla tego nurtu: *Tuhami. Portrait of a Moroccan* Vincenta Crapanzano (Chicago 1980), Paula Rabinowa *Fieldwork in Morocco*⁴⁸ (Berkeley 1977) czy Kevina Dwyera *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question* (Baltimore 1982)⁴⁹, zostało nawet nazwane „stylem spowiedzi” przez Johna Van Maanena⁵⁰. Mit „obiektywnego badacza”, „akademickiego dystansu”, „naukowej” (czytaj: „obiektywnej”) analizy pozostaje jednak milcząco zakładany w większości badań prowadzonych w SM, także w Polsce. Truizmem wydaje się stwierdzenie, że badanie i jego wynik zależy od badacza, a jednak w SM kwestię tę podniosły dopiero badaczki nurtu feministycznego⁵¹ i do ich prac w zasadzie te kwestie się ograniczyły, na co zwracają uwagę Brigg i Bleiker⁵².

Kolejną odsłoną refleksyjności jest dyskusja nad etyką, w tym wyzwaniem wynikającym z uwikłania w politykę. Antropologia kultury kwestie etyczne postawiła już dawno w centrum debaty nad tożsamością dyscypliny, wprowadzając między innymi własne kodeksy etyczne⁵³. Toczące się dyskusje wpływają również bezpośrednio na decyzje o angażowaniu się antropologów bądź braku takiego angażowania się w sprawy polityki państwa, zwłaszcza po 11 września 2001 roku (przy czym na przykład amerykańscy akademicy, głoszący sprzeciw wobec zaangażowania antropologów w struktury wojska z racji popierania przez nich tym samym polityki aktualnego rządu amerykańskiego zżecznie ukrywają fakt, iż decyzja o braku takiego zaangażowania również jest motywowana politycznie). W stosunkach międzynarodowych pojawiła się ta kwestia między innymi podczas kongresu International Studies Association w 2007 roku, kiedy

nej, Wydawnictwo UJ, Kraków 2005; *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, KR, Warszawa 2000; *Po fakcie. Dwa kraje, cztery dekady, jeden antropolog*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2010; *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, Universitas, Kraków 2003.

⁴⁸ P. Rabinow, *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*, tłum. K. Dudek, S. Sikora, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010.

⁴⁹ Zob. szersze omówienie ich prac w aspekcie refleksyjności: W. Kruszelnicki, *Praktyka antropologicznej refleksyjności. Wokół etnografii Paula Rabinowa, Vincenta Crapanzano i Kevina Dwyera*, w: tenże, *Zwrot refleksyjny w antropologii kulturowej*, Wydawnictwo Naukowe DSW, Wrocław 2012.

⁵⁰ Por. J. Van Maanen, *Tales of the Field: On Writing Ethnography*, University of Chicago Press, Chicago 1988.

⁵¹ B. Ackerly, M. Stern, J. True. (red.), *Feminist Methodologies for International Relations*, Cambridge: Cambridge University Press, Cambridge 2006. Zob. także prace Carol Cohn.

⁵² M. Brigg, R. Bleiker, *Expanding ethnographic insights...*, s. 89.

⁵³ Por. na przykład kodeksy etyczne publikowane na stronach American Anthropological Association. Zob. także szerzej: E. Nowicka, *Etyczne problemy uprawiania antropologii*, w: E. Tarkowska (red.), *Socjologia a antropologia. Stanowiska i kontrowersje*, Wydawnictwo UW, Wrocław 1992. Także wybór literatury przedmiotu w rozdziale mojego autorstwa *Między militaryzacją antropologii a antropologią „przeciw-przeciwpartyzancką” – zdobywanie wiedzy o kulturze przez państwo i wojsko*, w: H. Schreiber, *Świadomość międzykulturowa...*

to wezwano społeczność badaczy SM do bardziej refleksyjnego zaangażowania i przedyskutowania takich kwestii, jak „polityczne zaangażowanie”, „odpowiedzialność moralna”, „standardy etyczne” czy „naukowy dystans”⁵⁴.

Debata nad etycnością, a zatem nad „samoświadomością stosowaną” w trakcie postępowania badawczego nie toczy się w Polsce, prowadząc nie tylko do osłabienia tejże samoświadomości w kwestii sposobu prowadzenia i prezentowania wyników badań, lecz także do osłabienia bądź wręcz prezentowania braku etyki w działaniach naukowych w naszym własnym środowisku i wobec nas samych. Nie dyskutujemy o różnicy między praktycznym (w przypadku SM często politycznym) stosowaniem wyników badań naukowych a zaangażowaniem politycznym badaczy; o tym, co nazywamy służbą krajowi, tym, do czego wzywa nas idea *universitas*: poszukiwaniem prawdy, i o tym, jakie są między nimi różnice i punkty stykowe.

Debata nad etyką badań antropologicznych prowadzi tymczasem w wielu miejscach do interesujących wniosków: mianowicie działanie naukowe jest często działaniem politycznie zaangażowanym⁵⁵, przy czym pojęcie polityki jest tu rozumiane zdecydowanie szerzej. W socjologii doskonale wyraził to Zygmunt Bauman (choć z pewnością wielu socjologów się z tym nie zgodzi!): „Nie ma wyboru pomiędzy »zaangażowanym« i »neutralnym« sposobem uprawiania socjologii. Socjologia nieuwikłana nie jest możliwa. [...] Socjologowie mogą odrzucać lub zapominać o światopoglądzie, który wpływa na ich pracę oraz na jednostkowe i zbiorowe działania, tylko za cenę utraty prawa do odpowiedzialności za wybory, z jakimi każdy człowiek boryka się w życiu codziennym. Zadaniem socjologii jest dopilnowanie, żeby te wybory stały się naprawdę wolne i takie pozostały, w coraz większym stopniu, do końca ludzkości”⁵⁶. Dla badaczy stosunków międzynarodowych tak kategoryczne stwierdzenie stanowić powinno wezwanie do dostrzeżenia ideologicznego i politycznego wymiaru podejmowanych przez nas działań w nauce tak przecież ściśle z polityką związanej oraz do podjęcia prób dookreślenia w debacie środowiskowej standardów działań i zachowań dla sytuacji granicznych. Czy naprawdę bowiem chcemy utożsamiać się z wypowiedzią: „Praktyka naukowa nie stoi poza ideologią”⁵⁷? Powstaje tu pytanie, czy taki badacz może jeszcze nazywać się „badaczem”, a może już tylko raczej „naukowym aktywistą”?

⁵⁴ Por. I. Hamati-Ataya, *The «problem of values» and international relations scholarship: From applied reflexivity to reflexivism*, „International Studies Review” 2011, t. 13, nr 2, s. 259.

⁵⁵ W dwóch tomach *Metod badań jakościowych* pod redakcją Normana K. Denzina i Yvonne S. Lincoln (WN PWN, Warszawa 2010) możemy przeczytać chociażby następujące rozdziały: *Etyka i polityka w badaniach jakościowych*, *Krytyczna teoria rasy i jej znaczenie etyczne*, *Wywiad. Od neutralności do politycznego zaangażowania*, *Metody, polityka i etyka w etnografii online*, *Dyskursy emancypacyjne. Etyka i polityka interpretacji*. Brakuje podobnych rozważań w SM.

⁵⁶ Z. Bauman, *Refleksja końcowa. O pisaniu, o pisaniu socjologii*, w: N.K. Denzin, Y.S. Lincoln (red.), *Metody badań...*, s. 644.

⁵⁷ N.K. Denzin, Y.S. Lincoln (red.), *Metody badań...*, t. 2, s. 629.

Nie tylko jednak świat polityki generuje dla świata nauki problemy etyczne. Świat rynku jest tak samo bezwzględny i wkracza w przyjmowane przez nas strategie funkcjonowania i podejmowania tematów badawczych w SM (między innymi powoli zaczyna dotykać nas choroba, która określona została na jednej z konferencji antropologicznych „grantoza”). Jak zauważają we wprowadzeniu do książki poruszającej szeroko tę tematykę (*Zaangażowanie czy izolacja? Współczesne strategie społecznej egzystencji humanistów*) Jacek Kowalewski i Wojciech Piasek: „W dzisiejszym świecie humaniści, przynajmniej niektórzy, stają się zakładnikami i często mimowolnymi uczestnikami gier nierozgrywanych w imię ideałów czysto poznawczych. Z drugiej strony utrwalonemu tradycją obrazowi humanisty, występującego w roli mędrca-preceptora nie sprzyja dziś postępująca emancypacja jednostek wobec szerszych całości społecznych o wyraźnie zaznaczonej hierarchii wiedzy i władzy. W świecie późnonowoczesnym życie i społeczne strategie działania humanistów kształtowane są też coraz wyraźniej przez panoszący się rynek, który zapatrzony w swoje wskaźniki popytu i podaży zdradza swe zainteresowanie wyłącznie bezustannym powiększaniem przestrzeni społecznej konsumpcji. Fala takich mechanizmów wlewa się dziś szerokim strumieniem przez bramy uniwersytetów, krusząc tradycyjne porządki, wnosząc w mury uczelni wartości i oczekiwania radykalnie odmienne wobec wyobrażeń zamkniętych w normach tradycyjnego etosu człowieka nauki. Rodzi to kolejną falę pytań”⁵⁸.

Pytania o etykę to jednak nie tylko pytania o kwestie odpowiedzialności nas jako badaczy, lecz także nas jako dydaktyków – nauczycieli akademickich. Pytanie o to, do czego przygotowujemy naszych absolwentów, do jakiego modelu funkcjonowania i w jakim świecie, nie pojawia się bowiem szerzej poza schematycznym kontekstem Krajowych Ram Kwalifikacji. Jak zauważa jednak Raymond Cohen, profesor SM z Hebrew University of Jerusalem, w tekście *Living and Teaching Across Cultures*⁵⁹: „Niestety, zdjęte z półki narzędzia⁶⁰ są często nieadekwatne przy zajmowaniu się wyjątkowymi, delikatnymi i złożonymi problemami. Wiedza o innych kulturach i świadomość pułapek międzykulturowych powinny być, byłem o tym przekonany, jednakowo ważną częścią ich [studentów – H.S.] edukacji”⁶¹. Odpowiedzialność względem studentów, przyszłych absolwentów SM, wymusza na nas zatem przyglądanie się temu, jak kulturowo złożony i trudny jest dzisiejszy świat po to właśnie, byśmy mogli ich do funkcjonowania w nim przygotować (choć w jakimś stopniu). Antropologia

⁵⁸ J. Kowalewski, W. Piasek, *Wprowadzenie*, w: J. Kowalewski, W. Piasek (red.), *Zaangażowanie czy izolacja? Współczesne strategie społecznej egzystencji humanistów*, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2007, s. 9.

⁵⁹ R. Cohen, *Living and teaching across cultures*, „International Studies Perspectives” 2001, t. 2, s. 155.

⁶⁰ Wymienia tu: znajomość prawa międzynarodowego, protokołu dyplomatycznego, biegłą znajomość języka angielskiego, zasady rządzące stosunkami międzynarodowymi. Tamże.

⁶¹ Tamże.

kultury – z całym swoim uwrażliwiającym na te sprawy aparatem teoretycznym i metodologicznym – może stać się w tym przypadku wyjątkowo pomocna.

Aby móc się określić jako środowisko, potrzebny jest nam jeszcze jeden rodzaj refleksyjności, o którym co prawda Alan Barnard pisze, że jest nieco słabiej rozpoznawalny⁶², z punktu widzenia SM jednak ważny: badania refleksyjne zgłębiające „ja” zbiorowe, a nie jednostkowe, umożliwiające nam jako środowisku bądź grupom badawczym *stąpienie przed lustrem*. Zrobiła to już dawno antropologia, zwrot autoetnograficzny uznany jest za „zwrot dokonany”⁶³! Interesujące byłoby zbadanie także poszczególnych grup badaczy, których łączą wspólne zainteresowania czy też region (na przykład szczególnie wyraźnie obecne w ISM UW Azja Południowo-Wschodnia, Rosja z obszarem postradzieckim czy Ameryka Łacińska). Jak nasza własna, polska perspektywa, doświadczenia historyczne i kulturowe zaplecze oddziałują na wyniki badań prowadzonych na tych kulturach/cywilizacjach (stosunki międzynarodowe są bowiem międzykulturowe), jakie reprezentacje na ich temat tworzymy i dlaczego takie, a nie inne? Po prostu potrzebne jest nam nasze własne „zaproszenie do refleksyjnych stosunków międzynarodowych”⁶⁴ i napisanie historii polskich SM, dzięki którym będziemy mogli odpowiedzieć na Gauguinowskie pytania: skąd przychodzimy?, kim jesteśmy?, dokąd zmierzamy? Musimy pamiętać, że „to, jak przyglądamy się światu, zależy [...] często od tego, jak przyglądamy się sobie samym”⁶⁵.

Zwrot literacki, czyli pisanie i czytanie stosunków międzynarodowych

Motyw „uwikłanego pisania” wybrzmiewa w antropologii za sprawą słynnej, pierwszej postmodernistycznej książki⁶⁶ pod redakcją Jamesa Clifforda

⁶² A. Barnard, *Antropologia...*, s. 224.

⁶³ M. Kafar, *Zwroty zapoznane – zwroty dokonane. Autobiografia w myśleniu etnograficznym i antropologicznym*, w: J. Kowalewski, W. Piasek (red.), *„Zwroty badawcze”...*, s. 211. Zob. także: Z. Jasiewicz, *Etnolodzy i etnologia polska przełomu XX i XXI wieku. W poszukiwaniu tożsamości zbiorowej*, w: M. Brocki, K. Górny, W. Kuligowski (red.), *Kultura profesjonalna etnologów w Polsce*, Wydawnictwo Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2006, s. 11–38; H. Czachowski, *Praktycy i teoretycy, czyli ile mamy etnologii*, „Lud” 2005, t. 89, s. 289–294; M. Buchowski, *Fratrerie i klany nowo-plemienia antropologów...*; Z. Sokolewicz, *Revolucja, konflikt pokoleń czy kumulacja doświadczeń – zmiana pytań badawczych w etnografii polskiej po II wojnie światowej*, w: *Antropolog wobec współczesności. Tom w darze dla Profesor Anny Zadrożyńskiej*, DiG, Warszawa 2010. Por. także: H. Mamzer (red.), *W poszukiwaniu tożsamości. Humanistyczne rozważania interdyscyplinarne*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2007.

⁶⁴ Por. P. Bourdieu, L.J.D. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.

⁶⁵ A. Pomieciński, *Pomiędzy antropologią zaangażowaną a osobistą*, w: A. Pomieciński, S. Sikora (red.), *Zanikające granice...*, s. 99.

⁶⁶ A. Barnard, *Antropologia*, s. 228. Program interpretacjonizmu Geertza autor określa

i George'a Marcusa *Writing culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley 1986)⁶⁷. W SM taką publikacją graniczną jest *International/Intertextual Relations: Postmodern Readings of World Politics* (New York 1989) pod redakcją Jamesa Der Deriana i Michaela Shapiro. Jednym z inspiratorów postmodernistycznego nurtu, bardzo szeroko płynącego przez nauki humanistyczne i społeczne, był Roland Barthes. Jak pisze Tomasz Nakoneczny, instytucja „pisarstwa”, z całą właściwą jej złożonością, stanowi trwały motyw w jego twórczości⁶⁸. W *Mitologiach* Barthes nie godzi się „z tradycyjnym postulatem, mówiącym o jakimś naturalnym podziale na *obiektywizm uczonego i subiektywizm pisarza*, jakby jeden obdarzony był »wolnością«, a drugi »powołaniem« i jakby obaj mogli uchylić lub wysublimować rzeczywiste granice swojej sytuacji: chcą w pełni doświadczać sprzeczności swoich czasów, dla których sarkazm może być warunkiem prawdy”⁶⁹. Uświadomiona subiektywność i ironia/sarkazm mogą stać się dopiero wstępem do prób osiągnięcia obiektywności w uprawianiu, czyli pisaniu nauki.

„Etnograf ciągle pisze”⁷⁰. Badacz stosunków międzynarodowych także. Badanie SM to pisanie, a zatem stosowanie określonych strategii i praktyk literackich. Jak twierdzi Wanda Vrsti, „nieważne, w jaki sposób zbieramy nasze dane, i tak najsilniejszym narzędziem metodologicznym we wszystkich badaniach społecznych pozostaje *pisanie*”⁷¹. Barbara Fatyga podkreśla, że problematyka wytwarzania tekstów, jest jedną z najważniejszych, wręcz konstytutywnych, praktyk umożliwiających pojawienie się jakiegokolwiek dyskursu⁷². W przypadku SM nie jest to jednak *poetics of storytelling*, ale raczej *politics of storytelling*. Wszyscy jesteśmy zawodowymi opowiadaczami i pisarzami historii,

„słabym postmodernizmem” (tamże, s. 233), podczas gdy *Writing culture* wpisywałaby się już w postmodernizm właściwy.

⁶⁷ W tym samym roku pojawiają się również ważne: *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences* George'a Marcusa i Michaela Fischera (Chicago 1986) oraz pod redakcją Victora Turnera i Edwarda Brunera *The Anthropology of Experience* (Illinois 1986). Jak wskazuje Monika Baer, „Antropologiczny »zwrot literacki« należy odczytywać jako część szerszego »zwrotu językowego« będącego pokłosiem »kryzysu reprezentacji« w ówczesnej humanistyce. J. Clifford, *Introduction. Partial truths*, w: J. Clifford, G.E. Marcus (red.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley 1986, s. 2, 3–8, pisze, że przywoływane tu pojęcie »literackości« nie oznacza kwestii literackich w tradycyjnym sensie, ale dotyczy też problematyki władzy, oporu, ograniczeń instytucjonalnych i innowacji”. Zob. M. Baer, „Inność” w antropologicznym ujęciu krytycznym, „Opposite” 2010, nr 1.

⁶⁸ T. Nakoneczny, *Koniunkcje historii i literatury w perspektywie zwrotu lingwistycznego i rosyjskiego postmodernizmu. Przypadek Małego palca Buddy Wiktora Pielewina*, „Sensus Historiae” 2013, t. 10, s. 63–92.

⁶⁹ R. Barthes, *Mitologie*, tłum. A. Dziadek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 28.

⁷⁰ T. Rakowski, *W tamtą stronę i z powrotem, czyli cóż takiego przydarza się antropologom?*, w: *Horyzonty antropologii kultury...*, s. 101.

⁷¹ W. Vrsti, *Dr Strangelove...*, s. 86, wyróżnienie oryginału.

⁷² B. Fatyga, *Praktyki badawcze na skrzyżowaniu...*, s. 181.

które mają pomóc nam zrozumieć świat – nie tylko „Agnieszka opowiada bajki”⁷³, ale wszyscy je opowiadamy. Powstaje zatem pytanie, czy narzędzia, jakich dla stworzenia o tym świecie przekonującej opowieści używamy, nadążają za tym światem, czy go „łapią” w pułapkę słów i potrafią utrzymać w taki sposób, abyśmy mogli stwierdzić, że – choć na chwilę – dzięki pisaniu, zrozumieliśmy jakiś wycinek otaczającej nas rzeczywistości, przez stworzenie jej wizualnej, tekstualnej reprezentacji.

Pisanie jest naszym obowiązkiem: zawodowym i poznawczym. Tylko bowiem pisząc, jesteśmy zmuszani do podsumowania stanu naszej wiedzy i niewiedzy, uchwycenia jej niczym na fotografii, którą staje się w nauce papier zadrukowany słowami – w tym konkretnym momencie. Pisanie bywa jednocześnie aktem politycznym, aktem sprawowania władzy: dokonujemy selekcji danych, tematów, ujęć badawczych i podporządkowujemy je naukowej retoryce, mającej na celu przekonanie czytelnika do naszych racji. Nie zawsze ta „polityczność” jest ukryta, czasami deklarowana jest wprost.

Nasze „pisanie stosunków międzynarodowych” zakorzenione jest w przedmiotach martwych, między innymi: dokumentach politycznych, aktach prawnych, analizach statystycznych, danych liczbowych. Nie mamy – w większości przypadków – bezpośrednio dostępnego żywego terenu, nasze poznanie naukowe nie jest zazwyczaj zapośredniczone przez osobiste doświadczenie (zaś jeśli doświadczenie się pojawia, to w związku z obecnością w świecie polityki, która to obecność z kolei rodzi problemy natury etycznej – zob. wyżej). Antropologowie mają swoje *tales from the field*. Badacze stosunków międzynarodowych mają najczęściej tylko *tales from the books*. Co gorsza, nasze „pisarstwo” często naszpikowane jest trudno zrozumiałym i nie do końca sensownym akademickim żargonem, stającym się celem samym w sobie, a nie środkiem do lepszego uchwycenia istoty zjawisk. Zdehumanizowana i kurtynowa akademicka maniera (o której Wanda Vrasti pisze: *people-less, story-less and emotionless*⁷⁴) jest jednak tylko jedną z wielu przyczyn (gdyż problem obecny jest niestety w całej nauce, nie jesteśmy tu wyjątkiem), że stosunki międzynarodowe nie są postrzegane jako wartościowy element debaty nad stanem współczesnej humanistyki w Polsce, mogący mieć coś ważnego i interesującego do powiedzenia i odkrycia przed innymi dziedzinami. Jesteśmy po prostu nieobecni w prawdziwie interdyscyplinarnych publikacjach mierzących się z kondycją współczesnych nauk humanistycznych i społecznych, nie tyle jako konkretni autorzy, ile właśnie jako reprezentanci określonego środowiska naukowego i „tradycji-nie-tradycji” badawczej.

⁷³ Por. interesujący tekst Agnieszki Bógdał-Brzezińskiej, *Agnieszka opowiada bajki*, w: A. Gałganek, E. Halizak, M. Pietraś (red.), *Wielo- i interdyscyplinarność...*, s. 415–439, poświęcony analizie uwikłań teoretycznych i metodologicznych nauczania historii stosunków międzynarodowych.

⁷⁴ W. Vrasti, *Dr Strangelove...*, s. 86.

Kolejną ważną, w moim przekonaniu, przyczyną problemów polskich SM (w tym także ich słabej obecności w innych dyscyplinach polskiej humanistyki oraz w badaniach nad SM na świecie) jest rewers pisanie – czytanie. Nie został jeszcze podjęty wysiłek organizacyjno-finansowy na rzecz przetłumaczenia najważniejszych publikacji w SM, które zmieniają oblicze stosunków międzynarodowych uprawianych na świecie, podejmują nowe wątki interpretacyjne, teoretyczne, metodologiczne. Można wspomnieć chociażby te, które odnoszą się do najszerzej komentowanej perspektywy, która już dawno ogarnęła współczesną humanistykę, czyli postmodernizmu, jak na przykład i między innymi (gdyż każdy badacz SM zapewne wskazałby odmienny zestaw nieprzetłumaczonych *must read*) pod redakcją Jamesa Der Deriana i Michaela Shapiro, *International/Intertextual Relations: Postmodern Readings of World Politics* (New York 1989), zbiór esejów Der Deriana, *Critical Practices in International Theory. Selected Essays* (Routledge 2009) bądź wybór artykułów, przygotowanych pod redakcją Ole Waevera i Ivera B. Neumanna, poświęconych najważniejszym badaczom, wpływającym na kierunki zmian w SM: *The Future of International Relations. Masters in the Making* (London 1997)⁷⁵. Dorobek nie przetłumaczony pozostaje bowiem szerzej nieznanym i powszechną znajomością języka angielskiego nie jest żadnym usprawiedliwieniem czy powodem tego, by nie tłumaczyć najważniejszych tekstualnych „kamieni milowych” dyscypliny, gdyż „[k]siążki nie przetłumaczone są zaledwie półobecne w obiegu myślowym, faktycznie bowiem nie zostają przyswojone. Rzecz nie przełożona jest nierzeczywista, nie ma swojego przedstawienia, czyli miejsca w codzienności. Dopiero szcudrobliwosc przekładu, udostępniającego ją nie tylko specjalistom, ale i tym, dla których może ona być odkryciem, zakorzenia książkę w lokalnym uniwersum – językowym i myślowym” – pisze Joanna Tokarska-Bakir⁷⁶. Ujawnia się tu „przekleństwo średniego”: jesteśmy na tyle dużym środowiskiem, że powstaje złudzenie intelektualnej samowystarczalności (grożące, jak pisze Maffesoli, grupowym narcyzmem⁷⁷). Tu również możemy „podglądnać” antropologów, którzy już podjęli ten wysiłek: Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego mają serię *Cultura*⁷⁸,

⁷⁵ Omówieni są: John Vincent, Kenneth Waltz, Robert O. Keohane, Robert Gilpin, Bertrand Badie, John G. Ruggie, Hayward Alker, Nicholas G. Onuf, Alexander Wendt, Jean Bethke Elshtain, R.B.J. Walker, James Der Derian. Prawie żaden z nich (wyjątki: A. Wendt *Spoleczna teoria stosunków międzynarodowych*, tłum. W. Derczyński, Scholar, Warszawa 2008; K. Waltz, *Struktura teorii stosunków międzynarodowych*, tłum. R. Włoch, WN PWN, Warszawa 2011) nie jest tłumaczony na język polski! Z pewną satysfakcją odnotowałam, iż redaktorzy książki we wstępie piszą wprost, iż ich zamiarem jest „danie oryginalnej interpretacji ważnych pisarzy [dla SM – H.S.]”. Tamże, s. 2. W wyborze nie ma Hansa Morgenthaua, którego praca z 1948 roku doczekała się tłumaczenia na język polski w 2010 i została wydana przez wydawnictwo Difin: H. Morgenthau, *Polityka między narodami. Walka o potęgę i pokój*, tłum. R. Włoch.

⁷⁶ J. Tokarska-Bakir, *Repetitorium...*, s. 9–10.

⁷⁷ M. Maffesoli, *Znaleźć słowa...*, s. 14.

⁷⁸ W jej ramach wydane zostały między innymi C. Geertza *Po fakcie*, Homiego Bhabhy *Miejsca kultury*, pod redakcją V. Turnera i E. Brunera *Antropologia doświadczenia*, M. Sahlinsa,

Państwowy Instytut Wydawniczy, pod kierunkiem Joanny Tokarskiej-Bakir, również wydaje swoją własną serię antropologiczną⁷⁹. W ich ramach wydawane są najważniejsze, klasyczne i współczesne dzieła antropologiczne, a Alan Barnard może ze spokojem napisać w zakończeniu swojego podręcznika do antropologii: „Na koniec warto po raz kolejny przypomnieć fakt, że antropologia jest dyscypliną naukową prawdziwie świadomą swojej przeszłości”⁸⁰.

Owszem, posiadamy i my „swoje” serie: Scholar wydaje serię „Teoria stosunków międzynarodowych” redagowaną przez Wojciecha Kosteckiego (dotychczas ukazały się dwie pozycje: Kennetha Waltza i Alexandra Wendta⁸¹), Wydawnictwo UJ wydaje serię „POLITIKA”, pod redakcją Łukasza Kamińskiego, w której ramach do tej pory ukazało się kilka pozycji *stricto* związanych ze stosunkami międzynarodowymi, jednak o charakterze podręcznikowym, nie zaś źródłowym⁸². Ilu zatem z nas odważyłoby się to, co Barnard, napisać o SM? A przecież bez dogłębnego zrozumienia sposobów rozumowania klasyków naszej dyscypliny bardzo trudno zrozumieć jest nam nie tylko sens zmiany uprawiania stosunków międzynarodowych, lecz także wskazywać na ich prawidłowości bądź przewidywać kierunki rozwoju.

Gdy mowa o czytaniu SM, należy także zauważyć, iż są obecni w SM ale nie są czytani, badacze stosujący metodę etnograficzną. Do najważniejszych, choć nie jedynych, reprezentantów tego sposobu badania SM należą Carol Cohn⁸³,

Z przeprosinami dla Tukidydesa czy Jak myślą „tubylcy” – o kapitanie Cooku, na przykład, J.L. i J. Comaroff, *Etniczność...*, Z. Baumana, *Straty uboczne*, T.H. Eriksena, *Etniczność i nacjonalizm*.

⁷⁹ W jej ramach wydane zostały między innymi M. Douglas, *Czystość i zmaza*, A. van Gennepa *Obrzędy przejścia*, V. Turnera *Proces rytualny*, J. Goody’ego *Poskromienie myśli nieoswojonej*, E. Evansa-Pritcharda, *Czary, wrocznie i magia u Azande*. Niestety obecnie PIW jest w likwidacji, co wpłynęło na zatrzymanie dalszych tłumaczeń i publikacji w serii.

⁸⁰ A. Barnard, *Antropologia...*, s. 246.

⁸¹ Zob. przyp. 75.

⁸² Na przykład *Wprowadzenie do stosunków międzynarodowych. Teorie i kierunki badawcze* pod redakcją Roberta Jacksona i Georgea Sørensen, *Globalizacja polityki światowej. Wprowadzenie do stosunków międzynarodowych* pod redakcją Johna Baylisa i Steve’a Smitha, *Studia bezpieczeństwa* autorstwa Paula D. Williamsa, *Globalna ekonomia polityczna* pod redakcją Johna Ravenhilla czy *Strategia we współczesnym świecie* pod redakcją Johna Baylisa, Jamesa Wirtza, Colina Graya i Eliota Cohena. Pomijam tu sporadyczne, nie ujęte w serie, wydania książek z zakresu stosunków międzynarodowych, publikowane w innych wydawnictwach, jak na przykład *Książka i Wiedza* (S. Burchill, R. Devetak, A. Linklater, M. Paterson, Ch. Reus-Smit, J. True, *Teorie stosunków międzynarodowych*, Warszawa 2006).

⁸³ Wybrane publikacje Carol Cohn: *Women and Wars* (Cambridge, 2013); *Sex and death in the rational world of defense intellectuals*, „Signs: Journal of Women in Culture and Society” 1987, t. 12, nr 4; *Motives and Methods: Using Multi-Sited Ethnography to Study US National Security Discourses*, w: B. Ackerly, M. Stern, J. True (red.), *Feminist Methodologies...*; *Slick ‘ems, glick ‘ems, Christmas trees, and cookie cutters: Nuclear language and how we learned to pat the bomb*, „Bulletin of the Atomic Scientists” czerwiec 1987; *Wars, wimps, and women: Talking gender and thinking war*, w: M. Cooke, A. Woollacott (red.), *Gendering War Talk*, Princeton University Press, Princeton 1993.

Cynthia Enloe⁸⁴ czy Iver B. Neumann⁸⁵. Warto przyrzeć się temu, jak badają „nukleo-mowę” (*nukespeak*) w czasie zimnej wojny, panującą w Stanach Zjednoczonych, jak uczestniczą i opisują proces tworzenia przemówień dla dyplomatów w norweskim ministerstwie spraw zagranicznych, jak „podglądają” bazy wojskowe i pokazują, jak polityka międzynarodowa łączy się z życiem prywatnym i sferą intymną. Znajomość tego dorobku jest jednak nikła w Polsce, także z prozaicznego powodu – opisanego wyżej braku ich tłumaczeń na język polski.

Ostatnim aspektem czytania jest – aktualna zwłaszcza w dobie postulatu „otwartej nauki”⁸⁶ – powszechna i *darmowa* dostępność tekstów, przede wszystkim publikowanych w czołowych periodykach SM. Jak mają toczyć się gorące debaty, jak mamy upowszechnić dorobek polskiej nauki o SM w całej polskiej humanistyce, skoro dostęp do tekstów jest ograniczony? Potrzeba nam naszej własnej „cyfrowej etnografii”, dzięki której środowisko antropologów upowszechnia swój dorobek *on-line*⁸⁷. Jak zauważa bowiem Barbara Fatyga, „zarabia się” przede wszystkim na krążeniu idei, nie zaś na handlu nimi!⁸⁸

Pułapki antropologizacji

Obecność antropologii kultury w stosunkach międzynarodowych jest niejednoznaczna. Polscy badacze SM, jeśli odwołują się do stanu wiedzy antropologicznej, to głównie do jej ewolucjonistycznych początków i koncepcji

⁸⁴ C. Enloe, *Maneuvers: The International Politics of Militarizing Womens Lives*, University of California Press, Berkeley 2000; też, *Beaches, Bananas and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*, University of California Press, Berkeley 2001.

⁸⁵ I.B. Neumann, *Returning practice to the linguistic turn: The case of diplomacy*, „Millennium: Journal of International Studies” 2002, t. 31, nr 3; tenże, *To be a diplomat*, „International Studies Perspectives” 2005, nr 6.

⁸⁶ Por. portal: otwartanauka.pl.

⁸⁷ Zob. portal: cyfrowaetnografia.pl. Nieco podobna w formie, choć nadal jeszcze mocno ograniczona jeśli chodzi o ilość udostępnionych tekstów, jest działalność (od 2011 roku) Ośrodka Analiz Politologicznych, który prowadzi Bibliotekę OAP on-line z osobnym działem „stosunki międzynarodowe”. W ramach tego działu opublikowano do tej pory (lipiec 2014) kilkanaście artykułów naukowych z różnych periodyków naukowych oraz abstraktów książek (skrótowych informacji o publikacji). Jest to jednak inicjatywa przede wszystkim politologiczna, nie zaś środowiska badaczy stosunków międzynarodowych. Por. www.oapuw.pl. Jeśli chodzi o jeden z czołowych polskich periodyków w zakresie SM, wydawane od 1982 roku „Stosunki Międzynarodowe – International Relations”, to na stronie ISM UW znajdują się opublikowane w wersji elektronicznej numery z lat 2009–2013 oraz spisy treści numerów z lat wcześniejszych, w niektórych przypadkach z pojedynczymi artykułami. Gorzej przedstawia się sytuacja „Spraw Międzynarodowych”, wydawanych od 1948. On-line dostępne są wyłącznie numery od 2005 roku po dokonaniu opłaty. Zatem publikacje w wersji elektronicznej są rozproszone, nie ma również możliwości wyszukiwania informacji w nich według słów kluczowych czy szczegółowych zagadnień.

⁸⁸ B. Fatyga, *Wprowadzenie*, w: B. Fatyga (red.), *Praktyki badawcze...*, s. 11.

z okresu lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku (kontynuacja refleksji o Boasowskim postulatcie relatywizmu kulturowego, szczególnie atrakcyjnym dla badań w obszarze międzynarodowych praw człowieka). Gdźieniegdzie pojawiają się badacze stosujący perspektywę postkolonialną do analizy SM. Stan wiedzy antropologicznej tymczasem uległ daleko idącym i krytycznym przekształceniom, włącznie z odrzuceniem samego pojęcia „kultury”. Stan antropologizacji SM odzwierciedla zatem w dużej mierze stan wiedzy antropologicznej, z którym antropologia dawno się już pożegnała, a my wpadamy w pułapkę inspirowania się bądź uprawiania „etnografii z antykwariatu”.

Próby antropologizacji SM to zatem przejmowanie *wybranych elementów* wiedzy antropologicznej i – jak stwierdza Tarzycjusz Buliński – stosowanie ich „w oderwaniu [wyróżnienie – T.B.] od spójnego zbioru metodologicznych wskazówek”⁸⁹. Jak potwierdza Marcin Brocki, antropologizacja „jest pojęciem metajęzykowym, określającym na ogół pewien zakres nowo wprowadzonych procedur analitycznych lub sposobów pozyskiwania danych, które badacze reprezentujący te »inne« dyscypliny uznali za najbardziej charakterystyczne dla antropologii”⁹⁰. Można chyba zatem powiedzieć, że w wielu przypadkach proces antropologizacji to wprowadzanie do innych dyscyplin *pop-antropologii* – uproszczonej i powierzchownej wizji dorobku antropologii.

Antropologizacja SM dokonała się zatem w specyficzny sposób: zaadaptowała wiedzę antropologiczną w kształcie przestarzałym dla jej rozwoju w samej antropologii, w dodatku z pominięciem w zasadniczym stopniu metody etnograficznej. Dotyczy to akurat nie tylko polskich SM. Warto przytoczyć słowa antropologa Michaela Herzfelda na temat najbardziej (niestety niemalże jedynej!) rozpoznawalnej „kulturowej” książki o SM, a mianowicie *Zderzenia cywilizacji* Samuela P. Huntingtona: „[...]antropologiczne perspektywy narodowe i międzynarodowe procesy polityczne pozostawały w konflikcie z obiektywistyczną wersją zdrowego rozsądku, wyznawaną przez wielu – jeśli bodaj nie przez wszystkich – uczonych z dziedziny nauk politycznych. Co więcej, przejście idei na temat kultury przez niektórych przedstawicieli nauk politycznych na przestrzeni ostatnich lat nie zawsze odzwierciedla najnowsze dokonania myśli antropologicznej. Najbardziej dobitnym tego przykładem jest praca Samuela Huntingtona (1997), powielająca romantyczny nacjonalizm dziewiętnastowiecznego państwa narodowego: idea, w myśl której niektóre kultury w pożyteczny sposób dają się wydzielić jako »cywilizacje«, te zaś są zasadniczo i niezmiennie niezdolne do wzajemnego zrozumienia, zaprzecza wszystkiemu, czego się nauczyliśmy na temat kreolizacji kulturowej, diasporycznego procesu kulturowego, a nawet zwykłej komunikacji międzykulturowej. W kategoriach empirycznych pracy tej nie da się więc obronić, stanowi

⁸⁹ T. Buliński, *Czym jest...*, s. 275.

⁹⁰ M. Brocki, *Antropologizacja jako kategoria metajęzykowa*, w: J. Kowalewski, W. Piasek (red.), *Antropologizowanie humanistyki ...*, s. 15.

ona jednak dość interesujący przedmiot badań w etnografii, powieła bowiem schematyczną formę uporczywych stereotypów i teorii ludowych, za pomocą których wielu światowych przywódców próbuje przekonać wyborców do popierania ich w dążeniu do budowania spornych hegemonii za granicą⁹¹.

Proces antropologizowania SM, jak widać nie tylko w Polsce, wygląda dość powierzchownie. Zatem antropologizacja SM dziś to nie tyle kolonizacja SM przez antropologię, ile w najlepszym przypadku twórcze inspiracje tekstami i koncepcjami antropologicznymi, najczęściej – selektywne nawiązania do nich, w większości przypadków – brak stosowania metod etnograficznych. Nie tyle zatem uprawiamy w ramach SM antropologię, ile – przynajmniej niektórzy – antro-pofilie⁹². Antropologizacja SM w przyszłości mogłaby zatem obracać kierunek na prawidłowe stosowanie metod etnograficznych w instrumentarium naszej dyscypliny i polemiczny dialog ze współczesnymi koncepcjami antropologii.

Konkluzje

Max Weber w swoim słynnym tekście *Nauka jako zawód i powołanie* stwierdza: „nauka nie jest już dzisiaj dobrem służącym zbawieniu i niosącym objawienie darem łaski jasnowidzów i proroków ani też składnikiem rozmyślań filozofów i mędrców nad *sensem* świata. Nauka jest uprawianym w sposób fachowy »zawodem«, który służy namysłowi nad sobą i poznaniu faktycznych związków między rzeczami”⁹³. Tych dwóch rzeczy: namysłu nad sobą (autorefleksyjności), a dzięki niemu – poznawania *faktycznych* związków między

⁹¹ Słowa te ujawniają jednocześnie specyficzne dla antropologii przekonanie o wyższości „głębokiego” rozumienia antropologicznego z rzekomo „płytkim” rozumieniem rzeczywistości panującym w nauce o polityce. M. Herzfeld, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, tłum. M.M. Piechaczek, Wydawnictwo UJ, Kraków 2004, s. 178.

⁹² Pojęcie „etnografili” wprowadza w swoim artykule Wanda Vraști, por. *The strange case...* Do takich właśnie antro-pofilów w środowisku warszawskim zaliczyć można M.F. Gawryckiego, którego twórczość tymi właśnie tropami od dawna już podąża, o czym chociażby nawet mówią tytuły jego książek, jak między innymi: *W pogoni za wyobrażeniami. Próba interpretacji polskiej literatury podróżniczej poświęconej Ameryce Łacińskiej*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2010; *Uwikłane obrazy. Hollywoodzki film a stosunki międzynarodowe*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2011; *Między sztuką a polityką. Kino i rewolucja kubańska, Podglądając Innego. Polscy trawelebrycy w Ameryce Łacińskiej*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2013; *(I)grając ze smakiem. Muzyka, tożsamości i polityka na Karaibach*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013. Zaliczam tu także siebie, zob.: *Koncepcja „sztuki prymitywnej”. Odkrywanie, oswojenie i udomowienie Innego w świecie Zachodu*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2012 czy *Świadomość międzykulturowa. Od militaryzacji antropologii do antropologizacji wojska*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2013.

⁹³ M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, w: tenże, *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. A. Kopacki, P. Dybel, Znak-Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków-Warszawa 1998, s. 136. Wyróżnienie oryginału.

rzeczami w życiu międzynarodowym w moim przekonaniu bardzo nam dzisiaj w polskich stosunkach międzynarodowych brakuje. Antropologizacja SM, niosąca ze sobą (auto)refleksyjność, namysł nad etyką badań i badacza, tradycję badań empirycznych i dynamiczną, procesualną kategorię kultury może pomóc nam wydobyć się z pułapki dogmatyzmu i zaściankowości w przypadku polskiej nauki o SM, w której wrota do twórczych i nowatorskich badań pozostają czasami bardzo szczelnie zamknięte, także dlatego, że badacze (pogrupowani w instytuty, zakłady bądź katedry) zbyt często funkcjonują w ośrodkach i pomieszczeniach odgradzonych od siebie mentalnymi szybami kuloodpornymi i dźwiękoszczelnymi. To nawet nie są wieże z kości słoniowej, ale betonowe bunkry, z których dopiero powoli zaczynamy wychodzić, także dzięki powołaniu w 2009 roku Polskiego Towarzystwa Studiów Międzynarodowych.

Poetycką deklarację niezawisłości myślenia Czesław Miłosz formułuje następująco: „Nie jestem i nie chcę być posiadaczem prawdy./ W sam raz dla mnie wędrowanie po obrzeżach herezji./ Żeby uniknąć tego, co nazywają spokojem wiary,/A co jest po prostu samozadowoleniem”⁹⁴. Zatem: *zostańmy heretykami* – aby możliwe było „wpuszczenie świeżego powietrza” do zadymionych i zaciemnionych sal stosunków międzynarodowych. *Zostańmy heretykami* – by odkryć nasze dogmaty na nowo, w odmiennych interpretacjach, z nowymi treściami, w aktualnym kontekście debaty nad współczesną humanistyką. *Zostańmy heretykami* – by dostrzec to, co dotychczas pominęliśmy, przemilczeliśmy, wykluczaliśmy. *Zostańmy heretykami* – a przestańmy działać jak łowcy (cudzych teorii), zbieracze (nie-naszych koncepcji), praktycy niemocy...⁹⁵ *Zostańmy heretykami* – zawalczy o „polską szkołę” stosunków międzynarodowych. Wtedy będziemy mogli naprawdę skonfrontować się z pytaniami o tożsamość, dyscyplinarność (w odmianach wielo-, trans-, inter-) i dyscyplinę, etykę, metodologię i teorię SM.

Dzięki aktywnemu włączeniu się w procesy antropologizacji nauk humanistycznych i społecznych wspomniana we wstępie niniejszego artykułu „wyobraźnia teoretyczna” badaczy stosunków międzynarodowych mogłaby się odnaleźć w *uncommon places*⁹⁶ i rozwinąć w kierunkach, o których jeszcze dzisiaj nam się nie śni. Może nawet uda się heretykom uniknąć spalania za to na stosie?

⁹⁴ Cz. Miłosz, *Traktat teologiczny*, „Tygodnik Powszechny” 2001, nr 47. Por. także: T. Sławek, *Granit i płótno. Wokół „Traktatu teologicznego” Czesława Miłosza*, „Tygodnik Powszechny” 2002, nr 15.

⁹⁵ Zob. T. Rakowski, *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009. Na możliwość zastosowania kategorii Rakowskiego (którymi autor ten opisuje, językiem antropologii kulturowej, rytualne narzekania ludzi zepchniętych w wyniku transformacji na margines współczesnego społeczeństwa polskiego) do analizy współczesnej humanistyki zwraca uwagę A.F. Kola, *ANT-ologia literatury*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2013, nr 1, s. 36.

⁹⁶ Zob. M.I. Beier, *International Relations in Uncommon Places: Indigeneity, Cosmology, and the Limits of International Theory*, Palgrave Macmillan, New York 2005.

Bibliografia

- Abélès M., *Anthropologie de l'État*, A. Colin, Paris 1990.
- Abu-Lughod L., *Writing against Culture*, w: E. Lewin (red.), *Feminist Anthropology. A Reader*, Blackwell, MA (USA), Oxford (UK), Victoria (Australia) 2009.
- Acharya A., *Do norms and identity matter? Community and power in Southeast Asia's regional order*, „The Pacific Review” 2008, nr 18.
- Acharya A., *The Quest for Identity. International Relations of Southeast Asia*, Oxford University Press, Singapore 2000.
- Ackerly B., Stern M., True. J. (red.), *Feminist Methodologies for International Relations*, Cambridge: Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- Adler-Nissen R. (red.), *Bourdieu in International Relations: Rethinking Key Concepts in IR*, Routledge, London 2012.
- Akbar M.J., *Nehru. The Making of India*, Roli Books, New Delhi 2002.
- Aleksy-Szucsich A., *Economic Benefits of Ethnolinguistic Diversity: Implications for International Political Economy*, Cambria Press, Amherst–New York 2008.
- Alesina A., La Ferrara E., *Ethnic Diversity and economic performance*, „NBER Working Paper No. 10313”, <http://www.nber.org/papers/w10313> (dostęp: 15.01.2005).
- Alesina A., Spolaore E., Wacziarg R., *Trade, growth and the size of countries*, „HIER Discussion Paper No. 1995”, <http://post.economics.harvard.edu/hier/2003papers/2003list.html> (dostęp: 13 lutego 2004).
- Alesina A., Spolaore E., *The Size of Nations*, MIT Press, Cambridge, MA 2003.
- Alexander J.C., *Znaczenia społeczne. Studia z socjologii kulturowej*, tłum. S. Burdziej, J. Gądecki, Nomos, Kraków 2010.
- All different all unique. Young people and the UNESCO Universal Declaration on Cultural Diversity*, UNESCO, Paris 2004.
- Altmann P., *Good life as a social movement proposal for natural resource use: The indigenous movement in Ecuador*, „Consilience: The Journal of Sustainable Development” 2013, t. 10, nr 1.
- Andersen W.K., Damle S.D., *The Brotherhood in Saffron: The Rashtriya Swayamsevak Sangh and Hindu Revivalism*, Westview Press, Boulder 1987.
- Anderson B., *Imagined Communities*, Verso, London–New York 1991.
- Anderson B., *Wspólnoty wyobrażone*, tłum. S. Amsterdamski, Znak–Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa 1997.
- Antonowicz L., *Prawo międzynarodowe publiczne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1989.

- Appadurai A., *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2005.
- Archer M.S., *Culture and Agency. The Place of Culture in Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Archer M.S., *Social Morphogenesis and the Prospects of Morphogenic Society*, w: taż (red.), *Social Morphogenesis*, Springer, Dordrecht 2013.
- Arnholtz J., Review: Rebecca Adler-Nissen (red.), „Bourdieu in International Relations: Rethinking Key Concepts in IR” London 2012, „European Societies” 2013, t. 15, nr 3.
- Asad T. (red.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Prometheus Books, New York 1973.
- ASEAN Secretariat, *ASEAN Vision 2020*, <http://www.asean.org/news/item/asean-vision-2020> (dostęp: 18.11.2013).
- Bach D., *The global politics of regionalism: Africa*, w: M. Farrel, B. Hettne, L. Van Langenhove (red.), *Global Politics of Regionalism: Theory and practice*, Pluto Press, London 2005.
- Baer M., „Inność” w antropologicznym ujęciu krytycznym, „Opposite” 2010, nr 1.
- Bailey F.G., *Stratagems and Spoils: A Social Anthropology of Politics*, Schocken Books, New York 1969.
- Bajpai K., Mattoo A., *Securing India: Strategic Thought and Practice*, Manohar, New Delhi 1996.
- Balandier G., *Political Anthropology*, Vintage Books, New York 1970.
- Balcerowicz B., *Siły zbrojne w stanie pokoju, kryzysu, wojny*, Scholar, Warszawa 2010.
- Balzacq T., *The three faces of securitization: Political agency, audience and context*, „European Journal of International Relations” 2005, t. 11, nr 2.
- Barber B., *Skonsumowani*, tłum. H. Jankowska, Muza SA, Warszawa 2008.
- Barker E., *Charakter narodowy i kształtujące go czynniki*, tłum. J. Pannenkowa, Nasza Księgarnia, Warszawa 1933.
- Barker E., *National Character and the Factors in Its Formation*, Methuen, London 1927.
- Barnard A., *Antropologia: zarys teorii i historii*, tłum. S. Szymański, PIW, Warszawa 2006.
- Barnett M., *The Israeli Identity and the Peace Process*, w: S. Telhami, M. Barnett (red.), *Identity and Foreign Policy in the Middle East*, Cornell University Press, Ithaca–London 2002.
- Barney J.B., *Firm resources and sustained competitive advantage*, „Journal of Management” 1991, t. 17, nr 1.
- Barney J.B., Wright P.M., *On becoming a strategic partner: The role of human resources in gaining competitive advantage*, „Human Resource Management” 1998, t. 37, nr 1.
- Barth F., *Political Leadership among Swat Pathans*, Athlone, London 1959.
- Barthes R., *Mitologie*, tłum. A. Dziadek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
- Bauman Z., *Czego nas uczy Centralna Europa?*, „Gazeta Wyborcza”, 8 września 2011.
- Bauman Z., *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1994.
- Bauman Z., *Kultura jako praxis*, tłum. J. Konieczny, WN PWN, Warszawa 2012.
- Bauman Z., *Nowoplemiennność, czyli poszukiwanie przystani*, w: tenże, *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, WN PWN, Warszawa 2008.
- Bauman Z., *Ponowoczesne wzory osobowe*, „Studia Socjologiczne” 1993, nr 2(129).
- Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000.
- Bauman Z., *Spółczesność w stanie obłędu*, tłum. J. Margański, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2006.
- Bauman Z., *Straty uboczne. Nierówności społeczne w epoce globalizacji*, tłum. J. Hunia, Wydawnictwo UJ, Kraków 2012.
- Bauman Z., *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, tłum. J. Bauman, WN PWN, Warszawa 1995.
- Bauman Z., *Zycie na przemiał*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005.
- Baylis J., Smith S. (red.), *Globalizacja polityki światowej. Wprowadzenie do stosunków międzynarodowych*, tłum. M. Filary, Ł. Kamiński, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008.
- Baylis J. i in. (red.), *Strategia we współczesnym świecie*, tłum. W. Nowicki, Wydawnictwo UJ, Kraków 2009.

- Beauvois D., *Trójkąt ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie 1793–1914*, tłum. K. Rutkowski, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2005.
- Beck U., Giddens A., Lash S., *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, tłum. J. Konieczny, WN PWN, Warszawa 2009.
- Beck U., *What is Globalization?*, w: D. Held, A. McGrew, *The Global Transformation Reader*, Polity Press, Cambridge, UK–Malden, MA 2000.
- Becker C. L. *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, tłum. J. Ruskowski, Zysk i S-ka, Poznań 1995.
- Bednarek S., *Charakter narodowy w koncepcjach i badaniach współczesnej humanistyki*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 1980, nr 511.
- Behar R.D. (red.), *Women Writing Culture*, University of California Press, Berkeley 1992.
- Beier J.M., *International Relations in Uncommon Places: Indigeneity, Cosmology, and the Limits of International Theory*, Palgrave Macmillan, New York 2005.
- Beier J.M., *Priming for Ethnographic Fieldwork: A Selected Bibliography*, Centre for International and Security Studies, YCISS Occasional Paper Number 64, luty 2001.
- Bendix R., *Heritage between economy and politics*, w: L. Smith, N. Akagawa (red.), *Intangible Heritage*, Routledge, London–New York 2009.
- Best G., *Justice, community and human rights*, „International Affairs” 1995, nr 4.
- Bhabha H.K., *Miejsca kultury*, tłum. T. Dobrogoszcz, Wydawnictwo UJ, Kraków 2010.
- Bhabha H.K., *The Location of Culture*, Routledge, London–New York 1994.
- Bhargava R., *Liberal, secular democracy and explanations of Hindu nationalism*, „India Review” 2002, nr 3.
- Bhargava R., *The crisis of secularism in India*, w: R. Bhargava (red.), *Secularism and its Critics*, Oxford University Press, New Delhi 1998.
- Bhutani S., *The 2004 elections in India: What mandate? And, what change?*, „Acta Asiatica Varsoviensia” 2004, nr 17.
- Bieleń S., *Polityka w stosunkach międzynarodowych*, Aspra JR, Warszawa 2010.
- Bieleń S., *Polska między Niemcami a Rosją – determinizm czy pluralizm geopolityczny?*, w: tenże (red.), *Polityka zagraniczna Polski po wstąpieniu do NATO i do Unii Europejskiej. Problemy tożsamości i adaptacji*, Difin, Warszawa 2010.
- Bieleń S. (red.), *Prawo w stosunkach międzynarodowych, Wybór dokumentów*, Aspra JR, Warszawa 2004.
- Bieńczyk-Missala A. (red.), *Międzynarodowa ochrona praw człowieka. Wybór dokumentów*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2008.
- Blaut J., *Teoria rasizmu kulturowego*, „Antipode: A Radical Journal of Geography” 1992, nr 23.
- Bocheński A., *Rzecz o psychice narodu polskiego*, PIW, Warszawa 1972.
- Boniecka-Stępień D., *„Nowa” żydowska tożsamość a idee myślicieli syjonistycznych*, w: J. Krauze, K. Zieliński (red.), *Medinat Israel. Państwo i tożsamość*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2013.
- Both K. (red.), *Critical Security Studies and World Politics*, Lynne Rienner, Boulder 2005.
- Bourdieu P., Wacquant L.J.D., *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, tłum. A. Sawisz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.
- Bógdał-Brzezińskiej A., *Agnieszka opowiada bajki*, w: A. Gałganek, E. Halizak, M. Pietraś (red.), *Wielo- i interdyscyplinarność...*
- Breidenbach J., Zukrigl I., *Cultural battle or McWorld?*, „Deutschland” 2000, nr 3.
- Brett D., *The Construction of Heritage*, Cork University Press, Cork 1996.
- Brigg M., Bleiker R., *Expanding ethnographic insights into global politics*, „International Political Sociology” 2008, t. 2, nr 1.
- Brocki M., *Antropologizacja jako kategoria metajęzykowa*, w: J. Kowalewski, W. Piasek (red.), *Antropologizowanie humanistyki. Zjawisko – proces – perspektywy*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn 2009.

- Brocki M., *O problemach z interdyscyplinarnością w antropologii*, w: J. Kowalewski W. Piasek, M. Śliwa (red.), *Granice dyscyplinarne w humanistyce*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn 2006.
- Broda M., „Zrozumieć Rosję”? *O rosyjskiej zagadce-tajemnicy*, Wydawnictwo Naukowe Ibidem, Łódź 2011.
- Broek J.O., *National character in the perspective of cultural geography*, „The Annales of the American Academy of Political and Social Sciences” 1967, nr 3.
- Bruner M., Smith M., White R., *Opinions and Personality*, Wiley, New York 1956.
- Buchowski M., *Etnologia polska: historie i powinowactwa*, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2012.
- Buchowski M., *Fratricie i klany nowo-plemienia antropologów w Polsce*, w: A. Posern-Zieliński (red.), *Etnologia polska: między ludoznawstwem a antropologią*, Drawa, Poznań 1995.
- Buchowski M., *Rethinking Transformation: An Anthropological Perspective on Post-socialism*, Humaniora, Poznań 2001.
- Buchowski M., *The specter of orientalism in Europe: From exotic other to stigmatized brother*, „Anthropological Quarterly” 2006, t. 79, nr 3.
- Budge I., Newton K., *Polityka nowej Europy. Od Atlantyku do Uralu*, tłum. C. Ziniewicz, Książka i Wiedza, Warszawa 1999.
- Buliński T., *Czym jest antropologizacja nauk?*, w: A. Pomieciński, S. Sikora (red.), *Zanikające granice. Antropologizacja nauki i jej dyskursów*, Biblioteka Telgte Wydawnictwo, Poznań 2009.
- Bull H., *The Anarchical Society. A Study of Order in World Politics*, Macmillan, London 1977.
- Burgerss J. P., *There is no European security, only European securities*, „Cooperation and Conflict” 2009, t. 44, nr 3.
- Burszta W.J., *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Zysk i S-ka, Poznań 1998.
- Burszta W.J., *Jak rozumieć wielokulturowy świat*, „Sprawy Narodowościowe. Seria nowa”, nr 35.
- Burszta W.J., *Świat jako więzienie kultury. Pomyślenia*, PIW, Warszawa 2008.
- Bystron J.S., *Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone*, oprac. L. Stomma, PIW, Warszawa 1980.
- Caderman L.-E., *Nationalism and ethnicity*, w: W. Carlsnaes, T. Risse, B. Simmons (red.), *Handbook of International Relations*, Sage, Los Angeles 2010.
- Canada - *Certain Measures Concerning Periodicals, Report of the Appellate Body*, „June 30, 1997-WT/DS31/AB/R”, [http://www.worldtradelaw.net/reports/wtoab/canada-periodicals\(ab\).pdf](http://www.worldtradelaw.net/reports/wtoab/canada-periodicals(ab).pdf) (dostęp: 16.08.2013).
- Carlsnaes W., *The agency-structure problem in foreign policy analysis*, „International Studies Quarterly” 1992, nr 3.
- Cassen R., Dyson T., Visaria L., *Twenty-First Century India: Population, Economy, Human Development and the Environment*, Oxford University Press, Oxford 2004.
- Castells M., *Siła tożsamości*, tłum. S. Szymański, WN PWN, Warszawa 2008.
- Castells M., *The Power of Identity*, Oxford University Press, Oxford 1997.
- Castles S., Miller M.J., *Migracje we współczesnym świecie*, tłum. A. Gašior-Niemiec, WN PWN, Warszawa 2011.
- Cattacin S., Giugni M., Passy F., *Mouvements sociaux et Etat: Mobilisations sociales et transformations de la société en Europe*, Actes Sud-Centre européen de la culture, Arles-Genève 1997.
- Cavanagh J., Mander J. (red.), *Alternatives to Globalization. A better world is possible. A Report of the International Forum on Globalization*, Berrett-Koehler Publisher, San Francisco 2004.
- Chakrabarti Pasic S., *Culturing international relations theory. A call for extension*, w: Y. Lapid, F. Kratochwil (red.), *The Return of Culture and Identity in International Relations Theory*, Lynne Rienner, London 1996.
- Chari P.R., Cheema P.I., Cohen S.P., *Perceptions, Politics and Security in South Asia: The Compound Crisis of 1990*, Routledge, London-New York 2003.

- Chatman J., Polzer J., Barsade S., Neale M., *Being different yet feeling similar: The influence of demographic composition and organizational culture on work processes and outcomes*, „Administrative Science Quarterly” 1998, t. 43, nr 4.
- Chatterjee P., *The Nation and Its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton University Press, Princeton 1993.
- Chaturvedi S., *Representing post-colonial India*, w: K. Dodds, D. Atkinson (red.), *Geopolitical Traditions*, Routledge, London–New York 2000.
- Chaulia S.S., *BJP, India's foreign policy and the „realist alternative” to the Nehruvian tradition*, „International Politics” 2002, nr 1.
- Chmielewski A., Dudzikowa M., Grobler A. (red.), *Interdyscyplinarne o interdyscyplinarności. Między ideą a praktyką*, Impuls, Kraków 2012.
- Choay F., *The Invention of the Historic Monument*, tłum. L.M. O'Connell, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Chung Ch., Sheppard J., Pollinger M., *Max Weber, revisited: some lessons from East Asian capitalistic development*, „Asia-Pacific Journal of Management” 1992, nr 2.
- Clark J., *Worlds Apart. Civil Society and the Battle for Ethical Globalization*, Earthscan, London 2003.
- Clifford J., *Kłopoty z kulturą*, tłum. E. Dzurak, KR, Warszawa 2000.
- Clifford J., Marcus G. (red.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley–London 1986.
- Cohen A., *The Symbolic Construction of Community*, Routledge, London–New York 1985.
- Cohen A., *Two-Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Societies*, Routledge, London 1974.
- Cohen R., *Global Diasporas: an introduction*, University of Washington Press, London 1997.
- Cohen R., *Living and Teaching Across Cultures*, „International Studies Perspectives” 2001, t. 2, nr 2.
- Cohn C., *Sex and death in the rational world of defense intellectuals*, „Signs: Journal of Women in Culture and Society” 1987, t. 12, nr 4.
- Cohn C., *Slick 'ems, glick 'ems, Christmas trees, and cookie cutters: Nuclear language and how we learned to pat the bomb*, „Bulletin of the Atomic Scientists”, czerwiec 1987.
- Cohn C., *Wars, Wimps, and Women: Talking Gender and Thinking War*, w: M. Cooke, A. Woollacott (red.), *Gendering War Talk*, Princeton University Press, Princeton 1993.
- Cohn C., *Women and Wars*, Polity Press, Cambridge 2013.
- Colaresi M., Thompson W.C., *The economic development-democratization relationship: Does the outside world matter?*, „Comparative Political Studies” 2003, t. 36, nr 4.
- Coleman D.A., *International migration; Demographic and socioeconomic consequences in the United Kingdom and Europe*, „International Migration Review” 1994, nr 1.
- Collier M.J., *Cultural identity in intercultural theory/research*, w: W. Gudykunst (red.), *Theorizing about Intercultural Communication*, Sage Publications, Thousand Oaks 2003.
- Collier M.J., Thomas M., *Cultural identity: An interpretive perspective*, w: Y.Y. Kim, W.B. Gudykunst (red.), *Theories in Intercultural Communication*, Sage Publications, Newbury Park 1988.
- Collier P., *Implications for ethnic diversity*, „Economic Policy” 2001, t. 16, nr 32.
- Čolović I., *Polityka symboli: eseje z antropologii politycznej*, tłum. M. Petryńska, Universitas, Kraków 2001.
- Comaroff J.L., Comaroff J., *Etniczność sp. z.o.o.*, tłum. W. Usakiewicz, Wydawnictwo UJ, Kraków 2011.
- Conrad J., *Człowiek, rasa, kultura*, tłum. A. Kreczmar, PWN, Warszawa 1971.
- Cossman B., Kapur R., *Secularism: bench-marked by Hindu right*, „Economic and Political Weekly” 1996, nr 31.
- Cox T.J., *Creating the Multicultural Organization: A Strategy for Capturing the Power of Diversity*, Jossey-Bass, San Francisco 2001.

- Cox T.J., Blake S., *Managing cultural diversity: Implications for organizational competitiveness*, „Academy of Management Executive” 1991, t. 5, nr 3.
- Czachowski H., *Praktycy i teoretycy, czyli ile mamy etnologii*, „Lud” 2005, t. 89.
- Czaja J., *Bezpieczeństwo kulturowe. Zarys problematyki*, Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne, Kraków 2004.
- Czaputowicz J., *Kryteria bezpieczeństwa międzynarodowego państwa – aspekty teoretyczne*, w: S. Dębski, B. Górła-Winter (red.), *Kryteria bezpieczeństwa międzynarodowego państwa*, PISM, Warszawa 2003.
- Czaputowicz J., *Teoria stosunków międzynarodowych. Krytyka i systematyzacja*, WN PWN, Warszawa 2007.
- Czarnowski S., *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, w: tenże, *Dzieła*, t. 1, PWN, Warszawa 1956.
- Czerwiński J., *O charakterze narodowym*, „Rocznik Towarzystwa Naukowego z Uniwersytetem Krakowskim Połączonego” 1917, t. 1.
- Darby P., Pocolini A., *Bringing International Relations and Postcolonialism*, „Alternatives” 1994, t. 19, nr 3.
- Darczewska K., *Katolicyzm we współczesnym społeczeństwie polskim*, Ossolineum, Wrocław 1989.
- Darwin K., *Dzieła wybrane*, t. IV, Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne, Warszawa 1959.
- Dawidczyk A., *Nowe wyzwania, zagrożenia i szanse dla bezpieczeństwa polski u progu XXI wieku*, Akademia Obrony Narodowej, Warszawa 2001.
- De Bary W.T., *Asian Values and Human Rights: A Confucian Communitarian Perspective*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1998.
- Della Porta D., *Making the polis: social forums and democracy in the global justice movement*, „Mobilization: An International Quarterly” 2005, t. 10, nr 1.
- Della Porta D., Diani M., *Ruchy społeczne. Wprowadzenie*, tłum. A. Sadza, Wydawnictwo UJ, Kraków 2009.
- Della Porta D., Diani M. (red.), *Social movements. An Introduction*, Blackwell Publishing, Malden, Oxford, Carlton 2009.
- Denoel Y., *Sekretne wojny Mossadu*, tłum. M. Tryc-Ostrowska, Czarna Owca, Warszawa 2013.
- Denzin N.K., Lincoln Y.S. (red.), *Metody badań jakościowych*, WN PWN, Warszawa 2010.
- Dessler D., *What's stake in the agent-structure debate?*, „International Organization” 1989, nr 3.
- DeVotta N., *Demography and communalism in India*, „Journal of International Affairs” 2002, nr 3.
- Dębnicki K., *Konflikt i przemoc w systemie politycznym niepodległych Indii*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2000.
- Dirlik A., *Culture against history? The politics of East Asian identity*, „Development and Society” 1999, t. 28, nr 2.
- Dmowski R., *Kościół, naród i państwo*, Obóz Wielkiej Polski, A. Michalski, Warszawa 1927.
- Doh Chull Shin, *Confucianism and Democratization in East Asia*, Cambridge University Press, New York 2012.
- Dohnal W., *Od polityki pierwotnej do postpolityki: z dziejów anglosaskiej antropologii politycznej*, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2013.
- Domańska E., *„Zwrot performatywny” we współczesnej humanistyce*, „Teksty Drugie” 2007, nr 5.
- Donaldson L., *The Contingency Theory of Organizations*, Sage Publications, Thousand Oaks 2001.
- Donnelly J., *Human rights and Asian values: a defense of „Western” universalism*, w: J.R. Bauer, D.A. Bell (red.), *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Doran C.F., *Why Canadian Unity Matters and Why Americans Care: Democratic Pluralism at Risk*, University of Toronto Press, Toronto 2001.
- Douglas M., *Czystość i zmaza*, tłum. M. Bucholc, PIW, Warszawa 2007.

- Dowty A., *Israel Foreign Policy and the Jewish Question*, „Middle East Review of International Affairs” 1999, t. 3, nr 1, <http://www.gloria-center.org/1999/03/dowty-1999-03-01/> (dostęp: 3.01.2014).
- Dunn T., *Inventing International Society: A History of English School*, Macmillan, Basingstoke 1998.
- Dutt S., *Identities and the Indian State: an overview*, „Third World Quarterly” 1998, t. 19, nr 3.
- Dvořák M., *Katechizm opieki nad zabytkami*, tłum. R. Kasperowicz, w: P. Kosiewski, J. Krawczyk (red.), *Zabytek i historia*, Oficyna Wydawnicza „Mówią Wieki”, Warszawa 2002.
- Dyduch J., „Nie ma przyjaciół ani wrogów, są tylko interesy”. Rozważania o współczesnej polityce zagranicznej, w: W. Mich, J. Nowak (red.), *Wokół teorii stosunków międzynarodowych*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2012.
- Easterly W., *Can institutions resolve ethnic conflict?*, „Economic Development and Cultural Change” 2001, t. 49, nr 4.
- Easterly W., Levine R., *Africa's growth tragedy: Policies and ethnic divisions*, „Quarterly Journal of Economics” 1997, t. 111, nr 4.
- Edensor T., *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*, tłum. A. Sadza, Wydawnictwo UJ, Kraków 2004.
- Eickelman D.F., *Anthropology and International Relations*, w: W. Goldschmidt (red.), *Anthropology and Public Policy: A Dialogue*, American Anthropological Association, Washington 1986.
- Eisenstadt S., *The order-maintaining and order-transforming dimensions of Culture*, w: R. Münch, N. Smelser (red.), *Theory of Culture*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–Oxford 1992.
- Elazar D., *Community and Polity: the Organizational Dynamics of American Jewry*, The Jewish Publication Society, Philadelphia 1995.
- Elazar D., Cohen S.A., *The Jewish Polity: Jewish Political Organization from Biblical Times to the Present*, Indiana University Press, Bloomington 1984.
- Elsass P.M., Graves L.M., *Demographic diversity in decision-making groups: The experiences of women and people of color*, „Academy of Management Review” 1997, t. 22, nr 4.
- Ely R.J., Thomas D.A., *Cultural diversity at work: The effects of diversity perspectives on work group processes and outcomes*, „Administrative Science Quarterly” 2001, t. 46, nr 2.
- Embree A.T., *Who speaks for India? The role of civil society in defining Indian nationalism*, w: R. Dossani, H.S. Rowen (red.), *Prospects for Peace in South Asia*, Stanford University Press, Stanford, 2005.
- Emerson R., *Self-Determination revisited in the era of decolonization*, Center for International Affairs, Harvard University, Cambridge, MA 1964.
- Emmerson D.K., *Security, community, and democracy in Southeast Asia: Analysing ASEAN*, „Japanese Journal of Political Science” 2005, t. 6, nr 2.
- Enloe C., *Beaches, Bananas and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*, University of California Press, Berkeley 2001.
- Enloe C., *Maneuvers: The International Politics of Militarizing Women's Lives*, University of California Press, Berkeley 2000.
- Eriksen T.H., *Etniczność i nacjonalizm*, tłum. B. Gutowska-Nowak, Wydawnictwo UJ, Kraków 2012.
- Escobar A., *Latin America at a crossroads: Alternative modernizations, post-liberalism, or post-development?*, „Cultural Studies” 2010, t. 24, nr 1.
- European Poll: Israel Biggest Threat to World Peace*, <http://www.jewishfederations.org/european-poll-israel-biggest-threat-to-world-peace.aspx> (dostęp: 4.01.2014).
- Evans-Pritchard E.E., *Czary, wyrocznie i magia u Azande*, tłum. S. Szymański, PIW, Warszawa 2008.
- Evans-Pritchard E.E., Fortes M. (red.), *African Political Systems*, Read Books, 2008 (reprint wydania Oxford 1940).
- Fallaci O., *Wściekłość i duma*, „Corriere della Sera”, 29 września 2001.

- Fatyga B., *Praktyki badawcze na skrzyżowaniu równoległych dyskursów. Wstępny przegląd zagadnień do analizy kulturalnych dyskursów o kulturze*, w: tejże (red.), *Praktyki badawcze*, ISNS UW, Warszawa 2013.
- Fatyga B., *Wprowadzenie*, w: tejże (red.), *Praktyki badawcze*, ISNS UW, Warszawa 2013.
- Feng Z., *The tsinghua approach and the inception of Chinese theories of international relations*, „The Chinese Journal of International Politics” 2012, nr 12.
- Fijałkowska A., *Imperializm kulturowy*, w: H. Schreiber, G. Michałowska (red.), *Kultura w stosunkach międzynarodowych*, t. 1: *Zwrot kulturowy*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2013.
- Flis M., Paluch A.K. (red.), *Antropologia społeczna Bronisława Malinowskiego*, PWN, Warszawa 1985.
- Florida R., *The economic geography of talent*, „Annals of the Association of American Geographers” 2002, t. 92, nr 4.
- Flynn J., *Reframing the Intercultural Dialogue on Human Rights: A Philosophical Approach*, Routledge, New York–Abingdon 2014.
- Foucault M., *Słowa i rzeczy*, tłum. T. Komendant, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006.
- Foucault M., *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady z Collège de France 1976*, tłum. J. Kowalska, KR, Warszawa 1998.
- Fox J., Sandler S., *Bringing Religion into International Relations*, Palgrave, New York 2006.
- Friedman G., *Nacjonalizm wraca do Europy*, www.rp.pl/artukul/956344.html (dostęp: 28.11.2012).
- Frykman J., *Belonging in Europe. Modern identities in minds and places*, „Ethnologia Europea” 1999, t. 29, nr 2.
- Fukuyama F., *Świat według Fukuyamy: Koniec unilateralizmu?* (wywiad przeprowadzony przez Agnieszkę Aleksy), „Puls Świata” 2005, nr 10, grudzień.
- Future of the Global Muslim Population, Pew Research Center, Washington, 22 grudnia 2011.
- Gadamer H.-G., *Dziedzictwo Europy*, tłum. A. Przyłębski, Spacja, Warszawa 1992.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Inter Esse, Kraków 1993.
- Gaddis I., *International relations theory and the end of cold war*, „International Security” 1992/1993, nr 3.
- Galtung J., *Cultural Violence*, „Journal of Peace Research” 1990, nr 3.
- Galtung J., *Violence. peace and peace research*, „Journal of Peace Research” 1969, nr 3.
- Gaگانek A., Haliżak E., Pietras M. (red.), *Wielo- i interdyscyplinarność nauki o stosunkach międzynarodowych*, Rambler, Warszawa 2012.
- Gawrycki M.F., *(I)grając ze smakiem. Muzyka, tożsamości i polityka na Karaibach*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2013.
- Gawrycki M.F., *Koncepcja (post)rozwoju w ujęciu pozaeuropejskim. Casus Ameryki Łacińskiej*, w: M.F. Gawrycki, J. Zajączkowski, A. Bógdał-Brzezińska (red.), *Re-Wizje i re-Orientacje. Myśl pozaeuropejska w nauce o stosunkach międzynarodowych*, WN PWN, Warszawa 2012.
- Gawrycki M.F., *Między sztuką a polityką. Kino i kubańska rewolucja*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2013.
- Gawrycki M.F., *Podglądając Innego. Polscy trawelebrycy w Ameryce Łacińskiej*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2010.
- Gawrycki M.F., *Uwikłane obrazy. Hollywoodzki film a stosunki międzynarodowe*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2011.
- Gawrycki M.F., *W pogoni za wyobrażeniami. Próba interpretacji polskiej literatury podróżniczej poświęconej Ameryce Łacińskiej*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2010.
- Geertz C., *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, KR, Warszawa 2000.
- Geertz C., *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. M. Piechaczek, Wydawnictwo UJ, Kraków 2005.
- Geertz C., *Negara. Państwo-teatr na Bali w XIX wieku*, tłum. W. Usakiewicz, Wydawnictwo UJ, Kraków 2006.

- Geertz C., *Po fakcie. Dwa kraje, cztery dekady, jeden antropolog*, Universitas, Kraków 2010.
- Geertz C., *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, tłum. D. Wolska, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008.
- Geertz C., *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2003.
- Gellner E., *Narody i nacjonalizm*, tłum. T. Hołówka, PIW, Warszawa 1991.
- Gennep A. van, *Obrzędy przejścia*, tłum. M. Biały, PIW, Warszawa 2006.
- Gerlach T., *Indie w świadomości Indusów*, Ossolineum, Wrocław 1988.
- Germann Avocats study on the 2005 UNESCO Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expression for the European Parliament, <http://www.diversitystudy.eu>.
- Germann Ch. Avocats, *Wdrażanie konwencji UNESCO z 2005 r. w Unii Europejskiej. Opracowanie*, Parlament Europejski 2010, IP/B/CULT/IC/2009_057, 05/2010.
- Giddens A., *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford University Press, Stanford 1991.
- Giddens A., *Socjologia*, tłum. A. Szulżycka, WN PWN, Warszawa 2008.
- Giddens A., *Trzecia droga. Odnowa socjaldemokracji*, tłum. H. Jankowska, Książka i Wiedza, Warszawa 1999.
- Gillman D., *The Idea of Cultural Heritage*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Ginsberg M., *Reason and Unreason in Society: Essays in Sociology and Social Philosophy*, Green and Co., London 1947.
- Ginsberg M., *The Psychology of Society*, Barnes & Noble, New York 1964.
- Giugni M., Bandler M., Egger N., *The Global Justice Movement. How Far Does the Classic Social Movement Agenda Go in Explaining Transnational Contention? Civil Society and Social Movements*, Program Paper Number 24, United Nations Research Institute of Social Development, czerwiec 2006, <http://www.unrisd.org/80256B3C005BCCF9/search/8647C951DCB7E800C12571D1002D7BE4?OpenDocument> (dostęp: 1.09.2013).
- Glinka B., Kostera M. (red.), *Nowe kierunki w organizacji i zarządzaniu. Organizacja, konteksty, procesy zarządzania*, Wolters Kluwer, Warszawa 2012.
- Gluckman M., *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Routledge, London 1963.
- Gluckman M., *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Aldine, Chicago 1965.
- Goffman E., *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, Aletheia, Warszawa 2008.
- Goldstein J., Keohane R., *Ideas and Foreign Policy: Beliefs, Institutions and Political Change*, Cornell University Press, Ithaca 1993.
- Golka M., *Imiona wielokulturowości*, Muza SA, Warszawa 2010.
- Goody J., *Poskromienie myśli nieoswojonej*, tłum. M. Szuster, PIW, Warszawa 2011.
- Gourevitch P., *The Pacific Region, Challenges to Policy and Theory*, Sage Publications, San Diego 1989.
- Górny K., *Socjologia i antropologia: wspólne obszary badawcze, ze szczególnym uwzględnieniem badań społeczności lokalnych*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2000, nr 1.
- Górzna S., „Inny” w filozofii Emanuela Levinasa, „Ślupskie Studia Filozoficzne” 2012, nr 11.
- Greenfield L., *The Spirit of Capitalism: Nationalism and Economic Growth*, Harvard University Press, New York 2001.
- Greenfield J., *The Return of Cultural Treasures*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Griswold W., *Socjologia kultury. Kultury i społeczeństwa w zmieniającym się świecie*, tłum. P. Tomanek, WN PWN, Warszawa 2013.
- Gruchlik H., *Inność a obcość w kontekście filozoficznym*, „Anthropos” 2007, nr 8–9.
- Gudynas E., *Buen Vivir: Germinando alternativas al desarrollo*, „América Latina en Movimiento” 2011, nr 462.
- Gudynas E., Acosta A., *El Buen Vivir más allá del desarrollo*, „Qué Hacer” 2011, nr 181.
- Gumplowicz L., *System socjologii*, Spółka Nakładowa, Warszawa 1887.

- Gupta A., Ferguson J., *Poza kulturę*, w: E. Nowicka, M. Kempny (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, WN PWN, Warszawa 2003.
- Haas E.B., *The Uniting of Europe: Political, Social, and Economic Forces 1950-57*, Stevens & Sons, Stanford 1958.
- Haggard S., *Pathways from Periphery: the Politics of Growth in the Newly Industrializing States*, Cornell University Press, Ithaca 1990.
- Halizak E., Gałganek A., Pietras M. (red.), *Wielo- i interdyscyplinarność nauki o stosunkach międzynarodowych*, Polskie Towarzystwo Studiów Międzynarodowych, Rambler, Warszawa 2012.
- Halizak E., Popiuk-Rysińska J., *Państwo we współczesnych stosunkach międzynarodowych*, Scholar, Warszawa 1995.
- Hall S., *Tożsamość kulturowa a diaspora*, „Literatura na Świecie” 2008, nr 1–2.
- Hałas E., *Przedmowa do wydania polskiego*, w: F. Znaniecki, *Relacje społeczne i role społeczne. Niedokończona socjologia systematyczna*, tłum. E. Hałas, WN PWN, Warszawa 2011.
- Hałas E., *Przeszłość i przyszła teraźniejszość: refleksyjna pamięć kulturowa*, w: tejsze (red.), *Kultura jako pamięć. Posttradycyjalne znaczenie przyszłości*, Nomos, Kraków 2012.
- Hałas E., *Towards the World Culture Society. Florian Znaniecki's Culturalism*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2010.
- Hałas E., *Wprowadzenie. Rozumiejąca analiza kulturowa współczesności*, w: W. Griswold, *Socjologia kultury. Kultury i społeczeństwa w zmieniającym się świecie*, WN PWN, Warszawa 2013.
- Hamati-Ataya I., *The «problem of values» and international relations scholarship: From applied reflexivity to reflexivism*, „International Studies Review” 2011, t. 13, nr 2.
- Hambrick D.C., Davison S.C., Snell S.A., Snow C.C., *When Groups consist of Multiple Nationalities: Toward a New Understanding of the Implications*, „Working Paper”, International Consortium for Executive Development Research, Lexington, MA 1993.
- Hamelink C., *MacBride with hindsight*, w: P. Golding, P. Harris (red.), *Beyond Cultural Imperialism: Globalization, Communication and the New International Order*, Sage Publications, London 1997.
- Hann C.M. (red.), *Postsocialism. Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia*, Routledge, London–New York 2002.
- Hann Ch., *Ukrainian epiphany in Southwest Poland*, „Ethnologia Europea” 1998, t. 28.
- Hannerz U., *Notes on the global ecumene*, „Public Culture” 1989, nr 1(2).
- Hannerz U., *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*, tłum. K. Franek, Wydawnictwo UJ, Kraków 2006.
- Harrison D.A., Price K.H., Bell M.P., *Beyond relational demography: Time and the effects of surface- and deep-level diversity on work group cohesion*, „Academy of Management Journal” 1998, t. 41, nr 1.
- Harrison R., *Heritage: Critical Approaches*, Routledge, London–New York 2013.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, tłum. J. Grabowski, A. Landman, PWN, Warszawa 1958.
- Heidrich D., *Kulturowe aspekty powstawania i funkcjonowania organizacji międzynarodowych*, w: H. Schreiber, G. Michałowska (red.), *Kultura w stosunkach międzynarodowych*, t. 1: *Zwrot kulturowy*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2013.
- Herder J.G., *Myśli o filozofii dziejów*, t. 1, tłum. Z. Skuza, PWN, Warszawa 1962.
- Herman M., *Many perspectives: building the foundations for a dialogue*, „International Studies Quarterly” 1998, nr 4.
- Herzfeld M., *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, tłum. M.M. Piechaczek, Wydawnictwo UJ, Kraków 2004.
- Hobsbawm E., *Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji*, w: E. Hobsbawm, V. Ranger (red.), *Tradycja wynaleziona*, tłum. M. Godyń, F. Godyń, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008.
- Hobson J., *Is Critical Theory always for the white west and for western imperialism?*, *Beyond Westphalian towards a post-racist JR*, „Review of International Studies” 2007, nr 33.

- Hocas E., *What is nationalism and why should we study it?*, „International Organization” 1986, nr 3.
- Hoffmann S., *An American social science: international relations*, „Daedalus” 1977, nr 106.
- Hofstede G., *Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviours, Institutions and Organizations Cross Nations*, Sage Publications, Thousand Oaks 2001.
- Holden G., *Who contextualizes the contextualizers?*, *Disciplinary history and discourse about JR discourse*, „Review of International Studies” 2002, t. 28.
- Holsti K., *The Dividing Discipline: Hegemony and Diversity in International Relations Theory*, Allen and Unwin, Boston 1985.
- Hopf T., *Social Construction of International Politics: Identities and Foreign Policies*, Cornell University Press, Ithaca 2002.
- Hough P., *Understanding Global Security*, Routledge, New York 2004.
- Houghton D., *Reinvigorating the study on foreign policy decision making: Toward a constructivist approach*, „Foreign Policy Analysis” 2007, nr 3.
- House J.R. (red.), *Culture. Leadership and Organization. Globe Study of 62 Societies*, Sage Publications, Thousand Oaks 2004.
- Hudson V., *Culture and Foreign Policy*, Lynne Rienner, Boulder 1997.
- Human Rights, A Compilation of International Instruments*, t. 1: *Universal instruments*, United Nations, New York 1993.
- Hume D., *Eseje z dziedziny moralności i literatury*, tłum. T. Tatarkiewiczowa, PWN, Warszawa 1955.
- Hummel A., Owczarewska M., Wierusz Walknowski T., *Antropologia rozwoju – pomiędzy praktyką a teorią. Czy mamy tę subdyscyplinę w Polsce?*, „Dialogi o Rozwoju” 2008, nr 2.
- Huntington S.P., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Muza SA, Warszawa 1998.
- Huntington S.P., *The clash of civilizations?*, „Foreign Affairs” 1993, t. 72, nr 3.
- Huntington S.P., *The clash of civilizations and the Remaking of the World Order*, Simon and Schuster, New York 1997.
- Huppert U., *Izrael w cieniu fundamentalizmów*, tłum. S. Bratkowski, Wydawnictwo Sprawy Polityczne, Wołomin 2007.
- Hurrel A., *Norms and ethics in international relations*, w: W. Carlsness, T. Rise, B. Simmons (red.), *Handbook of International Relations*, Sage, Los Angeles 2010.
- Hymes D. (red.), *Reinventing Anthropology*, Random House, New York 1972.
- Ifversen J., *Europe and European Culture – A Conceptual Analysis*, „European Societies” 2002, t. 4, nr 1.
- Ignatieff M., *Blood and Belonging: Journeys into the New Nationalism*, Ferrar, Straus, and Giroux, New York 1993.
- Iles P., Hayers P.K., *Managing diversity in transnational projects teams: A tentative model and case study*, „Journal of Managerial Psychology” 1997, t. 12, nr 2.
- INCD, *Convention on Cultural Diversity. A new International Instrument to provide a permanent legal foundation for government measures that promote cultural diversity*, 30 VIII 2002, www.incd-net/docs/CCDbackgroundE.htm (dostęp: 16.08.2013).
- Inkeles A., Levinson D.J., *National character: The study of modal personality and sociocultural systems*, w: G. Lindzey (red.), *Handbook of Social Psychology*, Addison-Wesley, Cambridge, Mass., 1954.
- Interview with Bhikhu Parekh*, „International Relations” 2004, nr 3.
- Israel says Polish ban on kosher food unacceptable*, http://article.wn.com/view/2013/07/15/Israel_says_Polish_ban_on_kosher_slaughter_unacceptable_i/#/related_news (dostęp: 4.01.2014).
- Israeli minister suggests annex of West Bank settlements*, <http://rt.com/news/israel-annex-west-bank-918/> (dostęp: 4.01.2014).

- Jackson P.T., *Can ethnographic techniques tell us distinctive things about world politics?*, „International Political Sociology” 2008, t. 2, nr 1.
- Jackson R., Sørensen G., *Wprowadzenie do stosunków międzynarodowych. Teorie i kierunki badawcze*, tłum. A. Czwojdrak, Wydawnictwo UJ, Kraków 2003.
- Jackson S.E., *Team composition in organizational settings: issues in managing an increasingly diverse workforce*, w: S. Worchel, W. Wood, J.A. Simpson (red.), *Group Process and Productivity*, Sage Publications, Newbury Park, CA 1992.
- Jacobsohn G.J., *The Wheel of Law: India's Secularism in Comparative Perspective*, Princeton University Press, Princeton 2003.
- Jałowiecki B., *Fragmentacja i prywatyzacja przestrzeni*, w: B. Jałowiecki, W. Łukowski (red.), *Gettoizacja polskiej przestrzeni miejskiej*, Scholar, Warszawa 2007.
- Janion M., *Do Europy tak, ale razem z naszymi umarłymi*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000.
- Janion M., *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006.
- Jaroń J., *Rozważania etyczno-socjologiczne o charakterze narodowym Polaków*, Wyższa Szkoła Rolniczo-Pedagogiczna w Siedlcach, Siedlce 1995.
- Jasiewicz Z., *Antropologia, etnologia, etnografia, folklor. Odpowiedzi uczonych polskich na międzynarodową ankietę z 1932 r.*, w: S. Wasilewski, A. Zadrożyńska, A. Bruczkowska (red.), *Horyzonty antropologii kultury. Tom w darze dla Profesor Zofii Sokolewicz*, DiG, Warszawa 2005.
- Jasiewicz Z., *Część i całość: poznański ośrodek etnologiczny w etnologii polskiej*, w: A. Posern-Zieliński (red.), *Etnologia polska: między ludoznawstwem a antropologią*, Drawa, Poznań 1995.
- Jasiewicz Z., *Etnolodzy i etnologia polska przelomu XX i XXI wieku. W poszukiwaniu tożsamości zbiorowej*, w: M. Brocki, K. Górny, W. Kuligowski (red.), *Kultura profesjonalna etnologów w Polsce*, Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Wrocław 2006.
- Jayaprasad K., *RSS and Hindu Nationalism*, Deep & Deep Publications, New Delhi 1991.
- Jemiolo T., *Bezpieczeństwo kulturowe w warunkach globalizacji i procesów społecznych*, w: *Kultura narodowa w kształtowaniu świadomości obronnej społeczeństwa i bezpieczeństwa państwa*, „Zeszyt Problemy TWO”, 3 maja 2001.
- Jepperson L., Swindler A., *What properties of culture should we measure*, „Poetics” 1994, nr 22.
- Jervis R., *Deterrence and perception*, „International Security” 1982/1983, nr 7.
- Jervis R., *Perception and Misperception in International Politics*, Princeton University Press, Princeton 1976.
- Jervis R., *Understanding Beliefs*, „Political Psychology” 2006, nr 5.
- Jewish Virtual Library, <http://www.jewishvirtuallibrary.org/> (dostęp: 12 XII 2013).
- Jha N.K., *Domestic Imperatives in India's Foreign Policy*, International Academic Publishing, Colorado Springs 2002.
- Joas H., *Kulturowe wartości Europy. Wprowadzenie*, w: H. Joas, K. Wiegandt, *Kulturowe wartości Europy*, tłum. M. Bucholc, M. Kaczmarczyk, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2012.
- Johnson A., *Cultural Realism: Strategic Culture and Grand Strategy in Chinese History*, Princeton University Press, Princeton 1996.
- Johnson Ch., *MITI and Japanese Miracle: The Growth of Industrial Policy 1925–1975*, Stanford University Press, Stanford 1982.
- Johnston H., Klandermans B., *The Cultural Analysis of Social Movements*, w: H. Johnston, B. Klandermans (red.), *Social Movements and Culture*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1995.
- Jones C., *The Foreign Policy of Israel*, w: R. Hinnebusch, A. Ehteshami (red.), *The Foreign Policies of Middle East States*, Lynne Rienner, Boulder–London 2002.
- Jones M.E., *Forging an ASEAN identity: The challenge to construct a shared destiny*, „Contemporary Southeast Asia” 2004, t. 26, nr 1.
- Jones R.W., *Security, Strategy and Critical Theory*, Lynne Rienner, Boulder 1999.

- Jordan R. i in., *One discipline or many? TRIP Survey of the International Relations Faculty in Ten Countries*, 2009, http://irtheoryandpractice.wm.edu/projects/trip/Final_Trip_Report_2009.pdf (dostęp: 12.12.2011).
- Jönsson K., *Regional Identity-building in Southeast Asia*, „Journal of Current Southeast Asian Affairs” 2010, nr 2.
- Kacowicz A.M., *Israel: The Development of a Discipline in a Unique Setting*, w: B. Tickner, O. Waever (red.), *International Relations Scholarship Around the World*, Routledge, London 2009.
- Kaczmarczyk P., *Migracje zarobkowe Polaków w dobie przemian*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2005
- Kafar M., *Zwroty zapoznane – zwroty dokonane. Autobiografia w myśleniu etnograficznym i antropologicznym*, w: J. Kowalewski, W. Piasek (red.), „Zwroty” badawcze w humanistyce. Konteksty poznawcze, kulturowe i społeczno-instytucjonalne, IF UWM, Olsztyn 2010.
- Kaliszewska I., *Terror od Dagestańskiego podwórka*, „Nowa Europa Wschodnia” 2011, t. 16, nr 2.
- Kaliszewska I., *Wybory w Dagestanie. Demonstracja lojalności i pogardy*, „Nowa Europa Wschodnia” 2011, t. 15, nr 1.
- Kapuściński R., *Inny w globalnej wiosce*, „Znak” 2004, nr 1.
- Kapuściński R., *Ten Inny*, Znak, Kraków 2013.
- Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej*, MSZ, Warszawa 2001.
- Karta Zasad Światowego Forum Społecznego*, 10 czerwca 2001, tłum. za: ATTAC Polska, <http://www.attac.pl/?dzial=7&typ=2&kat=7&lg=pl&id=66> (dostęp: 16.08.2013).
- Katsumata H., *ASEAN and human rights: resisting Western pressure or emulating the West?*, „The Pacific Review” 2009, t. 22, nr 5.
- Katsumata H., *Mimetic Adoption and Norm Diffusion: ASEAN Security Community, Free Trade and Human Rights*, International Studies Association (ISA) Annual Convention, New Orleans, 2010.
- Katsumata H., *Reconstruction of diplomatic norms in Southeast Asia: The case for strict adherence to the „ASEAN Way”*, „Contemporary Southeast Asia” 2003, t. 25, nr 1.
- Katsumata H., See Seng Tan (red.), *People’s ASEAN and governments’*, ASEAN RSIS Monograph No. 11, S. Rajaratnam School of International Studies, Singapore 2007.
- Katzenstein P., *Cultural norms and National Security: Police and Military in Postwar Japan*, Cornell University Press, Ithaca 1966.
- Katzenstein P., *Introduction: Alternative perspectives on national security*, w: tenże (red.), *The Culture of National Security: Norms and Identity in World Politics*, Columbia University Press, New York 1996.
- Katzenstein P., Sil R., *Eclectic Theorizing in the Study and Practice of International Relations*, w: Ch. Reus-Smith, D. Snidal (red.), *The Oxford Handbook of International Relations*, Oxford University Press, Oxford 2008.
- Kawczyński R., *Antropologizowanie humanistyki jako element nowego paradygmatu kultury*, w: J. Kowalewski, W. Piasek (red.), *Antropologizowanie humanistyki. Zjawisko – proces – perspektywy*, IF UWM, Olsztyn 2009.
- Kelsey J., *Mainstreaming cultural diversity in the campaign against neo-liberal globalization*, Paper to the International Network for Cultural Diversity, Opatija, Croatia, październik 2003, http://www.incd.net/Conf2003/INCD_papers2003KelseyE.htm (dostęp: 16.08.2013).
- Keohane R., Nye J., *Power and Interdependence: World Politics in Transition*, Little, Brown and Co., Boston 1977.
- Kertzer D., *Rytuał, polityka, władza*, tłum. Z. Simbierowicz, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 2010.
- Kępiński A., *Psychopatie*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1988.
- Khilnani S., *The Idea of India*, Penguin Books, London–New Delhi 2003.
- Kirshenblatt-Gimblett B., *World heritage and cultural economics*, w: I. Karp i in. (red.), *Museum Frictions: Public Cultures/Global Transformations*, Duke University Press, Durham, NC 2006.

- Kitler W., *Obrona narodowa III RP*, „Zeszyty Naukowe AON”, Warszawa 2002.
- Klekot E., *Constructing a „monument of national history and culture” in Poland: the case of the Royal Castle in Warsaw*, „International Journal of Heritage Studies” 2012, t. 18, nr 5.
- Klekot E., *Konwencja o ochronie dziedzictwa niematerialnego: archeologia pojęć*, „Ochrona Zabytków” 2013, nr 1–4.
- Klekot E., *Pojęcie „wspólnoty dziedzictwa” w polsko-ukraińskiej współpracy kulturalnej*, w: M. Kostaszuk-Romanowska, A. Wieczorkiewicz (red.), *Wizje kultury własnej, obcej i wspólnej w sytuacji kontaktu*, Galeria im. Śledzińskich, Białystok 2010.
- Klekot E., *Wspólne dziedzictwo jako symbol*, „Kresy” 2007, nr 69–70 (1–2).
- Klesta-Nawrocki R., *Antropologowie o antropologizowaniu*, w: J. Kowalewski, W. Piasek (red.), *Antropologizowanie humanistyki. Zjawisko – proces – perspektywy*, IF UWM, Olsztyn 2009.
- Kłoskowska A., *Charakter narodowy a osobowość we współczesnej problematyce badań społecznych*, „Kultura i Społeczeństwo” 1957, nr 1.
- Kłoskowska A., *Kultury narodowe u korzeni*, WN PWN, Warszawa 1996.
- Kłoskowska A., *Tożsamość i identyfikacja narodowa w perspektywie historycznej i psychologicznej*, „Kultura i Społeczeństwo” 1992, nr 1.
- Koehler K., *Cywilizacyjna energia Sarmatów*, „Rzeczpospolita Plus Minus”, 9–11 listopada 2013.
- Kohli A., *Democracy and Discontent: India's Growing Crisis of Governability*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 1991.
- Kohn H., *Pan-Slavism. Its History and Ideology*, Vintage-Books, New York 1960.
- Kola A.F., *ANT-ologia literatury*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2013, nr 1.
- Kołąkowski L., *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Krąg, Warszawa 1983.
- Kołąkowski L., *Herezja*, Znak, Kraków 2010.
- Konarski W., *Autonomia czy secesja? Ruchy regionalistyczne jako forma nacjonalizmu we współczesnej Europie i ich możliwy wpływ na ideę zjednoczonej Europy*, www.lorcan.konarski.fm.interia.pl.
- Kopaliński W., *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych. Z almanachem*, Muza SA, Warszawa 1999.
- Kornaś E., *Sprawiedliwość międzynarodowa*, Wydawnictwo UJ, Kraków 1983.
- Kornprobst M., *International relations as a rhetorical discipline: toward (renewing horizons)*, „International Studies Review” 2009, t. 11, nr 1.
- Koshar R., *Germany's Transient Pasts: Preservation and National Memory in the Twentieth Century*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill–London 1995.
- Koslowski R., *International Migration and the Globalization of Domestic Politics. A Conceptual Framework*, w: tenże (red.), *International Migration and the Globalization of Domestic Politics*, Routledge, New York 2005.
- Kosmala-Kozłowska M., *Dialog Zachód – Azja w dziedzinie praw człowieka. Wizje i praktyka*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2013.
- Kosta R.A., *Konflikty – kolonializm – fundamentalizm w przestrzeni bliskowschodniej*, Europejskie Centrum Edukacyjne, Toruń 2013.
- Kostera M. (red.), *Etnografia organizacji: Badania polskich firm i instytucji*, GWP, Gdańsk 2011.
- Kostera M., *Postmodernizm w zarządzaniu*, PWE, Warszawa 1996.
- Kostera M., Śliwa M., *Zarządzanie w XXI wieku. Jakość. Twórczość, kultura*, WAiP, Warszawa 2010.
- Kościańska A., Hryciuk R. (red.), *Gender. Perspektywa antropologiczna*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2007.
- Kowalewski J., Piasek W. (red.), *„Zwroty” badawcze w humanistyce. Konteksty poznawcze, kulturowe i społeczno-instytucjonalne*, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2010.
- Kowalewski J., Piasek W., *Wprowadzenie*, w: J. Kowalewski, W. Piasek (red.), *Antropologizowanie humanistyki. Zjawisko – proces – perspektywy*, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2009.

- Kowalski W., *Repatriacja dóbr kultury w sytuacji cesji terytorialnej i rozpadu państw wielonarodowych*, PFSM, Warszawa 1998.
- Koźmiński A., *Zarządzanie w warunkach niepewności*, WN PWN, Warszawa 2013.
- Kraśko N., *Socjologia i etnografia w Polsce – historia stosunków wzajemnych*, w: E. Tarkowska (red.), *Socjologia a antropologia. Stanowiska i kontrowersje*, Wiedza o Kulturze, Wrocław 1992.
- Kripendorff E., *The dominance of American approaches in international relations*, „Journal of International Studies” 1987, nr 2.
- Kroeber A.L., Kluckhohn C., *Istota kultury*, tłum. P. Sztompka, WN PWN, Warszawa 2002.
- Kruszelnicki W., *Praktyka antropologicznej refleksyjności. Wokół etnografii Paula Rabinowa, Vincenta Crapanzano i Kevina Dwyaera*, w: tenże, *Zwrot refleksyjny w antropologii kulturowej*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2012.
- Krzemiński I. (red.), *Wolność, równość, odmiennosc: nowe ruchy społeczne w Polsce początku XXI wieku*, WAiP, Warszawa 2006.
- Krzysztofek K., *Pogranicza i multikulturalizm w rozszerzonej Unii*, „Studia Europejskie” 2003, nr 1.
- Krzywicki L., *Systematyczny kurs antropologii: rasy psychiczne (z 20 mapami)*, Skład Główny, Księgarnia Gebethnera i Wolffa, Warszawa 1902.
- Kukułka J., *Wstęp do nauki o stosunkach międzynarodowych*, Aspra JR, Warszawa 2003.
- Kuligowski W., *Antropologia współczesności. Wiele światów, jedno miejsce*, Universitas, Kraków 2007.
- Kuper A., *Kultura. Model antropologiczny*, tłum. I. Kołbon, Wydawnictwo UJ, Kraków 2005.
- Kurtz D., *Political Anthropology: Paradigms of Power*, Westview Press, Boulder–Colorado–Oxford 2001.
- Kurtzberg T.R., Amabile T.M., *From Guilford to creative synergy: Opening the black bBox of team-level creativity*, „Creativity Research Journal” 2000–2001, t. 13, nr 3–4.
- Kuutma K., *Between Arbitration and Engineering: Concepts and Contingencies in the Shaping of Heritage Regimes*, w: R. Bendix, A. Eggert, A. Peselmann (red.), *Heritage Regimes and the State*, Universitätsverlag Göttingen, Göttingen 2012.
- Kuźniar R., *Porządek międzynarodowy wczesnej globalizacji*, w: E. Halizak, R. Kuźniar (red.), *Stosunki międzynarodowe. Geneza, struktura, dynamika*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2006.
- Kymlicka W., *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford University Press, New York 2001.
- Kymlicka W., *Western political theory and ethnic relations in Eastern Europe*, w: W. Kymlicka, M. Opalski (red.), *Can Liberal Pluralism be Exported: Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe*, Oxford University Press, New York 2001.
- La Porta R., Lopez de Silanes F., Shleifer A., Vishny R., *The quality of government*, „Journal of Law, Economics and Organization” 1999, t. 15, nr 1.
- Lado A.A., Boyd N.G., Wright P., *A competency-based model of sustainable competitive advantage: Toward a conceptual integration*, „Journal of Management” 1992, t. 18, nr 1.
- Landecker W., *The scope of sociology of international relations*, „Social Forces” 1938, nr 2.
- Lantis J.S., Howlett D., *Kultura strategiczna*, w: J. Baylis, J. Wirtz, C.S. Gray, E. Cohen (red.), *Strategia we współczesnym świecie*, tłum. W. Nowicki, Wydawnictwo UJ, Kraków 2009.
- Lapid Y., *Culture’s Ship: Returns and Departures in International Relations Theory*, w: Y. Lapid, F. Kratochwil (red.), *The Return of Culture and Identity in International Relations Theory*, Lynne Rienner, London 1996.
- Laszczkowski M., *Building the future: Construction, temporality, and politics in Astana*, „Focaal: Journal of Global and Historical Anthropology” 2011, t. 60.
- Laszczkowski M., *State building(s): Built forms, materiality, and the state in Astana* w: M. Reeves, J. Rasanayagam J. Beyer (red.), *Ethnographies of the State in Central Asia: Performing Politics in Central Asia*, Academic Publishers, Bloomington 2014.
- Latour B., *Nigdy nie byliśmy nowocześni, studium z antropologii symetrycznej*, tłum. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.

- Lawson S., *Regional integration, development and social change in the Asia — Pacific: Implications for human security and state responsibility*, „Global Change, Peace & Security” 2005, t. 17, nr 2.
- Layne Ch., *Kant or cant: The myth of democratic peace*, „International Security” 1994, nr 2.
- Lazari A. de, *Polskie i rosyjskie problemy z rosyjskością*, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2009.
- Le Bon G., *Psychologia rozwoju narodów Gustava Le Bon’a*, tłum. J. Ochorowicz, Biblioteka Dzieł Wyborowych, Warszawa 1897.
- Le Livre blanc sur le dialogue interculturel du Conseil de l’Europe, Introduction au processus de consultation Document de consultation*, styczeń 2007, „Conseil de l’Europe, Direction Générale IV, 67075 Strasbourg, France”, <http://www.coe.int> (dostęp: 30.12.2013).
- Leach E., *Political Systems of Highland Burma*, Beacon Press, Boston, MA 1954.
- Lebow R.N., *A Cultural Theory of International Relations*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- Lee R.D., *Religion and Politics in the Middle East. Identity, ideology, institutions, and attitudes*, Westview Press, Boulder 2010.
- Leifer M., *Regional solutions to regional problems?*, w: G. Segal, D.S.G. Goodman (red.), *Towards Recovery in Pacific Asia*, Routledge, London–New York 2000.
- Lenz S., *Muzeum ziemi ojczyzny*, Borussia, Olsztyn 2010.
- Levinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, WN PWN, Warszawa 2012.
- Lévi-Strauss C., *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, PIW, Warszawa 1970.
- Levitt T., *Globalization of Markets*, „Harvard Business Review” 1983, maj.
- Lewandowski E., *Charakter narodowy Polaków i innych*, Aneks, Londyn–Warszawa 1995.
- Lewandowski E., *Syndromy etniczne społeczeństw*, Wydawnictwo UŁ, Łódź 1996.
- Lewandowski E., *W kręgu religii i historii*, KAW, Łódź 1987.
- Lewellen T., *Antropologia polityczna: wprowadzenie*, tłum. A. Dąbrowska, Wydawnictwo UJ, Kraków 2010.
- Liberti S., *Na południe od Lampedusy. Podróże rozpaczy*, tłum. M. Wyrembelski, Czarne, Wołowiec 2013.
- Liebman Ch., *Cultural conflict in Israeli society*, w: Ch. Liebman, E. Katz (red.), *The Jewishness of Israelis: Responses to the Guttman Report*, State University of New York, Albany 1997.
- Lijphart A., *International relations. Theory: great debates and lesser debates*, „International Social Science Journal” 1974, nr 1.
- Lisocka-Jaegermann B., *Kultura w rozwoju lokalnym. Dziedzictwo kulturowe w strategiach społeczno-gospodarczych latynoamerykańskich społeczności wiejskich*, WGiSR UW, Warszawa 2011.
- Liu Qingxue, *Understanding different cultural patterns or orientations between East and West*, „Investinationes Linguisticae” 2003, nr 9.
- Lizak W., *Kulturowe uwarunkowania konfliktów*, w: G. Michałowska, H. Schreiber (red.), *Kultura w stosunkach międzynarodowych*, t. 1: *Zwrot kulturowy*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2013.
- Lorenz S., *Walka o Zamek. 1939–1980*, Zamek Królewski w Warszawie, Warszawa 1986.
- Lowenthal D., *The Heritage Crusade and the Spoils of History*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- Lowie R.H., *The Origin of the State*, Harcourt, Brace, New York 1927.
- Łepkowski T., *Historyczne kryteria polskości*, w: A. Kłosowska (red.), *Oblicza polskości*, UW, Warszawa 1990.
- Łepkowski T., *Uparte trwanie polskości. Nostalgie. Trwanie. Nadzieje. Wartości*, Aneks, Londyn–Warszawa 1989.
- Łoś-Nowak T., *Wyjaśnić czy interpretować: dylematy i wyzwania czwartej debaty interparadygmatycznej*, „Stosunki międzynarodowe – International Relations” 2009, nr 1–2.
- Łuczeczko P., *Socjologiczne badania nad kulturą a nauki etnologiczne. Historia romansów i rozstań oraz jej konsekwencje*, „Roczniki Historii Socjologii” 2011.

- Luczeczko P., *Zrozumieć własną kulturę. Antropologia współczesności w Polsce*, Nomos, Kraków 2006.
- Maanen J. van, *Tales of the field: On writing ethnography*, University of Chicago Press, Chicago 1988.
- Macmillan K., Grady P., *Defending Culture, Seattle and Beyond: The WTO Millennium Road*, 1999, <http://global-economics.ca/culture.htm> (dostęp: 16.08.2013).
- Madan T.N., *Modern Myths, Locked Minds*, Oxford University Press, New Delhi 1997.
- Maffesoli M., *Czas plemion, schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, tłum. M. Bucholc, WN PWN, Warszawa 2008.
- Maine H., *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas*, John Murrar, Albemarle Street, London 1861.
- Maj Cz., *Socjologia stosunków międzynarodowych*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2013.
- Majewski P., *Zamek Królewski – odbudowa niedokonana (1944–1956) i dokonana (1971–1980)*, „Kronika Zamkowa” 2003, nr 43–44.
- Malewska-Szałygin A., *Antropologia polityczna – subdyscyplina antropologii czy perspektywa refleksyjno-antropologicznej?* w: S. Wasilewskim A. Zadrożyńska, A. Bruczowska (red.), *Horyzonty antropologii kultury. Tom w darze dla Profesora Zofii Sokolewicz*, DiG, Warszawa 2005.
- Malewska-Szałygin A., *Wiedza potoczna o sprawach publicznych*, Warszawa 2002.
- Malewska-Szałygin A., *Wyobrażenia o państwie i władzy we wsiach nowotarskich 1999–2005*, IEiAK–DiG, Warszawa 2008.
- Malinowski B., *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, (oprac.) G. Kubica, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002.
- Małanicz-Przybylska M., *Czy góralszczyzna istnieje?* „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 2013, nr 1.
- Mammi H., *The Colonizer and the Colonized*, Beacon, Boston 1967.
- Mamzer H. (red.), *W poszukiwaniu tożsamości. Humanistyczne rozważania interdyscyplinarne*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2007.
- Mandaville P., *Reading the state from elsewhere: towards an anthropology of the postnational*, „Review of International Studies” 2002, t. 28, nr 1.
- Manheim J., *Strategic Public Diplomacy: The Evolution of Influence*, Oxford University Press, New York 1990.
- Manikowska E., *Wielka wojna i zabytki*, w: E. Manikowska, P. Jamski (red.), *Polskie dziedzictwo kulturowe u progu niepodległości*, MKiDN, IS PAN, Warszawa 2010.
- Manning C., *The Nature of International Society*, John Wiley and Sons, New York 1962.
- Manor J., *Political regeneration in India*, w: D.L. Seth, A. Nandy (red.), *The Multiverse of Democracy: Essays in Honour of Rajni Kothari*, Sage Publications, New Delhi 1996.
- Marcus G., Fischer M., *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, University of Chicago Press, Chicago 1986.
- Markiewicz W., *Spraw polskich splątanie*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1986.
- Mathews G., *Supermarket kultury*, tłum. E. Klekot, PIW, Warszawa 2005.
- Mazrui A., *Cultural Forces in World Politics*, Heinemann, London 1990.
- Mbembé J.-A., *On the Postcolony*, University of California Press, Berkeley, Cal. 2001.
- McClellan A., *Inventing the Louvre*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles 1994.
- McDonald M., *Securitization and the construction of security*, „European Journal of International Relations” 2008, t. 14(4).
- McLeod P.L., Lobel S.A., Cox T.H., Jr., *Ethnic diversity and creativity in small groups*, „Small Group Research” 1996, t. 27.
- Mead M., *National character*, w: A.L. Kroeber (red.), *Anthropology Today. An Encyclopedic Inventory*, University of Chicago Press, Chicago 1953.
- Mead M., *Soviet Attitudes toward Authority: An Interdisciplinary Approach to Problems of Soviet Character*, McGraw-Hill Book Company, New York 1951.

- Mencwel A., *Wstęp. Wyobrażenia antropologiczne*, w: A. Mencwel (red.), *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2001.
- Mengzi F., *Tackling challenges in the global economy and building a new world order – China's influence and U.S. factors*, „Contemporary International Relations” 2010, nr 2.
- Michałowska G., *Bezpieczeństwo kulturowe w warunkach globalizacji procesów społecznych*, w: D.B. Bobrow, E. Haliżak, R. Zięba (red.), *Bezpieczeństwo narodowe i międzynarodowe u schyłku XX wieku*, Scholar, Fundacja Studiów Międzynarodowych, Warszawa 1997.
- Michałowska G., *Zmienność i instytucjonalizacja międzynarodowych stosunków kulturalnych*, Ośrodek Badań Społecznych, Warszawa 1991.
- Migration in an interconnected world: New directions for action. Report of the Global Commission on International Migration, Global Commission of International Migration, październik 2005.
- Mill J.S., *Dissertations and Discussions: Political, Philosophical, and Historical*, t. 3, H. Holt, New York 1874.
- Miłosz Cz., *Traktat teologiczny*, „Tygodnik Powszechny” 2001, nr 47.
- Mingst K., *Podstawy stosunków międzynarodowych*, tłum. G. Łuczkiwicz, WN PWN, Warszawa 2006.
- Miodek J., *Słownik ojczyzny polszczyzny*, Wydawnictwo Europa, Wrocław 2002.
- Mitra S.K., *Making local government work: Local elites, Panchayati Raj and governance in India*, w: A. Kohli (red.), *The Success of India's Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Mitra S.K., *The morality of communal politics: Paul Brass, Hindu-Muslim conflict, and the Indian State*, „India Review” 2003, nr 4.
- Moïsi D., *Geopolityka emocji. Jak kultury strachu, upokorzenia, nadziei przeobrażają świat*, tłum. R. Włoch, WN PWN, Warszawa 2012.
- Mollov M.B., *Power and Transcendence. Hans J. Morgenthau and the Jewish Experience*, Lexington Books, Lanham, Md. 2002.
- Moore H., *Co się stało kobietom i mężczyznom? Płeć kulturowa i inne kryzysy w antropologii*, w: E. Nowicka, M. Kempny (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, WN PWN, Warszawa 2003.
- Morgan L.H., *Społeczeństwo pierwotne, czyli badanie kolei ludzkiego postępu od dzikości przez barbarzyństwo do cywilizacji*, tłum. L. Krzywicki, Warszawa 1887.
- Morgenthau H., *Polityka między narodami. Walka o potęgę i pokój*, tłum. R. Włoch, Difin, Warszawa 2010.
- Mucha J., *O antropologizacji socjologii w Polsce na przykładzie teorii zmiany społecznej*, w: A. Posern-Zieliński (red.), *Etnologia polska: między ludoznawstwem a antropologią*, Drawa, Poznań 1995.
- Munck R., *Globalization and Contestation. The new great counter-movement*, Routledge, London–New York 2007.
- Nabudere D., *Beyond modernization and development, or why the poor reject development*, „Geografiska Annaler: Series B, Human Geography” 1997, t. 79, nr 4.
- Nakamura H., Wiener Ph.P., *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, tłum. M. Kanert, Wydawnictwo UJ, Kraków 2005.
- Nakoneczny T., *Koniunkcje historii i literatury w perspektywie zwrotu lingwistycznego i rosyjskiego postmodernizmu. Przypadek „Małego palca Buddy” Wiktora Pielewina*, „Sensus Historiae” 2013, t. 10.
- Nakoneczna J., *Pozasystemowe poszukiwanie sprawiedliwości w stosunkach międzynarodowych. Alterglobaliści. Ruchy oburzenia obywatelskiego. Hakytwiści*, „Sprawy Międzynarodowe” 2012, nr 2.
- Nalborczyk A.S., *Budowa meczetów w Polsce – historia, liczba i rozmieszczenie, obecny stan prawny oraz protest przeciw budowie meczetu w Warszawie*, w: M. Widy-Behiesse (red.), *Islam w Europie*

- Bogactwo różnorodności czy źródło konfliktów?*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2012.
- Narine S., *ASEAN in the twenty-first century: a skeptical review*, „Cambridge Review of International Affairs” 2009, t. 22, nr 3.
- Nehru J., *The Discovery of India*, Penguin Books, New Delhi 2004.
- Neil G., *Response of The UNESCO Convention To The Cultural Challenges of Economic Globalisation*, http://ccarts.ca/wpcontent/uploads/2007/08/unesco_culturaldiversitybook_gneil.pdf (dostęp: 16.08.2013).
- Nemeth E., *Cultural security. The evolving role of art. In international security*, „Terrorism and Political Violence” 2007, t. 19(1).
- Neumann I.B., *Returning practice to the linguistic turn: The case of diplomacy*, „Millennium: Journal of International Studies” 2002, t. 31, nr 3.
- Neumann I.B., *To be a diplomat*, „International Studies Perspectives” 2005, nr 6.
- Niedźwiedzki D., *Migracje i tożsamość. Od teorii do analizy przypadku*, Nomos, Kraków 2010.
- Nikitorowicz J., *Grupy etniczne w wielokulturowym świecie*, GWP, Gdańsk 2010.
- Nischalke T.I., *Insights from ASEAN's foreign policy cooperation: The 'ASEAN Way', a real spirit or a phantom?*, „Contemporary Southeast Asia” 2000, t. 22, nr 1.
- Nizioł M., *Bezpieczeństwo kulturowe*, w: A. Ziętek, K. Stachurska (red.), *Adaptacja wartości europejskich w państwach islamu*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2004.
- Nowak J.R., *Mysli o Polsce i Polakach*, Wydawnictwo Unia, Katowice 1994.
- Nowicka E., „Dyfuzyja kulturowa”, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 1, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998.
- Nowicka E., *Etniczność a sytuacja mniejszościowa*, „Przegląd Polonijny” 1989, z. 1, nr 51.
- Nowicka E., *Etyczne problemy uprawiania antropologii*, w: E. Tarkowska (red.), *Socjologia a antropologia. Stanowiska i kontrowersje*, Wiedza o Kulturze, Wrocław 1992.
- Nowicka E., *O zaletach antropologii: spojrzenie socjologa* w: A. Posern-Zieliński (red.), *Etnologia polska: między ludoznawstwem a antropologią*, Drawa, Poznań 1995.
- Nowicka E., *Pokolenie X. Antropologia w świecie nasyconym mediami*, w: E. Nowicka, M. Kempny (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej – kontynuacje*, WN PWN, Warszawa 2004.
- Nowicka E., *Świat człowieka – świat kultury. Systematyczny wykład antropologii kulturowej*, WN PWN, Warszawa 2004.
- Nye J., *Soft Power: The Means to Success in World Politics*, Public Affairs, New York 2004.
- O'Sullivan T. i in. (red.), *Key Concepts in Communication and Cultural Studies*, Routledge, London–New York 1994.
- Oberda A., *Ameryka kreolska i metyska*, w: M. Gawrycki (red.), *Dzieje kultury latynoamerykańskiej*, WN PWN, Warszawa 2009.
- Okely J., *Uprzywilejowane, wyćwiczone i ułożone. Szkoły z internatem dla dziewcząt*, w: A. Kościańska, R. Hryciuk (red.), *Gender. Perspektywa antropologiczna*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2007.
- Ossowski S., *O osobliwościach nauk społecznych*, PWN, Warszawa 1962.
- Ottaviano G., Peri G., *The economic value of cultural diversity*, „FEEM Working Papers, No. 34.2004”, <http://ssrn.com/abstract=499702> (dostęp: 13.02.2005).
- Paleczny T., *Nowe ruchy społeczne*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2010.
- Paleczny T., *Współczesne społeczeństwo amerykańskie w perspektywie socjologicznej. Zarys podstawowych zagadnień*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2002.
- Pelled L.H., Eisenhardt K.M., Xin K. R., *Exploring the black box: An analysis of work group diversity, conflict, and performance*, „Administrative Science Quarterly” 1999, t. 44.
- Perry A., Zaidi H.S., *A tale of two Indias*, „Time International”, Asia Edition, 6 grudnia 2004.
- Piotrowski A., *Na Meczet była już ochota*, 7 IX 2010, <http://www.polityka.pl/historia/1505280,1,na-meczet-byla-juz-ochota.read#ixzz2lqixcF7Q> (dostęp: 27.11.2013).

- Pirveli M., Rykiel Z., *Getto a nowoczesność*, w: B. Jałowicki, W. Łukowski (red.), *Gettoizacja polskiej przestrzeni miejskiej*, Scholar, Warszawa 2007, June.
- Polzer J.T., Milton L.R., Swann W.B. Jr., *Capitalizing on diversity: interpersonal congruence in small work groups*, „Administrative Science Quarterly” 2002, t. 27.
- Pomieczński A., Sikora S. (red.), *Zanikające granice. Antropologizacja nauki i jej dyskursów*, Biblioteka Telgte Wydawnictwo, Poznań 2009.
- Porto Alegre II: *Call of social movements*, 31 stycznia–5 lutego 2002, <http://links.org.au/node/91>.
- Position paper on EU policy for the Gaza Strip*, 2014, <http://www.eccpalestine.org/position-paper-on-eu-policy-for-the-gaza-strip/> (dostęp: 4.01.2014).
- Prasad A., *Reservation Policy and Practice in India*, Deep & Deep Publications, New Delhi 1991.
- Preamble, Constitution of the Republic of Ecuador of 2008, <http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Ecuador/english08.html> (dostęp: 20.11.2013).
- Protestowali, bo nie chcą meczetu*, „Rzeczpospolita”, 27 marca 2010.
- Pruszyński J., *Dziedzictwo kultury. Teorie. Dylematy rekonstrukcji*, „Przegląd Wschodni” 2002, t. 8, z. 2 (30).
- Pütten J.Ch. von der, *Indonesian Perceptions of China's Power to Divide ASEAN: China's South China Sea Policy and the Failed Consensus of the 1st ASEAN Summit 2012*, 9th Lodz East Asia Meetings, Łódź 2013.
- Pye L. W., Pye M. W., *Asian Power and Politics: The Cultural Dimensions of Authority*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- Rabinow P., *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*, tłum. K. Dudek, S. Sikora, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010.
- Rabinow P., *Wyobrażenia są faktami społecznymi. Modernizm i postmodernizm w antropologii*, w: M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Instytut Kultury, Warszawa 1999.
- Radcliffe S.A., *Development for a postneoliberal era? Sumak kawsay, living well and the limits to decolonisation in Ecuador*, „Geoforum” 2012, t. 43, nr 2.
- Rahnema M., Bawtree V. (red.), *The Post-Development Reader*, Zed Books, London 1997.
- Rakowski T., *Lowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009.
- Rakowski T., *W tamtą stronę i z powrotem, czyli coś takiego przydarza się antropologom?*, w: S. Wasilewski, A. Zadrożyńska, A. Bruczkowska (red.) *Horyzonty antropologii kultury. Tom w darze dla Profesora Zofii Sokolewicz*, DiG, Warszawa 2005.
- Rancatore J. P., *It is strange: A reply to Vrsti*, „Millennium: Journal of International Studies” 2010, t. 39, nr 1.
- Rancew-Sikora D., *Między faktem, wyobraźnią i refleksją. Parę uwag o wzajemnych relacjach socjologii i antropologii*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 2013, t. 9, nr 3.
- Rasanayagam J. Beyer, *Building the future: Construction, temporality, and politics in Astana*, „Focaal: Journal of Global and Historical Anthropology” 2011, t. 60.
- Reus-Smith Ch., *The Moral Purpose of the State. Culture. Social Identity and Institutional Rationality in International Relations*, Princeton University Press, Princeton 1999.
- Ravenhill J. (red.), *Globalna ekonomia polityczna*, tłum. M. Dera, A. Gąsior-Niemiec, Wydawnictwo UJ, Kraków 2011.
- Report of the World Commission on Culture and Development, Our Creative Diversity*, UNESCO, Paris, 1996, s. 281–283.
- Report. Politics and intelligence failures. The case of Iraq*, „Journal of Strategic Studies” 2006, nr 29, s. 3–52.
- Rhoades R., *Foreign labor and German industrial capitalism 1871–1978: the evolution of a migratory system*, „American Ethnologist” 1998, nr 5(3).
- Richard O., McMillan A., Chadwick K., Dwyer S., *Employing an Innovation Strategy in Racially Diverse Workforces: Effects on Firm Performance*, „Group & Organization Management” 2003, t. 28, nr 1.

- Richard O., *Racial diversity, business strategy, and firm performance: A resource-based view*, „Academy of Management Journal” 2000, t. 43, nr 2.
- Riegl A., *Nowoczesny kult zabytków. Jego istota i powstanie*, tłum. R. Kasperowicz, w: P. Kosiewski, J. Krawczyk (red.), *Zabytek i historia*, Oficyna Wydawnicza „Mówią Wieki”, Warszawa 2002.
- Rifkin J., *Amerykańskie marzenie. Jak europejska wizja przyszłości zaćmiewa american dream*, tłum. W. Falkowski, Wydawnictwo NADIR, Warszawa 2005.
- Riordan C., Shore L., *Demographic diversity and employee attitudes: Examination of relational demography within work units*, „Journal of Applied Psychology” 1997, t. 82.
- Roberts C., *Affinity and trust in Southeast Asia: a regional survey*, w: H. Katsumata, See Seng Tan (red.) *Peoples ASEAN and governments ASEAN RSIS Monograph No. 11*, S. Rajaratnam School of International Studies, Singapore 2007.
- Robertson R., *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Sage, London–Thousand Oaks–New Delhi 2000.
- Robertson R., *Mapping the Global Condition: Globalization as the Central Concept*, w: Mike Featherstone (red.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, Sage, London 1990.
- Romaniszyn K., *Kulturowe implikacje międzynarodowych migracji*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2003.
- Rops D., *Kościół pierwszych wieków*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2013.
- Rosato S., *The flawed logic of democratic peace. Theory*, „American Political Science Review” 2003, nr 4.
- Rose D.V., *Conflict and the Deliberate Destruction of Cultural Heritage*, w: H.K. Anheier, Y.R. Isar (red.) *Conflict and Tension*, Sage, Los Angeles–London 2007.
- Rozsko E., *Maritime territorialisation as performance of sovereignty and nationhood in the South China Sea*, „Nations and Nationalism”, w druku.
- Rothstein M., *Jack Lang, Creatively Engage, Plots France’s Cultural Future*, „The New York Times”, 26 lipca 1988.
- Rozkwitalska M., *Bariery w zarządzaniu międzykulturowym. Perspektywa filii zagranicznych korporacji transnarodowych*, Wolters Kluwer, Warszawa 2010.
- Rudolph L.I., Rudolph S.H., *Living with multiculturalism: Universalism and particularism in an Indian historical context*, w: R. Schweder, M. Minow, H.R. Marcus (red.), *Engaging Cultural Differences: The Multicultural Challenge in Liberal Democracies*, Russel Sage Foundation, New York 2002.
- Russett B., Oneal J., *Triangulating Peace: Democracy, Interdependence, and International Organizations*, W.W. Norton, New York 2001.
- Sacha M.I., *Muzeum jako domovina. Strategie (re-)konstrukcji utraconych ojczyzn prywatnych poprzez ich muzealizację*, referat wygłoszony na I Ogólnopolskim Kongresie Antropologicznym, Warszawa, 23–25 X 2013, maszynopis niepublikowany.
- Sachs W. (red.), *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge As Power*, Zed Books, London 1992.
- Sahlins M., *Jak myślą „tubylcy” – o kapitanie Cooku, na przykład*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2007.
- Sahlins M., *Z przeprosinami dla Tukidydesa. Rozumienie historii jako kultury i odwrotnie*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2011.
- Sandler S., *Is there a Jewish foreign policy?*, „The Jewish Journal of Sociology” 1987, nr 2.
- Sandler S., *Judaism and the state*, w: J. Haynes (red.), *Routledge Handbook of Religion and Politics*, Routledge, Oxon–New York 2009.
- Sandler S., *The State of Israel, the Land of Israel, the Statist and Ethnonational Dimensions of Foreign Policy*, Greenwood Press, Westport 1994.
- Sandler S., *Toward a Theory of World Jewish Politics and Jewish Foreign Policy*, „Hebraic Political Studies” 2007, t. 2, nr 3.

- Sandler S., *Towards a conceptual framework of world Jewish politics: state, nation and diaspora in Jewish foreign policy*, „Israel Affairs” 2004, nr 1–2.
- Sani M.A.M., *Mahathir Mohamad As A Cultural Relativist: Mahathirism On Human Rights*, 17th Biennial Conference of the Asian Studies Association of Australia in Melbourne 2008.
- Sani M.A.M., Yusof N., Kasim A., Omar R., *Malaysia in transition: A comparative analysis of Asian values, Islam Hadhari and Malaysia*, „Journal of Politics and Law” 2009, t. 2, nr 3.
- Sarkar S., *Development critique in culture trap*, „Economic and Political Weekly” 1995, t. 30, nr 29.
- Sarkar S., *Indian democracy: the historical inheritance*, w: A. Kohli (red.), *The Success of India's Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Savarkar V.D., *Hindutva: Who is a Hindu?*, Veer Savarkar Prakashan, Bombay 1969.
- Schafft G.E., *Od rasizmu do ludobójstwa. Antropologia w Trzeciej Rzeszy*, tłum. T. Bałuk-Ulewiczowa, Wydawnictwo UJ, Kraków 2006.
- Scheffer P., *Druga ojczyzna. Imigranci w społeczeństwie otwartym*, tłum. E. Jusewicz-Kalter, Czarne, Wołowiec 2010.
- Schilling Ch.L., *The getto complex: Rethinking Israel's foreign policy*, „The International Journal of Interdisciplinary Social Sciences” 2010, t. 5, nr 4.
- Schreiber H., *Cultural genocide – ludobójstwo kulturowe – kulturobójstwo: niedokończony czy odrzucony projekt prawa międzynarodowego?*, w: H. Schreiber, G. Michałowska (red.), *Kultura w stosunkach międzynarodowych*, t. 1: *Zwrot kulturowy*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2013.
- Schreiber H., *Koncepcja „sztuki prymitywnej”. Odkrywanie, osvajanie i udomowienie Innego w świecie Zachodu*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2012.
- Schreiber H., *Religia jako element „zwrotu kulturowego” w stosunkach międzynarodowych*, w: A.M. Solarz, H. Schreiber (red.), *Religia w stosunkach międzynarodowych*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2012.
- Schreiber H., *Świadomość międzykulturowa. Od militaryzacji antropologii do antropologizacji wojska*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2013.
- Schreiber H., Michałowska G. (red.), *Kultura w stosunkach międzynarodowych*, t. 1: *Zwrot kulturowy*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2013.
- Scott J.C., *Domination and the Arts of Resistance: The Hidden Transcript of Subordinate Groups*, Yale University Press, New Haven 1990.
- Scott J.C., *Seeing like a state: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, Yale University Press, New Haven 1999.
- Scott J.C., *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven 1985.
- Seaz L., *Federalism without a Center: The Impact of Political and Economic Reform on India's Federal System*, Sage Publications, New Dehli 2002.
- Sennett R., *Upadek człowieka publicznego*, tłum. H. Jankowska, Muza SA, Warszawa 2009.
- Setiawan K.M.P., *Promoting human rights: National Human Rights Commissions in Indonesia and Malaysia*, Leiden University Press, Leiden 2013.
- Severino R., *Southeast Asia in search of an ASEAN Community*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore 2006.
- Sevilla Paños R., Valiente-Catter T., *Pueblos indígenas y desarrollo en América Latina – Hacia la construcción de un futuro propio*, Weingarten (Oberschwaben) 2004.
- Shain Y., Barth A., *Diasporas and International Relations Theory*, „International Organization” 2003, nr 57, summer.
- Shindler C., *Historia współczesnego Izraela*, tłum. M. Mścichowski, Książka i Wiedza, Warszawa 2011.
- Shore C., Wright S. (red.), *Anthropology of Policy: Critical Perspectives on Governance and Power*, Routledge, London 1997.
- Siedem przykazań (praw) potomków Noego*, <http://www.the614thcs.com/22.41.0.0.1.0.phtml> (dostęp: 3.01.2014).

- Sinha A., *The Regional Roots of Developmental Politics in India*, Indiana University Press, Bloomington 2005.
- Skoczek M., *Imigranci w społeczeństwie przyjmującym: imigracja i izolacja*, w: *Imigranci i społeczeństwo przyjmujące*, „Migracje i Społeczeństwo” 2000, nr 5.
- Skolimowski H., *Uniwersalne wartości etosu polskiego*, w: A. Kłoskowska (red.), *Oblicza polskości*, UW, Warszawa 1990.
- Skwiciński P., *Sarmaci w świecie wiecznej Jalty*, „Rzeczpospolita Plus Minus”, 31 sierpnia–1 września 2013.
- Slocum N., Van Langenhove L., *Identity and regional integration*, w: M. Farrel, B. Hettne, L. Van Langenhove (red.), *Global Politics of Regionalism: Theory and practice*, Pluto Press, London 2005.
- Sławek T., *Granit i płótno. Wokół „Traktatu teologicznego” Czesława Miłozsa*, „Tygodnik Powszechny” 2002, nr 15.
- Smith A.D., *Etniczne źródła narodów*, tłum. M. Głowacka-Grajper, Wydawnictwo UJ, Kraków 2009.
- Smith A.D., *Myths and Memories of the Nation*, Oxford University Press, Oxford 1999.
- Smith A.D., *Towards A Global Culture?*, w: M. Featherstone (red.) *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, Sage, London 1990.
- Smith A., *Toward a Global Culture?*, w: M. Featherstone (red.), *Theory. Culture and Society*, Sage Publications, Newbury Park 1990.
- Smith L., *Uses of Heritage*, Routledge, London–New York 2006.
- Smith S., *The discipline of international relations: still an American social science?*, „British Journal of Politics and International Relations” 2000, nr 3.
- Snyder J., *The Soviet Strategic Culture: The Implementation for Nuclear Option*, R-2154-AF, Rand Corporation, Santa Monica, CA: Rand Corporation, <http://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/reports/2005/R2154.pdf> (dostęp: 20.05.2013).
- Sokolewicz Z., *Revolucja, konflikt pokoleń czy kumulacja doświadczeń – zmiana pytań badawczych w etnografii polskiej po II wojnie światowej*, w: A. Malewska-Szałygin, M. Radkowska-Walkowicz (red.), *Antropolog wobec współczesności. Tom w darze dla Profesor Anny Zadrożyńskiej*, IEiAK UW, Warszawa 2010.
- Sokolewicz Z., *Zanikający przedmiot badań? Etnografia/etnologia/antropologia globalizacji*.
- Solarz A.M., *Podziały wśród społeczności żydowskiej i problemy bezpieczeństwa Izraela*, „Wschodnioznawstwo” 2012.
- Solarz A.M., *Religia i polityka zagraniczna Izraela*, w: W. Gizicki (red.), *Religia w polityce światowej. Dylematy narodowe i międzynarodowe*, Instytut Sądecko-Lubelski, Lublin 2013.
- Solarz A.M., Lizak W., *Rola czynnika religijnego i świeckiego w rozwoju nauki o stosunkach międzynarodowych w Izraelu*, w: M. Gawrycki, J. Zajączkowski, A. Bógdał-Brzezińska (red.), *Re-Wizje i Re-Orientacje. Myśl pozaeuropejska w rozwoju nauki o stosunkach międzynarodowych*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2012.
- Solarz J., *Narodowe style zarządzania: mity czy fakty?*, Ossolineum, Wrocław 1984.
- Sowa J., *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Universitas, Kraków 2011.
- Spedding A., *‘Suma qamaña žkamsań muni? (¿Qué quiere decir ‘vivir bien?’)*, „Fe y Pueblo, Segundaepoka” 2010, nr 17.
- Spivak G.Ch., *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, Harvard 1999.
- Stachniuk J., *Droga rewolucji kulturowej w Polsce: studium rekonstrukcji psychiki narodowej*, Bydgoszcz 1948.
- Stanisławska J., *Minarety jak głowice rakiet. Agresywni islamiści w Polsce?*, <http://www.wiadomosci.wp.pl>
- Starnawski M., *Osiągnięcia i porażki „demokracji etnicznej” w Izraelu*, w: E. Rudnik (red.), *Państwo Izrael. Analiza politologiczno-prawna*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2006.

- Swann W.B., Jr, Polzer J.T., Seyle D.C., Ko S.J., *Finding value in diversity: Verification of personal and social self-views in diverse groups*, „Academy of Management Review” 2004, t. 29, nr 1.
- Swartz M., Turner V.W., Tuden A. (red.), *Political Anthropology*, Transactions Publishers, New Brunswick, N.J. 1966.
- Swidler A., *Culture in Action. Symbols and Strategies*, „American Sociological Review” 1986, t. 51, nr 2.
- Swiss banks' Holocaust fund paid out \$1.24 billion to victims, heirs, <http://www.foxnews.com/world/2013/07/15/swiss-banks-holocaust-fund-paid-out-124-bn/> (dostęp: 4.01.2014).
- Symonides J., *Introductory remarks*, w: J. Symonides (red.), *Human Rights: New Dimensions and Challenges*, Ashgate, Aldershot 1999.
- Symonides J., *Prawa kulturalne – niedoceniana kategoria praw człowieka*, w: E. Mikos-Skuza, K. Myszone-Kostrzewa, J. Poczobut (red.), *Prawo międzynarodowe – teraźniejszość, perspektywy, dylematy*, Księga Jubileuszowa Profesora Zdzisława Galickiego, Lex, Warszawa 2013.
- Symonides J., *The Implemetation of Cultural Rights by the International Community*, „Gazette” 1998, t. 60.
- Symonides J., Volodin V., *UNESCO and Human Rights, Standard-Setting Instruments, Major Meetings, Publications*, UNESCO, Paris 1999.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*. Wydanie nowe, WN PWN, Warszawa 2006.
- Szacki J., *Teoria narodu Znanięckiego – ponad pół wieku później*, w: E. Hałas, A. Kojder (red.), *Socjologia humanistyczna Floriana Znanięckiego. Przesłanie dla współczesności*, WN PWN, Warszawa 2010.
- Szahak I., *Żydowskie dzieje i religia. Żydzi i goje. XXX wieków historii*, Fijorr Publishing, Warszawa-Chicago 1997.
- Szczepeński J., *Rozważania o Rzeczypospolitej*, PIW, Warszawa 1975.
- Szczepeński M.S., Ślęzak-Tazbir W., *Między łękiem a podziwem: getta społeczne w starym regionie przemysłowym*, w: B. Jałowicki, W. Łukowski (red.), *Gettoizacja polskiej przestrzeni miejskiej*, Scholar, Warszawa 2007.
- Szeman I., *International Network on Cultural Policy (INCP)*, http://www.globalautonomy.ca/global1/glossary_entry.jsp?id=OR.0033 (dostęp: 16 sierpnia 2013).
- Szkwarek M., *O co chodzi w Buen Vivir?*, „Ameryka Łacińska” 2012, nr 2.
- Szmyd J., *Charakter narodowy i duchowość wspólnoty*, Wydawnictwo Edukacyjne, Kraków 1998.
- Sztompka P., *Socjologia zmian społecznych*, Znak, Kraków 2005.
- Szul R., *Języki, naród, państwo. Język jako zjawisko polityczne*, WN PWN, Warszawa 2009.
- Szulakiewicz M., Karpus Z. (red.), *Dialog w kulturze*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2003.
- Szymanik G., *Nawet minaret będzie niższy, żeby was nie drażnić*, „Gazeta Wyborcza”, 26 marca 2010.
- Szymańska I., *Spektakl Zadary o warszawskich kebabach*, „Metro”, 27 listopada 2013.
- Szymczak M., *Słownik języka polskiego PWN*, PWN, Warszawa 1989.
- Szynisewska K., *W poszukiwaniu swojej tożsamości – drugie pokolenie imigrantów. Na przykładzie Francji i USA*, w: D. Lelak (red.), *Migracja. Uchodźstwo. Wielokulturowość. Zderzenie kultur we współczesnym świecie*, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 2007.
- Ślub z 13-letnią córką?, „Polityka”, 2–8 października 2013.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, WN PWN, Warszawa 2004.
- Taussig M., *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*, University of Chicago Press, Chicago 1987.
- Taylor C.L., *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton 1994.
- Taylor E., *Cywilizacja pierwotna*, tłum. Z.A. Kowerska, Wydawnictwo „Głosu”, Warszawa 1896.
- Tazbir J., *Świat panów Pasków*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1986.

- Tehrani M., *Cultural security and global governance: International migration and negotiations of identity*, w: J. Friedman, S. Randeria, J.B. Tuaris (red.), *Worlds on the Move: Globalization, Migration and Cultural Security*, I. B. Tauris & Co, London–New York 2004.
- Thomas R.R., *Cultural diversity and work group effectiveness*, „Journal of Cross-Cultural Psychology” 1999, nr 30(2).
- Thompson M.R., *Pacific Asia after „Asian values”: authoritarianism, democracy, and „good governance”*, „Third World Quarterly” 2004, t. 25, nr 6.
- Tischner J., *Inny*, „Znak” 2004, nr 584.
- Tischner J., *Myślenie w przyszłość*, w: M. Jaworski, A. Kubiś (red.), *Chrześcijaństwo a kultura polska*, KUL, Lublin 1988.
- Tokarska-Bakir J., *Repetitorium z człowieka*, w: A. Barnard, *Antropologia*, PIW, Warszawa 2006.
- Tokarski S., *Edukacja, rozwój, demokracja. Indie na progu XXI wieku*, „Afryka, Azja, Ameryka Łacińska” 2006, t. 83.
- Tokarski S., Bhutani S., *Nowoczesne Indie. Wyzwanie rozwoju*, Akson, Warszawa 2007.
- Tomlinson J., *Globalization and cultural identity*, w: D. Held, A. McGrew (red.), *The Global Transformations Reader*, Wiley, Cambridge 2003.
- Triandafyllidou A., *National identity and the ‘other’*, „Ethnic and Racial Studies” 1998, t. 21, nr 4.
- Tsui A., Egan T., O’Reilly C., *Being different: Rational demography and organizational attachment*, „Administrative Science Quarterly” 1992, t. 37.
- Turner J.C., *Social categorization and the self-concept: A social cognitive theory of group behavior*, w: E.J. Lawler (red.), *Advances in Group Processes: Theory and Research*, t. 2, JAI Press, Greenwich, CT 1985.
- Turner V., *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, tłum. E. Dżurak, PIW, Warszawa 2010.
- Turner V., *Schism and Continuity in an African Society*, Manchester University Press, Manchester 1957.
- Turner V., Bruner E., *Antropologia doświadczenia*, tłum. E. Klekot, A. Szurek, Wydawnictwo UJ, Kraków 2009.
- Ugrieś D., *Kultura kłamstwa (eseje antypolityczne)*, tłum. D.J. Cirlic, Czarne, Wołowiec 2006.
- Ulanowski T., *Ile Polaka w Polaku*, „Gazeta Wyborcza”, 29 listopada 2013.
- UNDP, *Human Development Report 1997*, New York–Oxford 1997.
- UNESCO, *Approved Programme and Budget for 1992–1993*, Paris 1992.
- Uzeda A. Vasquez, *Suma Qamaña, visiones indígenas y desarrollo*, cyt. za: P. Altmann, *Good life as a social movement proposal for natural resource use: The indigenous movement in Ecuador*, „Consilience: The Journal of Sustainable Development” 2013, t. 10, nr 1.
- Verdery K., *Whither postsocialism?*, w: C.M. Hann (red.), *Postsocialism. Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia*, Routledge, London–New York 2002.
- Vincent J., *Anthropology and Politics: Visions, Traditions and Trends*, University of Arizona Press, Tuscon (Arizona) 1990.
- Vincent J. (red.), *The Anthropology of Politics. A Reader in Ethnography, Theory, and Critique*, Wiley Press, Oxford 2002.
- Viteri Gualinga C., *Ecuador: Concepto de desarrollo según la cosmovisión indígena*, Servicios en Comunicación Intercultural Servindi, <http://servindi.org/actualidad/1015> (dostęp: 15.11.2013).
- Vorbich R., *Wstęp. Rozwój a kultura. Zarys dyskursu*, w: R. Vorbich (red.), *Rozwój a kultura. Perspektywy poznawcze i praktyczne*, PTL, Wrocław 2012.
- Vrasti W., *Dr Strangelove, or how I learned to stop worrying about methodology and love writing*, „Millennium – Journal of International Studies” 2010, t. 39, nr 1.
- Vrasti W., *The strange case of ethnography and international relations*, „Millennium: Journal of International Studies” 2008, t. 37, nr 2.
- Wacyk A., *O polski charakter narodowy – Zadruga*, Wydawnictwo Toporzeń, Wrocław 1995.

- Waever O., *The sociology of a not so international discipline: American and European developments in international relations*, „International Organization” 1998, nr 4.
- Wagner P., *Czy Europa ma tożsamość kulturową?*, w: H. Joas, K. Wiegandt (red.), *Kulturowe wartości Europy*, tłum. M. Buchoń, M. Kaczmarczyk, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2012.
- Wagner R., *Wynalezienie kultury*, w: E. Nowicka, M. Kempny (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, WN PWN, Warszawa 2003.
- Waldron A., *Theories of nationalism and historical explanatory*, „World Politics” 1985, t. 37.
- Wallerstein I., *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, tłum. K. Gawlicz, M. Starnawski, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2007.
- Wallerstein I., *Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System*, w: M. Featherstone (red.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, Sage, London 1990.
- Wallerstein I., *The Capitalist World – Economy*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- Wallerstein I., *Ruchy masowe. Czym jest ruch antysystemowy dzisiaj?*, „Przegląd Dyplomatyczny” 2004, t. 4(20).
- Wallerstein I., *World-Systems Analysis: An Introduction*, Duke University Press, Durham, N.C. 2004.
- Walsh C., *Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de)colonial entanglements*, „Development” 2010, t. 53, nr 1.
- Walt S., *International relations: one world. Many theories*, „Foreign Policy” 1993, t. 110.
- Waltz K., *Struktura teorii stosunków międzynarodowych*, tłum. R. Włoch, Scholar, Warszawa 2010.
- Walzer M., *Comment*, w: A. Gutmann (red.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton 1992.
- Walzer M., *What it Means to be an American*, Marsilio, New York 1992.
- Wasilewski J.S., *Etnologia kłopoty z globalizacją: czy w nią wierzyć, jak ją badać, jak o niej mówić?* w: A. Malewska-Szaługin, M. Radkowska-Walkowicz (red.), *Antropolog wobec współczesności. Tom w darze dla Profesor Anny Zadrożyńskiej*, IEiAK UW, Warszawa 2010.
- Waxman D., Lasensky S., *Ethno-Nationalist Foreign Policy: A Case Studies of the Jewish Foreign Policy System*, Paper prepared for presentation at the annual meeting of the International Studies Association, New York, 15 lutego 2009.
- Waxman D., Lasensky S., *Jewish foreign policy: Israel, World Jewry and the defence of „Jewish interest”*, „Journal of Modern Jewish Studies” 2013, t. 12, nr 2.
- Weber M., *Nauka jako zawód i powołanie*, w: tenże, *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. A. Kopacki, P. Dybel, Znak – Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa 1998.
- Weiner M., *The regionalization of Indian politics and its implications for economic reform*, w: J.D. Sachs, A. Varshney, N. Bajpai (red.), *India in the Era of Economic Reforms*, Oxford University Press, Oxford 1999.
- Weisband E., *Poverty Amidst Plenty. World Political Economy and Distributive Justice*, Westview Press, Boulder 1989.
- Wendt A., *Collective identity formation and the international state*, „The American Political Science Review” 1994, t. 88, nr 2.
- Wendt A., *Constructing international politics*, „International Security” 1995, nr 1.
- Wendt A., *Identity and structural change in international politics*, w: Y. Lapid, F. Kratochwil (red.), *The Return of Culture and Identity in IR Theory*, Lynne Rienner Publishers, Boulder 1996.
- Wendt A., *Spoleczna teoria stosunków międzynarodowych*, tłum. W. Derczyński, Scholar, Warszawa 2008.
- Wendt A., *The agent-structure problem in international relation theory*, „International Organization” 1987, nr 3.
- Who are Indigenous People*, „Cultural Survival” 2012, <http://www.culturalsurvival.org/node/10275> (dostęp: 21.11.2013).
- Wieczerzyński M., *„Budując mosty”* (wywiad z dr. Samirem Ismailem), <http://www.islam.info.pl/liga-muzulmanska/661> (dostęp: 27.11.2013).

- Wieczorek R., *Kontekstualizm jako współczesna próba odpowiedzi na problem sceptycyzmu*, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 2010.
- Wierzbicki A., *Spory o polską duszę. Z zagadnień charakterologii narodowej w historiografii polskiej XIX i XX wieku*, Collegium Civitas, Muzeum Historii Polski, Warszawa 2010.
- Wiewiorka M., *Rasism in Europe: unity and diversity* w: A. Rattansi, S. Westwood (red.), *Rasism, modernity and identity: on the western front*, Polity Press, Cambridge 1994.
- Wight M., *System of States*, Leicester University Press, Leicester 1977.
- Wilkanowicz S., *Rozmowa z Javierem Perezem de Cuellarem*, „EuroDialog” 1997.
- Williams K., O’Reilly C.A., *Demography and diversity in organizations: A review of 40 years of research*, w: B.M. Staw, R.I. Sutton (red.), *Research in Organizational Behavior*, JAI Press, Stanford, CT 1998.
- Williams R., *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Oxford University Press, New York 1985.
- Wirth L., *The Getto with a New introduction by Hasia R. Diner*, Transaction Publishers, Chicago 1998.
- Witek S., *Uwarunkowania historyczno-kulturowe współczesnego etosu polskiego*, w: S. Olejnik (oprac.), *Teologia moralna w obliczu aktualnego stanu etosu polskiego. Akta Kongresu Teologów Moralistów Polskich w dniach 17–19 IX 1974 w Krakowie*, Wydawnictwo PTT, Kraków 1977.
- Witkowski J., *Ewolucja koncepcji rozwoju od końca II wojny światowej do 2000*, „Dialogi o Rozwoju” 2008, nr 2.
- Włoch R., *Polityka integracji muzułmanów we Francji i Wielkiej Brytanii*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2011.
- Waever O., *Societal security: The concept*, w: O. Waever i in., *Identity, Migration and the New Security Agenda in Europe*, London Printer, London 1993.
- World Social Forum, *Bamako Appeal*, 17 stycznia 2006, http://infotek.alliance21.org/d/f/2415/2415_ENG.pdf. (dostęp: 1.09.2013).
- Wright P.M., McMahan G.C., *Theoretical perspectives for strategic human resource management*, „Journal of Management” 1992, t. 18, nr 2.
- Wyciechowska I., *Globalizacja a migracje międzynarodowe*, w: E. Haliżak (red.), *Stosunki międzynarodowe w XXI wieku*, Scholar, Warszawa 2006.
- Wyciechowska I., *Zasady i konsekwencje Porozumienia z Schengen*, w: S. Parzymies, R. Zięba (red.), *Instytucjonalizacja wielostronnej współpracy międzynarodowej w Europie*, Scholar, Warszawa 2004.
- Wywiad z Samirem Ismailem, „As-Salam” 2010, nr 2–3.
- Xuetong Y., *Ancient Chinese Thought. Modern Chinese Power*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2011.
- Zachariasz A.L., *Religia a tożsamość narodowa*, w: T. Chrobak, Z. Stachowski (red.), *Idea narodu w kulturze narodów słowiańskich*, Wydawnictwo WSP, Rzeszów 1997.
- Zachary G.P., *The Global Me: New Cosmopolitans and the Competitive Edge*, Picking Globalism’s Winners and Losers, Public Affairs, New York 2000.
- Zamojski J.E., *Wprowadzenie: migracje po II wojnie światowej*, w: Pracownia Migracji Masowych IH PAN, *Migracje 1945–1995. Migracje i Społeczeństwo 3*, Neriton, Warszawa 1999.
- Z. Bauman: *W Europie nastąpiła epoka diasporyzacji*, EurActiv, <http://www.euractiv.pl/rozszerzenie/analizy/bauman-w-europie-nastaa-epoka-diasporyzacji-003544> (dostęp: 24.04.2012).
- Zenderowski R., *Stosunki międzynarodowe. Vademecum*, Altaz, Wrocław 2006.
- Ziętek A.W., *Bezpieczeństwo kulturowe w Europie*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2013.
- Ziętek A.W. (red.), *Międzynarodowe stosunki kulturalne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2011.
- Znaniecki F., *Współczesne narody*, tłum. Z. Dulcowski, PWN, Warszawa 1990.
- Znaniecki F., *Wstęp do socjologii*, PWN, Warszawa 1988.

Indeks osób i postaci

W indeksie uwzględniono osoby i postacie z tekstu głównego oraz przypisów rzeczowych.

- Abélès Marc 30
Abraham Daniel 242
Abu-Lughod Lila 7, 23
Acharya Amitav 267
Acosta Alberto 288
Akbar Mobashar Jawed 220
Aleksy-Szucsich Agnieszka 12, 179, 194
Ali Ayaan Hirsi 173
Alker Hayward 310
Allas Yasmine 166
Anderson B. 24
Appadurai Arjun 25, 93, 301
Arbiszewski Krzysztof 296
Archer Margaret S. 37, 38, 39, 40, 41, 42, 45
Arnold Matthew 35
Arouet François Marie 205
Arystoteles 204
Ashton Catherine 105
Azzouz Samir 173
- Badie Bertrand 310
Baer Monika 308
Bailey F. G. 28
Balandier George 28
Balzacq Thierry 76
Bandler Marko 127
Bano Shah 225
Barber Benjamin 129, 130
Barker E. 203
Barnard Alan 307, 311
Barth F. 27
Barthes Roland 308
Bauman Zygmunt 44, 103, 104, 158, 169, 172, 301, 305
- Baylis John 311
Beauvois Daniel 206
Beck Ulrich 30, 85
Becker Carl L. 34
Beilin Yossi 244
Ben Gurion Dawid 240
Bendix Regina 62
Bentwich Norman 236
Berger Rafał 257
Beyme Klaus von 86
Bhabha Homi K. 24, 216, 217, 310
Bhargava Rajeev 225
Bhutani Surander 226
Biczuk Małgorzata 31
Bielenin-Lenczowska Karolina 296
Bieleń Stanisław 13
Blaut James 164
Bleiker Roland 304
Blumer Herbert 34
Boas Franz 299
Bodin Jean 205
Borg Eliza 59
Booth Kenneth 74
Bourdieu Pierre 24, 34, 290
Bouyeri Mohammed 173
Bógdał-Brzezińska Agnieszka 309
Brett David 48
Brigg Morgan 304
Brocki Marcin 313
Bruner Edward 308, 310
Buchowski Michał 29, 295
Buliński Tarzycjusz 296, 298, 313
Bull Hedley 83
Burszta Wojciech J. 103

- Bystroń Jan Stanisław 297
- Castles Stephen 167
- Cattacin Sandro 127
- Cavanagh John 124
- Chamberlain Houston S. 203
- Chakrabarty Dipesh 29
- Challen Peter 125
- Chatman Jennifer 186
- Chatterjee Parth 270
- Chmielewski Adam 300
- Choay Francoise 49
- Cholewińska Katarzyna 15
- Chomsky Noam 130
- Chruszczow Nikita 212
- Clark Kenneth 46
- Clifford James 23, 307
- Cohen Abner 28
- Cohen Anthony 48
- Cohen Eliot 311
- Cohen Raymond 306
- Cohn Carol 304, 311
- Collier Mary Jane 263
- Čolović Ivan 29
- Copps Sheily 131
- Correa Rafael 288, 289
- Cox Taylor Jr. 182
- Crapanzano Vincent 304
- Cuéllar Javier Pérez de 107
- Czachorowski Musa 253
- Czaja Jan 66
- Czapotowicz Jacek 66, 88, 300, 302
- Czarnowski Adam (Zorian Dołęga Chodakowski) 210
- Czarnowski Stefan 210, 297
- Czermiński Julian 202, 205
- Dalrymple Theodore 174
- Darwin Karol 163
- Dawidczyk Andrzej 66
- De Bary William T. 271
- Della Porta Donatella 31, 127
- Denzin Norman K. 305
- Der Derian James 308, 310
- Diani Mario 31
- Dirlik Arif 270, 270
- Długosz Jan 197
- Dmowski Roman 209, 210
- Dobkowska Joanna 15
- Dobrowolski Kazimierz 297
- Dohnal Wojciech 27
- Dowty Alan 232, 238, 240
- Drulák Petr 295
- Dudzikowa Maria 300
- Durkheim Émile 39
- Dvořák Max 49
- Dwyer Kevin 304
- Edensor Tim 24
- Eickelman Dale F. 298
- Eisenhower 244
- Eisenstadt Shmuel 40
- Elazar Daniel J. 232, 238
- El-Moumni Khalil 172
- Elshtain Jean Bethke 310
- Ely Robin J. 182, 183, 187
- Emmerson Donald K. 274
- Enloe Cynthia 312
- Escobar Arturo 278, 283, 290
- Esteva Gustavo 278, 283
- Fallaci Oriana 172
- Fanon Frantz 24
- Fatyga Barbara 294, 308, 312
- Fazis Ahmed 51
- Ferguson James 7, 23
- Fischer Michael 308
- Fortuyn Pim 172
- Foucault Michel 24, 28, 29, 247, 301
- Frey Dagobert 56
- Fried Morton 27
- Frykman Jonas 21
- Fukuyama Francis 169
- Gaddis John Luis 94
- Gall Anonim 197
- Galtung Johan 83
- Gandhi Indira 225
- Gandhi Mahatma 219, 227
- Gandhi Rajiv 225
- Gawrycki Marcin F. 314
- Geertz Clifford 22, 39, 303, 310
- Gellner Ernest 24, 39, 47
- Ghandi Leila 29
- Giddens Anthony 158, 163, 164, 264, 301
- Gilpin Robert 310
- Ginsberg Morris 198, 202
- Giugni Marco 127
- Glinka Beata 179
- Gluckman Max 28
- Gobineau Joseph Arthur de 203
- Goldstein I. 89

- Goldstein Judith 78
Gottesman Maja 249
Gourevitch Peter 95, 96
Górny Konrad 296
Gray Colin S. 311
Gregoire Abbe 46
Griswold Wendy 40, 41
Grobler Adam 300
Gualinga Carlos Viteri 287
Gudynas Eduardo 287, 288
Gumplowicz Ludwik 203
Gupta Akhil 7, 23
- Haas Ernst B. 260, 262, 266
Halizak Edward 10, 260
Hall Stuart 24, 25, 29
Halas Elzbieta 8
Hann Chris M. 23, 29
Hannerz Ulf 123
Harrison Rodney 54
Heidrich Dorota 267
Heller Michał 212
Herder Johann Gottfried 33, 35, 37, 205
Herman Margaret 87
Herodot 197, 204
Herzfeld Michael 26, 298, 313
Hettne Björn 262, 264
Hipokrates 204
Hobbes Thomas 83
Hobsbawm Eric 24, 47
Hocas Ernst 96
Hoffmann Stanley 97, 260
Holland Agnieszka 116
Holsti Kaleri J. 87
Hough Peter 75
Howlett Darryl 64
Hume David 207
Humphrey Caroline 29
Huntington Samuel P. 79, 93, 234, 271, 313
Hurrel Andrew 80, 91, 260
- Ibrahim ibn Jakub 197
Ifversen Jan 43
Ismail Samir 250, 251, 253, 255, 257
- Jackson Robert 311
Jacobsohn Gary Jeffrey 221
Jałowicki Bohdan 158
Janion Maria 200
Jasiewicz Zbigniew 298
- Jedliński Paweł 248
Jemiolo Tadeusz 66
Jervis Robert 90
Jha Nalini Kant 218
Johnston Hank 42
Jones Clive 239
Jones Richard Wyn 74
Jönsson Kristina 273
Jørgensen Knud Erik 295
Juvenalis 197
- Kacav Mosze 244
Kaczmarczyk Paweł 160
Kadłubek Wincenty 197
Kaliszewska Iwona 31
Kamieński Łukasz 311
Kamiński Romuald 258
Katsumata Hiro 270, 274
Katzenstein Peter 78, 90
Kautsky Karol 204
Kawczyński Radosław 302
Keohane Robert 69, 78, 89, 310
Kertzer David 28
Kępiński Antoni 199
Kirshenblatt-Gimblett Barbara 62
Kitler Waldemar 66
Klandermans Bert 42
Klekot Ewa 9, 296
Klesta-Nawrocki Rafał 296
Kluckhohn Clyde K. M. 22
Kłoskowska Antonina 81, 198
Kochowski Wespazjan 209
Kola Adam F. 296
Konopacki Artur 257
Korten David 124
Korycka Mirosława 257
Koshar Rudy 47, 55
Kosmala-Kozłowska Marta 269
Kosta Raul A. 235
Kostecki Wojciech 311
Koulbasy Jabbar 248
Kowalewski Jacek 296, 306
Kowalski Andrzej P. 296
Koziołek Artur 254
Kozmiński Andrzej 179
Kroeber A. L. 22
Kromer Marcin 197
Krzemiński Ireneusz 31
Krzysztofek Kazimierz 166, 167, 168, 174
Krzywicki Ludwik 203, 297
Kuan Yew Lee 268

- Kubicki Marek 257
Kukułka Józef 295
Kuper Adam 22
Kurtz Donald 27
Kuutma Kristin 49
Kuźniar Roman 233
- Lacan Jacques 24
Lang Jack 121
Lantis Jeffrey S. 64
Lapid Yosef 78, 97
Lasensky Scott 232, 241, 243, 244
Laszczkowski Mateusz 31
Latour Bruno 7, 25, 26
Le Bon Gustave 201, 203
Leach Edmund 27
Lebow Richard Ned 92
Lee Kuan Yew 268
Leifer Michael 266
Lemkin Rafał 55
Lenz Siegfried 59
Lévi-Strauss Claude 22
Levitt Theodore 129
Lewandowski Edmund 199
Lewellen Ted 27
Liberti Stefano 172
Liebman Charles 237
Lincoln Ivonna S. 305
Lindberg Leon 260
Lisocka-Jaegermann Bogumiła 282
Locke John 92
Lowenthal Dawid 46, 53, 54
Lowie Robert H. 27
- Łepkowski Tadeusz 199, 204, 206
Łuczeczko Paweł 297
- Madan T. N. 226
Magala Sławomir 296
Maffesoli Michel 25, 294, 302, 310
Maine Henry S. 27
Malewska-Szałygin Anna 8, 298
Malinowski Bronisław 22, 303
Mandaville Peter 297
Marcuse George E. 308
Markiewicz Władysław 203
Matsuura Koichiro 102
Mbembe Achille 29
McClelland David 164
Mead Margaret 294
Michałowska Grażyna 10, 16, 66
- Mill John Stuart 85
Miller Mark J. 167
Milton John 35
Miłosz Czesław 315
Miśkiewicz Tomasz 252, 258
Mitra Subrata K. 222, 228
Modi Narendra 226, 227
Mohammad Mahathir 268, 269
Montesquieu Charles de 205
Morgan Lewis Henry 27
Morgenthau Hans J. 237, 310
Moscowitz Irving 242
Muhlmann Josef 56
- Nakoneczny Tomasz 308
Nakoneczna Justyna 11
Nalborczyk Agata S. 257, 259
Nehru Jawaharlal 218, 219, 220, 221, 227
Nemeth Eric 66
Netanjahu Benjamin 245
Neumann Iver B. 310, 312
Niedźwiedzki Dariusz 166
Nischalke Tobias I. 266
Norwid Cyprian Kamil 213
Nowak Jerzy Robert 214
Nowicka Ewa 102
Nye Joseph 69
- Obrębski Józef 297
Onuf Nicholas G. 310
Ortner S.B. 297
Ossowski Stanisław 297
Ottaviano G. 193
- Palczyzny Tadeusz 31, 103
Parsons Talcott 164
Paweł IV, papież 157
Peri G. 193
Pétain Philipp 208
Piasek Wojciech 296, 306
Pine Frances 29
Pirveli Marika 157
Popper Karl R. 39
Posern-Zieliński Aleksander 296
Pruszyński Jan 72
Przybyłowska Maria 59
Pütten Jann Christoph von der 275
- Rabinow Paul 25, 29, 304
Rakowski Tomasz 296, 315
Rancew-Sikora Dorota 294, 303

- Ravenhill John 311
Rawls John 83
Reus-Smith Ch. 79
Rhoades Robert 160
Richard Orlando 188, 190
Riegl Alois 49, 51
Rifkin Jeremy 169
Robertson Roland 36, 37, 123
Rose Dacia V. 72
Roszko Edyta 31
Rozkwitalska Małgorzata 179
Ruggie John G. 310
Rykiel Zbigniew 157
- Sacha Magdalena Izabela 59, 60
Said Edward 24
Sakowicz Eugeniusz 257
Sandler Shmuel 232
Sani Azizuddin 269
Sarkar Saral 282, 283
Savarkar Vinyak Damodar 223
Scheffer Paul 173
Schreiber Hanna 16, 179
Scott James C. 30
Service Elman 27
Severino Rodolfo C. 273
Shapiro Michael 308, 310
Shakespeare Rodney 125
Shindler Colin 240
Shiva Vandana 124
Shore Cris 30
Schumpeter Joseph 185
Sikora Sławomir 296
Skolimowski Jerzy 116
Słowik Tomasz 247, 249, 250
Smith Anthony D. 9, 24, 42, 44
Smith Laurajane 48, 50, 55, 62
Smith Steve 311
Snyder Jack 90
Sokolewicz Zofia 296
Solarz Anna M. 14
Słrensen George 311
Spencer Herbert 163, 280
Spivak Gayatri Chakravorty 29, 217
Stachniuk Jan 210
Starnawski Marcin 238
Steward Julian 27
Swann W. B. Jr 187
Swidler A. 40
Swift Jonathan 35
Symonides Janusz 11, 68
- Szacki Jerzy 33, 34, 247
Szczepański Jarosław J. 257
Szczepański Marek S. 158
Szmyd Jan 198
Szulakiewicz Marek 260
Szyszkowska Maria 256
- Ślęzak-Tazbir Weronika 158
- Tacyt 197
Taussig Michael 29
Tehranian Majid 64
Thomas David A. 182, 183, 187
Thomas Milt 263
Tischner Józef 212
Tokarska-Bakir Joanna 293, 310, 311
Tokarski Stanisław 220
Tokarzewski-Karaszewicz Jan 54
Tomlinson John 264, 274, 275
Triandafyllidou Anna 268
Tumiłowicz Bronisław 14
Turner Victor W. 27, 40, 308, 310
Tylor Edward 21
- Van Gogh Theo 172
Van Maanen John 304
Verdery Catherine 29
Vincent Joan 27, 310
Vorbich Ryszard 280
Vrasti Wanda 308, 309
- Wagner Peter 44
Wagner Roy 22
Wajda Andrzej 116
Wallach Lori 124
Wallerstein Immanuel 36, 126, 165
Walker R.B.J. 310
Walsh Catherine 289
Waltz Kenneth 310, 311
Warner Time 130
Waxman Dov 232, 241, 243, 244
Wąs Adam 257
Weber Max 95, 160, 164, 282, 314
Wendt Alexander 80, 81, 92, 263, 310, 311
White Leslie 27
Wight Martin 79, 91
Williams Raymond 45
Wirth Louis 157
Wirtz James 311
Włoch Renata 176
Wøever Ole 65, 310

Wójcik Jan 254
Wołodźko Marek 296
Wright Mills Thomas 293
Wright Susan 30
Wyciechowska Iwona 12
Zachwatowicz Jan 56, 57
Zadara Michał 259
Zagórski Bogusław R. 257

Zanussi Krzysztof 116
Ziętek Agata W. 9
Zinedine Zidane 251
Zinowiew Aleksandr 212
Znaniński Florian 34, 35, 38, 39, 297
Żuk Mahmud Taha 257