

Marcin Brocki

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Jagielloński

Wartości uniwersalne w przestrzeni międzykulturowej

Słynny fragment z książki *Wiedza lokalna* Clifforda Geertza znakomicie streszcza jedną z fundamentalnych, relatywistycznych „prawd wiary” wyznawanych przez antropologów:

Zobaczenie siebie tak, jak postrzegają nas inni, może nam otworzyć oczy. Dostrzec w innych tę samą naturę to najzwyczajszą przyzwoitość. Znacznie trudniej jest postrzegać siebie pośród innych jako lokalnie potraktowany lokalny przykład form ludzkiego życia, przypadek między przypadkami, świat pośród światów. Lecz właśnie to poszerza horyzonty, a bez tego obiektywność jest samozadowoleniem, a tolerancja – grą pozorów. Jeśli antropologia ma jakieś ogólne zadanie w świecie, to polega ono na ciągłym nauczaniu tej ulotnej prawdy¹.

Ulotność tej prawdy jest szczególnie widoczna współcześnie, gdy debata na temat granic relatywizmu, który wciąż pozostaje niemal nienaruszalnym fundamentem praktyki badawczej w antropologii, praktyki rozumienia Innego, została, z różnych przyczyn, ponownie uruchomiona. Jednym z zasadniczych powodów podjęcia dziś tego tematu jest upowszechnienie się przywołanego w powyższym cytacie „antropologicznego nastawienia”, nie tylko pośród ekspertów, polityków i elit, które wytwarzają swoiste „paraetnograficzne” opisy Innych², ale również wśród tych, którzy dotąd stanowili zasadniczy przedmiot opisu etnografów. Niektórzy, np. Thomas H. Eriksen³, uważają, że upowszechnienie się tego antropologicznego nastawienia, które oznacza też umiejętność krytycznej refleksji nad własną kulturą, własnym, zawsze przecież częściowym, obrazem świata, będzie skutkowało powiększeniem się obszaru tolerancji i demokracji.

Nie podzielam entuzjazmu i optymizmu wizji T.H. Eriksena, choć niewątpliwie ma rację, że obserwujemy proces rozkwitu świadomości konwencjonalnej natury świata społecznego i kulturowego, w jakim żyjemy (również, a może przede wszystkim, w zakresie rządzących w nim systemów

¹ C. Geertz, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, tłum. D. Wolska, Kraków 2005, s. 26.

² D.R. Holmes, A. Marcus, *Przeformułowanie etnografii. Wyzwanie dla antropologii współczesności* [w:] *Metody badań jakościowych*, t. 2, red. N.K. Denzin, Y.S. Lincoln, tłum. K. Miciukiewicz, N. Paszkiewicz, Warszawa 2010, s. 645–662.

³ T.H. Eriksen, *Engaging anthropology: the case for a public presence*, New York 2006, s. 45.

politycznych i ekonomicznych), w szczególności na Zachodzie, świadomości, której paradoksalnie towarzyszy krytyka istniejącego porządku w imię uniwersalnych wartości. Jednym z materialnych przejawów takiego „uświadomienia” są np. ruchy w rodzaju „Okupuj Wall Street”. Znaczący akt miał miejsce w czasie protestów „Okupuj Wall Street” z września 2011 roku, gdy Slavoj Žižek w bardzo emocjonalnym przemówieniu zwrócił uwagę, iż właśnie złamano pewne tabu, przez uświadomienie sobie zasad rządzących porządkiem kulturowym ujawniono, iż nie żyjemy w najlepszym z możliwych światów, a zatem możemy zacząć myśleć o alternatywach⁴. S. Žižek nawiązał też w pewnym momencie do uniwersalnych wartości, wykrzykując: „Czym jest Duch Święty? Egalitarną wspólnotą wierzących, których łączy wzajemna miłość. I którzy mają na to tylko własną wolność i odpowiedzialność. W tym sensie Duch Święty jest teraz w tym miejscu. A tam na Wall Street są pogańskie, którzy oddają cześć pogańskim bożkom”⁵. Uniwersalne (wolność i odpowiedzialność) jest tutaj przeciwstawione partykularnemu (które zostaje związane z charakterystycznym dla kapitalizmu myśleniem w kategoriach „interesu własnego”) na zasadzie dobre – złe. Nie chodzi o to, iż ruchy społeczne, które podzielają „antropologiczne nastawienie”, stają się coraz bardziej znaczące i wpływowe, że „zwyczajna przyzwoitość”, która wyraża się w odsłanianiu konwencjonalności naszych sposobów życia (w tym całych systemów ekonomicznych, co sprawia, że powstaje ruch „Okupuj” i „ruchy oburzonych”), a jednocześnie w ich krytyce, staje się doświadczeniem coraz powszechniejszym⁶. Chodzi o to, że takie fenomeny, jak tzw. Arabska Wiosna i jej dwuznaczne, zarówno z punktu widzenia lokalnych społeczności, jak i świata zachodniego, efekty czy dyskusja na temat tzw. obrzezania kobiet, która ma obecnie światowy zasięg i zwrótnie dotyka wprost praktykujących rytuał społeczności (w 2012 roku wpisano zakaz tej praktyki do nowej konstytucji Somalii), debaty na temat zbrodni honorowych czy krytyka zapisów *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, spowodowały ponownie dyskusję na temat uniwersalności świata wartości, bardzo krytyczną w stosunku do relatywistycznego rdzenia nauk antropologicznych.

James Lull, teoretyk komunikacji i specjalista w zakresie studiów kulturowych, w jednym ze swoich artykułów przywołał wiele mówiący głos byłego sekretarza generalnego ONZ Kofiego Annana, który wierzył, iż możemy

⁴ S. Shin, *Slavoj Žižek at Occupy Wall Street: We are not dreamers, we are the awakening from a dream which is turning into a nightmare*, 2011, <http://www.versobooks.com/blogs/736-slavoj-zizek-at-occupy-wall-street-we-are-not-dreamers-we-are-the-awakening-from-a-dream-which-is-turning-into-a-nightmare> (17.04.2013).

⁵ S. Žižek, *Małżeństwo kapitalizmu i demokracji właśnie się rozpadło*, 2011, <http://www.krytyka-polityczna.pl/Opinie/ZizekMalzenstwokapitalizmuidemokracjiwlasniesierozpadlo/menu-id-183.html> (4.01.2014).

⁶ Gdy piszę „ruchy społeczne” i „powszechne doświadczenie”, mam na myśli tak różne fenomeny, jak np. „ruchy oburzonych”, protesty Greków i osłabienie zaufania do klasy politycznej, instytucji państwa narodowego czy np. dość niezwykły, zaskakujący przykład ujawnienia „naturalnego porządku” jako konwencji, czyli rezygnację papieża Benedykta XVI z funkcji zwierzchnika Kościoła katolickiego, co stanowi niezwykle gest odsłonięcia konwencjonalności *sacrum*, wycofania *sacrum* z instytucji, której jest fundamentem, i w związku z tym zamiany jej w „biuro”.

wyznawać różne religie, mówić różnymi językami, mieć różne kolory skóry, lecz wszyscy należymy do ludzkiej rasy. Wszyscy podzielamy te same podstawowe wartości⁷. J. Lull pyta jednak, czy rzeczywiście. Zdaje sobie sprawę z możliwej krytyki tej „naiwnej wiary”, ale jednocześnie podkreśla, jakie uniwersalistyczne przesłanie i idee są przez ten głos promowane: wolność, sprawiedliwość, pokój, wartości skodyfikowane w ramach *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*. Wymieniono w niej bardzo wiele praw i wartości, które uznano za uniwersalne. Pośród nich znalazły się m.in.:

- a) wolność i równość pod względem godności i praw, bez względu na różnice rasy, koloru, płci, języka, wyznania, poglądów politycznych i innych, narodowości, pochodzenia społecznego, majątku, urodzenia lub jakiegokolwiek innego stanu,
- b) zakaz czynienia kogokolwiek niewolnikiem, zakaz torturowania, traktowania w sposób okrutny, nieludzki lub poniżający,
- c) prawo do uznawania osobowości prawnej każdego,
- d) prawo do prywatności, czyli zakaz ingerowania w czyjekolwiek życie prywatne, rodzinne, domowe, w jego korespondencję,
- e) mężczyźni i kobiety bez względu na jakiekolwiek różnice rasy, narodowości lub wyznania mają prawo po osiągnięciu pełnoletności do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny, i mają mieć równe prawa w odniesieniu do zawierania małżeństwa, które może być zawarte jedynie za swobodnie wyrażoną pełną zgodą przyszłych małżonków,
- f) rodzina jest naturalną i podstawową komórką społeczeństwa i ma prawo do ochrony ze strony społeczeństwa i Państwa,
- g) każdy ma prawo do posiadania własności i nie wolno go pozbawiać jego własności,
- h) każdy ma prawo do wolności myśli, opinii, sumienia i wyznania oraz swobodę ich wyrażania,
- i) każdy ma prawo do uczestniczenia w rządzeniu swym krajem, do ubezpieczeń społecznych, do pracy i jej swobodnego wyboru, do równej płacy za równą pracę, do urlopu i wypoczynku, włączając w to rozsądne ograniczenie godzin pracy i okresowe płatne urlopy,
- j) matka i dziecko mają prawo do specjalnej opieki i pomocy,
- k) każdy ma prawo do nauki, do swobodnego uczestniczenia w życiu kulturalnym społeczeństwa, do korzystania ze sztuki, do uczestniczenia w postępie nauki i korzystania z jego dobrodziejstw⁸.

J. Lull zauważa, iż dokument ten, ze swoim naciskiem na małżeństwo, rodzinę, prawo własności, indywidualizm, wolność, porządek prawny czy nawet, a może szczególnie, prawo do wypoczynku, czyta się jak listę podstawowych wartości zachodniej, heteroseksualnej klasy średniej⁹. Z pewnością ma rację, twierdząc, iż *Deklaracja* zawiera poważne ograniczenia, a nawet narzuca zachodnie wartości niezachodnim społeczeństwom, prawdą jest też, że jest to jeden z najbardziej upowszechnionych dokumentów, znanych wielu

⁷ J. Lull, *Culture in the Communication Age*, London–New York 2001, s. 139.

⁸ Polski Komitet ds. Unesco, <http://www.unesco.pl/> (4.01.2014).

⁹ J. Lull, *Culture in the Communication Age...*, s. 139–140.

decydom różnym szczebli na całym świecie. Jednak, co podkreśla J. Lull, pomimo swego szerokiego upowszechnienia *Deklaracja* nie jest interpretowana i wykorzystywana w ten sam sposób na całym świecie. W rzeczywistości wyrażona w niej uniwersalistyczna moralna poza ONZ często postrzegana jest jako wyraz zachodniej hegemonii, której przewodzi USA. J. Lull, cytując Samuela Huntingtona, stwierdza, że to, co dla Zachodu jest uniwersalistyczne, dla reszty świata jest imperialistyczne, dlatego stosunek do wyrażonych w owym dokumencie wartości (wolności, demokracji, wolnego rynku, ograniczonej władzy, indywidualizmu itp.) rozciąga się od umiarkowanego sceptycyzmu po silną ich negację. J. Lull stwierdza zatem, że ich uniwersalizm wcale nie jest uniwersalny¹⁰, co potwierdzają choćby takie fakty, jak stworzenie na początku lat dziewięćdziesiątych osobnej *Kairskiej Deklaracji Praw Człowieka w Islamie*¹¹, poprzedzonej zresztą zamieszaniami wokół *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* wywoływanym przez kraje muzułmańskie (w szczególności Arabię Saudyjską, jedyne państwo, które od początku konsekwentnie nie akceptowało kilku postanowień tego dokumentu) od momentu jej uchwalenia¹².

Co więcej, sama debata na temat wartości uniwersalnych wcale nie jest niewinna i politycznie neutralna, a antropologiczna obrona relatywizmu ma też swoje konkretne, niekiedy nieprzewidziane, konsekwencje. Przypominę, że dla jednego z najbardziej wpływowych propagatorów relatywizmu w antropologii, Melville'a Herskovitsa, który był konsultantem *Deklaracji* ze strony American Anthropological Association (AAA), uniwersalne wartości nie istnieją, są one zawsze częścią systemów kulturowych i w związku z tym żaden system wartości nie może służyć jako miara innych systemów ani nie można narzucać go jako systemu nadrzędnego, bo oznaczałoby to niczym nieuzasadnione uprzywilejowanie jednej kultury względem innych¹³. M. Herskovits, przeciwnik hierarchii rasowych i etnocentryzmu, nie mógł przewidzieć, że jego argumenty zostaną przewrotnie użyte w obronie idei i wartości, których miały być zaprzeczeniem. Claude Lévi-Strauss zauważył, że:

etnologowie, kierując się głębokim szacunkiem dla badanych ludów, nie pozwalali sobie na formułowanie sądów o wartości ich kultur w porównaniu z naszą, równocześnie zaś ludy te, uzyskujące niepodległość, zdawały się nie żywić żadnej wątpliwości co do wyższości kultury zachodniej, przynajmniej ich przywódcy wyrażali taką postawę. Czasami oskarżają oni nawet etnologów, że ci przedłużają podstępnie panowanie kolonialne, przyczyniając się swoim wyłącznym zainteresowaniem dla przestarzałych praktyk do ich kontynuowania, a te praktyki są przeszkodą w rozwoju. Dogmat rela-

¹⁰ *Ibidem*, s. 140.

¹¹ F. Halliday, *Relativism and Universalism in Human Rights: the Case of the Islamic Middle East*, „Political Studies” 1995, Vol. 43, s. 152.

¹² A. Bieńczyk-Missala *Kulturowe uwarunkowania tworzenia i przestrzegania uniwersalnych praw człowieka* [w:] *Kultura w stosunkach międzynarodowych. Tom 1. Zwrot kulturowy*, Warszawa 2013, s. 214–230.

¹³ Por. J. Gershenhorn, *Melville J. Herskovits and the Racial Politics of Knowledge*, Lincoln-London 2004, s. 10.

tywizmu kulturowego oskarżają właśnie ci, których moralną korzyść mieli na względzie etnologowie, kiedy go ogłaszali¹⁴.

Ale prawdziwie zaskakującą konsekwencją obrony relatywizmu przez antropologów jest wykorzystywanie go nie tyle w walce o lokalne prawa, ile jako usprawiedliwienie dla tyranii i niesprawiedliwości. Otóż, jak zauważa James Peacock, wraz z postępującym procesem globalizacji kultury państwa Trzeciego Świata zaczynają prześcigać się w tworzeniu gospodarek nakierowanych na eksport i coraz agresywniej promują (a nawet starają się narzucić) porządek własny, ku oczywistemu oburzeniu tzw. Pierwszego Świata, dotąd monopolisty w stanowieniu warunków uczestnictwa w globalnym obiegu kulturowych treści i zasad. Antropologia wcale nie jest wyłączona z tej batalii, nawet gdy antropolodzy nie są świadomymi jej uczestnikami. Otóż antropologiczna obrona relatywizmu stała się ważnym naukowym potwierdzeniem słuszności działań lokalnych rządów w obronie zasad, jakimi kierują się na swoim terenie, zasad, które, jak się tłumaczy, mogą wydawać się okrutne i niesprawiedliwe dla zewnętrznego obserwatora, ale są dopasowane do lokalnych warunków (wartości) społecznych i kulturowych. Wiele rządów, tyranii może zatem utrzymywać, że prawa człowieka stanowione przez takie ciała jak ONZ nie są prawami uniwersalnymi (jest to zatem powtórzenie tez Herskovitsa), lecz wytworem obsesji na punkcie indywidualizmu zamożnych i dominujących kultur Pierwszego Świata. Co więcej, dalej mogą utrzymywać, że w procesie dochodzenia do standardu ustanowionego tymi prawami i do szeregu zasad obowiązujących w ramach Pierwszego Świata konieczne są poświęcenia po stronie jednostek oraz ścisła kontrola tego procesu przez państwo („do demokracji przez dyktaturę”)¹⁵.

Przykłady zdarzeń w rodzaju Arabskiej Wiosny mogą nieco utrudniać stosowanie tak pojętych zasad relatywizmu przez rządy, lecz z drugiej strony trudno zaprzeczyć, iż możliwości przekładu różnych doświadczeń kulturowych są ograniczone w wystarczającym stopniu, aby całkowite wyeliminowanie ideologii z dyskusji o relacji między uniwersalizmem a relatywizmem było niezwykle trudne lub wręcz niemożliwe. Choć w przypadku kultur przekład całkowity jest nieosiągalny, nie znaczy to, że wysiłek weń wkładany miałby być pozbawiony sensu. Otóż fakt, iż jesteśmy zatopieni w pewnych systemach znaczeń, nie odcina nas automatycznie od możliwości partycypacji w innych, chociaż mogą tu istnieć poważne bariery komunikacyjne wynikające z rozbieżności systemów wartości i systemów poznawczych. Antropolodzy od lat udowadniają, że rozumienie Innych, a zatem przeniknięcie owych barier i udostępniający przekład są możliwe, nawet jeśli jest to niekiedy proces bardzo trudny, któremu niekoniecznie muszą sprzyjać okoliczności powszechnie rozpoznawane jako sprzyjające, takie jak komunikowanie

¹⁴ C. Lévi-Strauss, *Spojrzenie z oddali*, tłum. W. Grajewski i in., Warszawa 1993, s. 59.

¹⁵ Por. J.L. Peacock, *The Anthropological Lens: Harsh Light, Soft Focus*, Cambridge 2001, s. 130; por. też: C. Lévi-Strauss, *Spojrzenie z oddali...*, s. 59; A. Bieńczyk-Missala, *Kulturowe uwarunkowania...*, s. 225–229.

się na bazie codziennych kontaktów, ich intensywność czy długi czas pobytu w miejscu kontaktu.

Antropolodzy dysponują obecnie dużym arsenałem argumentów przeciw skrajnemu relatywizmowi i na ogół odwołują się do kategorii „wspólnego doświadczenia” lub tożsamości mechanizmów wytwarzania tego doświadczenia jako podstawy wzajemnego rozumienia i przekładalności, jednocześnie korzystając też z argumentów, zarówno teoretycznych, jak i empirycznych, które mogą ostudzić entuzjazm uniwersalistów. Edmund Leach zauważył, że w początkach rozwoju instytucjonalnej antropologii dominowało przekonanie o istnieniu, na wielu poziomach życia społecznego, fundamentalnych różnic kulturowych, potem jednak antropolodzy sentymentalnie stwierdzili, że ludzie są tacy sami, że potrafimy rozumieć innych, ponieważ motywy ich działań są tożsame z naszymi. Praktyka badań antropologicznych, zogniskowanych na ogół w wyraźnych układach społecznych (kontekstach), pokazała, że inni faktycznie różnią się od nas i od innych innych, a idea, że ludzkość stanowi jakąś uniwersalną mityczną jedność, człowiek zaś rodzi się wolny i jest równy innym, choć popularna wśród intelektualistów i tryskających sloganami polityków we wszystkich zakątkach świata, niestety nie jest podzielana przez większość ludzkości, jak zauważa Edmund Leach¹⁶.

Wobec tego, twierdzi on, najważniejszy problem antropologii stanowi zagadnienie przekładu udostępniającego te inności sobie wzajemnie. Językoznawcy pokazali, że przekład nie jest łatwą kwestią, a już przekład idealny jest zazwyczaj niemożliwy. Zawsze jednak istnieje możliwość przekładu, który nas zadowoli pomimo znacznego zniekształcenia tekstu oryginalnego. Języki są różne, ale nie na tyle, aby nie móc stworzyć odpowiedniej metodologii przekładu¹⁷. Nie ma żadnego powodu, aby to samo nie miało się odnosić do świata wartości. Właśnie w tej sferze wielu teoretyków kultury upatruje dziś tej szczególnej bliskości umożliwiającej wzajemną przekładalność i rozumienie między kulturami. Bliskość ta ma mieć źródło w procesach globalizacji i hybrydyzacji¹⁸. Są jednak i tacy, np. Benjamin Barber¹⁹, Samuel Huntington²⁰ czy Shmuel Eisenstadt²¹, którzy twierdzą coś przeciwnego, mianowicie, że globalizacja i hybrydyzacja wzmacniają procesy odśrodkowe, prowadzą do uwypuklenia różnic, które stają się głównym sposobem na postrzeganie Innego. Jednak, jak pokazują liczne badania antropologiczne, wymienieni autorzy redukują złożoność omawianych faktów w zgodzie z potocznym sposobem przetwarzania rzeczywistości, co gwarantuje im komercyjny i medialny sukces, ale oddala od prawdy²².

¹⁶ E.R. Leach, *Social anthropology*, Oxford 1982, s. 58.

¹⁷ E.R. Leach, *Ourselves and Others*, „Times Literary Supplement”, 6 lipca 1973, s. 772.

¹⁸ J.N. Pieterse, *Globalization and Culture: Global Mélange*, Lanham 2009; C. Lévi-Strauss, *Antropologia wobec problemów współczesnego świata*, tłum. M. Falski, Kraków 2013.

¹⁹ B.R. Barber, *Dżihad kontra McŚwiat*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2007.

²⁰ S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2008.

²¹ S.N. Eisenstadt, *Multiple Modernities*, „Daedalus” 2000, Vol. 129, No. 1, s. 1–29.

²² Zob. *Why America's Top Pundits are Wrong: Anthropologists Talk Back*, red. C.L. Besteman, H. Gusterson, Berkeley 2005.

Fakt, iż komunikujemy się międzykulturowo, oznacza, że istnieje pewien poziom współmierności, choć wyliczenie jej składników z pewnością nie jest zadaniem łatwym, łatwo natomiast budzącym uwagi krytyczne, szczególnie gdy autor stawia sobie za zadanie sprawdzenie, czy tym obszarem współmierności mogą być „wartości”. Już samo pojęcie „wartości” jest niejednoznaczne i najczęściej swoim zakresem może obejmować zarówno pewną mierzalną ilość czegoś, cenę, określoną preferencję, jak też użyteczność, pozytywny aspekt zjawiska, stopień, w jakim coś jest moralnie słuszne, odpowiednie itd.²³ Warto zauważyć, że te znaczenia nie posiadają wspólnego rdzenia, który przypisał im w swojej książce Roy D’Andrade, mianowicie „bycia dobrym”²⁴, a rekonstrukcja sieci odniesień samego pojęcia i jego użycie, czyli to, czego wstępnie dokonał autor, nie jest jeszcze rekonstrukcją znaczenia²⁵, choćby dlatego, że jest ono częścią dynamicznego i otwartego systemu wiedzy potocznej, pozwalającej na kreatywne przetwarzanie istniejącego zasobu znaczeń²⁶. Jeżeli natomiast chcemy je rekonstruować poza wiedzą potoczną, natychmiast wpadamy w pułapkę, z której właśnie chcieliśmy się uwolnić, pułapkę naszych własnych kulturowych uprzedzeń.

Anna Wierzbicka przytacza liczne dane świadczące o tym, że pewne, wymieniane w dyskusji o wartościach uniwersalnych, przykłady nie mają waloru uniwersalności, a przypisywanie im go wynika właśnie z etnocentrycznego, nieuwzględniającego złożonych różnic systemów kulturowych, stanowiska²⁷. Wychodząc naprzeciw podobnym trudnościom, American Anthropological Association w 1999 roku przedstawiło własną *Deklarację w sprawie Antropologii i Praw Człowieka*²⁸, **ufając** (*believe* – bardzo ważne ograniczenie, które za moment pojawia się już w formie dyrektywy, zapewniającej mu status pewnika), że jej zapisy mają uniwersalne zastosowanie. W dokumencie tym znalazł się zapis, że ludzie mają prawo do korzystania z potencjału własnej kultury, do wpływania na warunki swojego bytu tak dalece, dopóki nie naruszają analogicznych praw innych. Co więcej, stwierdzono, że antropologiczna *Deklaracja* wspiera się na fundamencie poszanowania

²³ Por. R. D’Andrade, *A Study of Personal and Cultural Values American, Japanese, and Vietnamese*, New York 2008, s. 11.

²⁴ *Ibidem*, s. 7.

²⁵ Zob. np. E. Gellner, *Pojęcie pokrewieństwa i inne szkice o metodzie i wyjaśnianiu antropologicznym*, tłum. A. Bydłoń, Kraków 1995.

²⁶ Por. np. C. Pinney, *„Photos of the Gods”: The Printed Image and Political Struggle in India*, London 2004.

²⁷ A. Wierzbicka, *Cross-Cultural Pragmatics: The Semantics of Human Interaction*, Amsterdam 2003, s. 68; zob. też: R. Wagner, *Wynalezienie kultury*, tłum. A. Malewska-Szałygin [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2003, s. 71.

²⁸ Bazuje ona na Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 roku, ale też na Międzynarodowym pakcie praw obywatelskich i politycznych, Międzynarodowym pakcie praw gospodarczych, społecznych i kulturalnych, Konwencji w sprawie zakazu stosowania tortur oraz Konwencji w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji kobiet, oraz, jak głosi informacja na stronie internetowej AAA, na innych traktatach, które wprowadzają podstawowe prawa człowieka w obręb pisanego prawa międzynarodowego oraz prawa zwyczajowego i zwyczajowej praktyki. Źródło: <http://www.aaanet.org/about/Policies/statements/Declaration-on-Anthropology-and-Human-Rights.cfm> (10.01.2014).

różnic międzyludzkich, zarówno na poziomie zbiorowym, jak i jednostkowym, a nie na bazie abstrakcyjnej jedności prawnej narzuconej przez tradycję zachodnią. Definicja zaproponowana przez AAA uwzględnia fakt, iż prawa człowieka to pojęcie dynamiczne, reagujące na przyrost wiedzy w zakresie badań nad człowiekiem i kulturą, i jako takie wymaga stałej refleksji antropologicznej. Zatem, jak stwierdzili twórcy *Deklaracji* AAA, antropologia, jako instytucja, musi włączać się w debatę nad prawami człowieka, ale dołączając jeszcze argument, że jako praktyka antropologia powinna starać się aplikować swoją wiedzę, rozwiązywać ludzkie problemy, nie powinna też biernie przyglądać się sytuacjom, gdy elementarne prawa, które właśnie wyłożyła, są łamane w imię różnorodności.

W amerykańskim dokumencie AAA rzuca się w oczy zawierzenie racjonalności instytucjonalizacji i instytucji, które oddala problem wartości od jednostki (choć potoczne klasyfikacje wartości łączą je właśnie z jednostką, bez względu na kulturę, jak pokazały badania Roy'a D'Andradego (2008)) i obarcza nim instytucję, co nawet w przypadku instytucji tak szlachetnej, jak antropologia, która ma gwarantować przestrzeganie tych wartości, jest już z gruntu ich wypaczeniem. „Uniwersalne” oznacza „w każdym”, a nie „na zewnątrz”, oznacza coś, co nie wymaga infrastruktury kulturowej podtrzymującej to coś przy życiu²⁹.

Roy D'Andrade przeprowadził szeroko zakrojone badania potocznych klasyfikacji pojęcia „wartości” oparte na dużym projekcie porównawczym, obejmującym społeczeństwa amerykańskie, japońskie i wietnamskie oraz pięćdziesiąt sześć różnych kultur, które wcześniej zestawili pod tym samym kątem Shalom H. Schwartz i Anat Bardi³⁰, i doszedł do wniosku, że potoczne rozumienie wartości jest we wszystkich badanych przypadkach podobne, ale tylko wtedy, gdy mowa o wartościach przypisywanych każdemu, co trwale wiąże się z jednostkowym bytem, a nie wtedy, gdy chodzi o wartości związane ze zinstytucjonalizowanymi rolami, jakie pełniemy w życiu codziennym (strukturą kierującą myśleniem o wartościach jest tu oś jednostkowość – zbiorowość).

W świetle tych badań, choć nie tylko, problem „podzielanych wartości w relacjach międzykulturowych” (w szczególności instytucjonalnych lub pośredniczonych przez formalne instytucje) jawi się w największej mierze jako pewien projekt polityczny. A ponieważ polityka nie ma nic do powiedzenia w sferze wartości (mimo że nieustannie ma takie „ambicje”, zawsze na zgubę wartości, a tym samym na zgubę tych, których dotyczy), będąc, szczególnie dziś, nieodłącznie związana z doraźnością i manipulacją, jest przykładem tego, co nie tylko przez filozofów, ale i potocznie nazywane jest zaprzeczeniem wartości.

Zadaniem antropologa będzie w tym wypadku, choć fetyszyści terenu będą protestować, uczynienie swoim obszarem dyskursu toczącego się wo-

²⁹ Zob. np. C. Lévi-Strauss, *Spojrzenie z oddali...*, s. 454–456.

³⁰ R. D'Andrade, *A Study of Personal and Cultural Values American, Japanese, and Vietnamese...*; S.H. Schwartz, A. Bardi, *Value Hierarchies Across Cultures Taking a Similarities Perspective*, „Journal of Cross-Cultural Psychology” 2001, Vol. 32, No. 3, s. 268–290.

kół uniwersalnych wartości, przyjrzenie się sposobom użytkowania pojęcia wartości, komunikacji międzykulturowej i ich wzajemnym powiązaniom. Na marginesie już tylko dodam, że wszystkie wymienione właśnie pojęcia mają swoje lokalne sposoby istnienia – to, co w jednym miejscu świata uznaje się za właściwe sposoby interakcji, w jaki sposób lokalnie dokonuje się inferencji na temat właściwych ruchów komunikacyjnych w danym kontekście, jak definiuje się różne sytuacje komunikacyjne itp., nie musi być tożsame z analogicznymi procesami gdzie indziej. Wynika stąd, że powinniśmy zachować szczególną ostrożność i krytyczną uwagę w stosunku do pojawiających się w tym obszarze generalizacji, co oznacza stałą gotowość do odrzucenia uogólnień i teorii, które narzucają nam się jako domknięte i oczywiste. Ten rodzaj gotowości, zresztą konieczny nie tylko w tym konkretnym przypadku, wymuszony jest nie tylko faktem, iż w ramach dyskusji o wartościach w przestrzeni międzykulturowej stale natykamy się na ścierające się ideologie, bądź to marginalizujące różnice z jednoczesnym uprzywilejowywaniem wartości własnej kultury, które traktuje się jako naturalne (Barthes'owski mit), bądź czyniące z różnic niemożliwe do przekroczenia bariery, lecz także tym, że czynniki, które należy brać pod uwagę, rozpatrując tę problematykę, nie dają się przełożyć na stabilną całość, na co słusznie zwróciła uwagę American Anthropological Association w swojej *Deklaracji* z 1999 roku.