

JANUSZ A. MAJCHEREK¹

RELATYWIZM KULTUROWY A BADANIE RELACJI MIĘDZYKULTUROWYCH

Słowa kluczowe: relatywizm, wielokulturowość, relacje międzykulturowe

Badanie relacji międzykulturowych musi uwzględniać i wyjaśniać zarówno ich wymiar przedmiotowy, jak i podmiotowy, nie tylko zmierzać do rozpoznania ich treści i formy, lecz także uczestników. Od tego bowiem zależy, które z relacji i interakcji międzyludzkich uznamy za międzykulturowe, a zatem wchodzące w zakres zamierzonych badań. Dla wszystkich tych kwestii (treść, forma i podmioty relacji międzykulturowych) istotne jest stanowisko relatywizmu kulturowego, niezależnie od oceny jego samego jako doktryny². Jak stwierdza Wojciech J. Burszta, „antropologiczna postawa wobec kulturowego zróżnicowania” z reguły wiąże się z przyjęciem jakiegoś wariantu relatywizmu kulturowego³. Nawet chcąc odrzucić czy przewyżyć takie relatywistyczne podejście, trzeba się zmierzyć z sformułowanymi w jego obrębie i różnych odmianach postulatami i zastrzeżeniami wobec badań nad zjawiskami kulturowymi, a zwłaszcza zachodzącymi między nimi relacjami.

Najbardziej ogólną i najmniej kontrowersyjną wersję relatywizmu kulturowego stanowi jego odmiana opisowa. Jest to w istocie deklaracja pluralizmu kulturowego, proklamująca wielość kultur, uzasadnianą obserwowalnymi różnicami pomiędzy różnymi jej wzorami (by użyć określenia

¹ Dr hab., prof. UP; Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie, Instytut Socjologii i Filozofii; e-mail: janumaj@ists.pl.

² W tej kwestii zob. J. A. Majcherek, *Relatywizm kulturowy. Uwarunkowania i konsekwencje pewnej doktryny*, Kraków 1995.

³ W. J. Burszta, *Postkolonializm i dekolonizacja umysłu*, [w:] *Różnica, tożsamość, ewolucja. Szkice z pogranicza*, red. T. Szkudlarek, Kraków 1995, s. 131.

Ruth Benedict). Jak stwierdza Clifford Geertz, gdyby nawet odrzucić argumenty teoretyczne, za relatywizmem kulturowym tej wersji przemawia różnorodność i wielorakość źródłowego materiału etnograficznego⁴. Przyjęcie tego stanowiska wydaje się podstawą, a nawet warunkiem badań relacji międzykulturowych, gdyż jego odrzucenie oznacza zakwestionowanie istnienia podmiotów takich relacji: gdyby kulturę rozumieć według dawnego, postcycerońskiego, syngularnego znaczenia, jako uniwersalny wytwór ludzkiego ducha czy geniuszu, wówczas żadne relacje międzyludzkie nie byłyby międzykulturowymi; albo byłyby wewnątrz-kulturowe, albo pozakulturowe. W pierwszym przypadku zachodziłyby między uczestnikami kultury, partycypującymi w jej dorobku, w drugim – z ludźmi usytuowanymi poza nią, a więc niemającymi kulturowych kompetencji, zatem niezdołnymi do nawiązywania relacji o charakterze kulturowym. To ostatnie jednak wiązałoby się z klasyfikacją ludzi na „kulturalnych” (skulturalizowanych) i „niekulturalnych” (nieskulturalizowanych), cywilizowanych i niecywilizowanych, która z punktu widzenia antropologii kulturowej jest anachroniczna, pre- czy pozanaukowa (odpowiada dawnej klasyfikacji na ludzi „cywilizowanych” i „barbarzyńców”, czyli „dzikich”, „prymitywnych” etc.). Antropologia kulturowa, a przynajmniej jej nowoczesna odmiana (nawet jeśli posługuje się wobec ludzi kategorią „dzikości”, jak robili to Lévy-Bruhl, Malinowski czy Lévi-Strauss) za aksjomat przyjmuje proklamację Clyde’a Kluckhohna: *to be human is to be cultured*, utożsamiającą człowieczeństwo z kulturą i kulturową partycypacją. W tym sensie nie ma ludzi usytuowanych poza kulturą (nieskulturalizowanych), zatem i relacji międzyludzkich, które byłyby pozakulturowe.

To jednak nie wskazuje, jak odróżniać te międzykulturowe od wewnątrz-kulturowych, a nawet nie przesądza, czy istnieje taka różnica. Wyłaniającą się tu trudność obrazowo i żartobliwie przedstawił Adam Grobler:

mówiąc „nasza kultura” możemy mieć na myśli kulturę zachodnią w odróżnieniu od kultur wschodnich, chrześcijańską, w odróżnieniu od żydowskiej, katolicką, w odróżnieniu od protestanckiej, rzymskokatolicką, w odróżnieniu od greckokatolickiej, europejską, w odróżnieniu od północnoamerykańskiej, słowiańską, w odróżnieniu od germańskiej, polską, w odróżnieniu od czeskiej, inteligencką, w odróżnieniu od ludowej, wielkomiejską, w odróżnieniu

⁴ C. Geertz, *Anty-antyrelatywizm*, [w:] *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, red. M. Buchowski, przeł. W. Dohnal i in., Warszawa 1999, s. 40.

od małomiasteczkowej, wapińskiej, w odróżnieniu od młodzieżowej, wysoką, w odróżnieniu od masowej. Są kultury patriotyczno-narodowe i kosmopolityczne, katolicko-postępowe i katolicko-konserwatywne, laickie i wojująco-ateistyczne. [...] Swoje kodeksy kulturowe mają filateliści i brydżyści, fani muzyki metalowej i kinomani, kibice piłkarscy i maklerzy giełdowi. Własną kulturę wytwarzają grupy zawodowe i środowiska rodzinne⁵.

Za tą zabawną wyliczanką kryje się poważny problem kryteriów wyodrębniania i oddzielania wspólnot kulturowych, a zatem uznawania relacji między nimi za międzykulturowe. Czy jest nim każda różnica, a jeśli nie, to która? Zbyt restrykcyjne rozstrzygnięcie tej kwestii grozi zbagatelizowaniem różnic kulturowych (a wówczas niewiele relacji miałoby charakter międzykulturowy), zbyt łagodne – multiplikacją kultur *ad infinitum* (a wówczas niemal wszystkie relacje byłyby międzykulturowe). Grobler wyraża tę rozterkę konkretnie: „nie wiem, od kogo jestem bardziej odmienny kulturowo: od japońskiego profesora czy szalikowca z sąsiedniej klatki”⁶. Czy zatem wymiana zdań z japońskim profesorem na międzynarodowym kongresie naukowym to relacja międzykulturowa, a spotkanie z szalikowcem na klatce schodowej – nie, czy może odwrotnie, a może i jedno, i drugie?

Problem nabiera wyrazistości w dobie homogenizacji kulturowej, stymulowanej procesami globalizacji. W postimperialnym, postkomunistycznym i postmodernistycznym świecie

kultury wzajemnie się od siebie uzależniły, nawzajem się przenikają, żadna nie może powiedzieć, że jest „światem samym dla siebie”, wszystkie bowiem mają status hybrydalny i heterogeniczny, nie stanowią monolitu i są jawnie zróżnicowane. Kulturowa *mélange* łączy się z globalizmem, nowy trybalizm z homogenicznością⁷.

W świecie „supermarketu kultury” (jak określił to Gordon Mathews) pizza i jazz silniej cechują współczesną kulturę japońską niż teatr *nō* czy muzyka grana na *shakuhachi*.

⁵ A. Grobler, *Nie o to chodzi, by złowić króliczka*, „Przegląd Filozoficzny” 3, 2001, s. 293.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Burszta, *Postkolonializm...*, *op. cit.*, s. 136.

Jeżeli niełatwo jest dzisiaj oddzielić to, co japońskie od tego, co zachodnie, to tym trudniej ustalić granicę pomiędzy tym, co brytyjskie i zachodnie, albo irlandzkie i amerykańskie⁸.

Amalgamacja, synkretyzacja, syntetyzacja, hybrydyzacja kulturowa sprawia, że coraz trudniej wyodrębnić samoistne i swoiste kultury.

Na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci zasadniczo staliśmy się bardziej skłonni postrzegać globalne zróżnicowanie kulturowe jako swoiste *continuum*, które niełatwo byłoby podzielić na zintegrowane, odrębne całości, jakie zwykliśmy określać mianem „kultur”. Zamiast tego kulturę postrzega się jako coś podlegającego ciągłym zmianom, sprzecznego i niespójnego, rozdzielonego w różny sposób między znajdujące się na różnych poziomach osoby⁹.

Ale – z drugiej strony – owe zjawiska, procesy i tendencje są właśnie skutkami relacji międzykulturowych (o czym także dalej).

Identyfikacja (a zatem i przynależność) kulturowa wydaje się nieuchronnie związana z odróżnieniem, zgodnie z zasadą, że tożsamość opiera się na różnicy. Ale bezkrytyczne stosowanie się do tej zasady grozi popadnięciem w pułapkę, jaką stanowi traktowanie każdej różnicy za różnicującą, a więc ustanawiającą odrębne kultury. Często kryje się za tym zjawisko pseudospecjacji, czyli urabiania quasi-odmian kulturowych. Odkryte i zanalizowane na gruncie biologii ewolucyjnej, polega w świecie natury na tym silniejszym odseparowywaniu i dystansowaniu się populacji, im bliższe są ich relacje (podobieństwo) filogenetyczne. Podobieństwo to oznacza między innymi zasiedlanie podobnych lub wręcz tych samych nisz ekologicznych, a więc skazuje na rywalizację o nie, co wytwarza wrogość i poczucie obcości w najbliższych sobie populacjach¹⁰. Podobne zjawiska zaobserwowali w świecie ludzkim socjobiolodzy, a pojęcie pseudospecjacji wprowadził do antropologii Erik Erikson. Najsilniej eksponowane są w kulturze różnice między najbardziej (kulturowo) podobnymi wspólnotami ludzkimi; im większe podobieństwo, tym – paradoksalnie – większa skłonność do podkreślania różnic (zgodnie z regułą

⁸ T. Paleczny, *Interpersonalne stosunki międzykulturowe*, Kraków 2007, s. 17.

⁹ M. Herzfeld, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, Kraków 2004, s. 202–203.

¹⁰ Zob. K. Lorenz, *Odwrotna strona zwierciadła*, Warszawa 1978, s. 314–318; *idem*, *Regres człowieczeństwa*, Warszawa 1986, s. 49–50.

opierania tożsamości na różnicy). Newralgiczna dla relacji międzykulturowych identyfikacja „my” – „oni” służy zaprzeczaniu podobieństwa. Tak kreowana odmiennność czy obcość jest uwypuklana i wzmacniana przez narzucane rodzimym uczestnikom wspólnoty zakazy wchodzenia w relacje z przedstawicielami innych wspólnot¹¹. Procesy takie cechują nie tylko archaiczne i autochtoniczne izolaty kulturowe, lecz są często przejawem i wynikiem ideologiczno-światopoglądowej ortodoksji, fundamentalizmu, ekskluzywizmu czy izolacjonizmu¹². Kryje się za tym niekiedy, a może i nierzadko, rasizm, nacjonalizm czy szowinizm.

A jednak antropolodzy czasem powołują się na takie biologiczne analogie.

Hannerz uważa, iż dominująca obrazowość wielu niewielkich i odrębnych światów, w której kultura Nuerów, kultura Tikopia, kultura Kwakiutłów i wszystkie pozostałe kultury zdawały się istnieć niemal jako odrębne gatunki, oparta się na tradycji historii naturalnej, przemieniającej kultury w coś na kształt roślin i zwierząt¹³.

Na tym opierają się analogie między zróżnicowaniem odrębnych kultur a – waloryzowaną pozytywnie – bioróżnorodnością odmiennych gatunków¹⁴. Analogia biologiczna jest jednak zawodna choćby z tego powodu, że krzyżówki międzygatunkowe są niemożliwe, podczas gdy egzogamia jak najbardziej. Lecz, jak zauważa Herzfeld, obrońcy swoistości, odrębności i „czystości” kulturowej często oskarżają o „nieczystość” i ztratę lub co najmniej rozmycie tożsamości swoich kulturowych pobratymców z międzykulturowego pogranicza, wchodzących w międzykulturowe relacje¹⁵. Żądanie czy choćby postulowanie zachowania kulturowej odrębności („czystości”) miewa więc wysoce kontrowersyjne motywacje i konteksty.

Do podobnych kontrowersji i wynikających stąd komplikacji dla badania relacji międzykulturowych prowadzi doktrynalno-ideologiczne stanowisko multikulturalizmu, przynajmniej w niektórych ujęciach dokonujące

¹¹ T. Paleczny, *Interpersonalne stosunki...*, *op. cit.*, s. 190.

¹² *Ibidem*, s. 198–200.

¹³ M. Herzfeld, *Antropologia...*, *op. cit.*, s. 198–199.

¹⁴ *Ibidem*, s. 273.

¹⁵ *Ibidem*, s. 212.

niepohamowanej multiplikacji kultur¹⁶. Różnice i różnorodność są afirmowane jako wartościowe, dlatego dąży się do ich poszerzenia i pogłębienia.

Celebruje się odmiennność i różnice, aktywnie się ich poszukuje, wzmacnia i dąży do ich multiplikacji. Wszelką jedność uważa się za z definicji opresyjną, a wielość za z definicji wyzwalającą¹⁷.

Różnic i odrębności upatruje się nawet tam, gdzie nie dostrzegają ich sami uczestnicy kultury, imputując je im i ich badaczom. Herzfeld widzi w tym zamysł bardziej polityczny niż antropologiczny, motywowany raczej względami ideologicznymi niż naukowymi¹⁸.

Przykłady problemów badawczych stąd wynikających są sugestywne i niebłahe: czy jako relacje międzykulturowe traktować stosunki między irackimi sunnitami i szyitami, rwandyjskimi Tutsi i Hutu, Flamandami i Walonami, frankofońskimi i anglosaskimi Kanadyjczykami, Kastylijczykami i Katalończykami, Toskańczykami i Sycylijczykami, Prowansalczykami i Bretończykami, Ossis i Wessis w Niemczech, katolikami i ewangelikami na Śląsku Cieszyńskim, „hansami” i „gorolami” na Górnym Śląsku, albo – pozostając w żartobliwej konwencji Groblera – kibolami Wisły i Cracovii? Problem – abstrahując od anegdotycznych czy humorystycznych niekiedy wymiarów – ma całkiem poważny sens. Od jego ewentualnego rozstrzygnięcia, choćby tylko prowizorycznego, zależy jakimi (którymi) interakcjami społecznymi będą się zajmować badacze relacji międzykulturowych, które z nich zostaną uznane za między-, a które za wewnątrz-kulturowe. Jeśli weźmiemy pod uwagę na przykład określenie Amerykanów przez Michaela Walzera jako „politycznego narodu kulturowych narodowości”, jeszcze bardziej pogłębimy świadomość komplikacji możliwych w tej kwestii. A konfuzji może dopełnić przyjęcie istnienia choćby odrębnej kultury gejowskiej,

¹⁶ Chodzi tu – podkreślmy wyraźnie – o pewną koncepcję czy doktrynę, umotywowaną i ugruntowaną ideologicznie, a nie o kategorię opisową dotyczącą zjawiska wielokulturowości; zob. E. Reklajtis, *Wielokulturowość i uproszczenia mikroskali*, [w:] *Wielokulturowość – międzykulturowość – transkulturowość w perspektywie europejskiej i pozaeuropejskiej*, red. A. Barska, M. Korzeniowski, Opole 2007, s. 71–72. Jak zastrzega Andrzej Szahaj, „pluralizm opisowy nie musi pociągać za sobą pluralizmu normatywnego, słowem, identyfikacja różnic nie musi z konieczności pociągać za sobą uznania, iż są one czymś dobrym, czy tym bardziej dążenia do ich zwielokrotnienia”; A. Szahaj, *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Kraków 2004, s. 139.

¹⁷ A. Szahaj, *E pluribus...*, *op. cit.*, s. 149.

¹⁸ M. Herzfeld, *Antropologia...*, *op. cit.*, s. 210.

co kazałoby uznać za międzykulturowe (przynajmniej niektóre) relacje osób heteroseksualnych z homoseksualnymi.

Problem ten jest przewycięzalny, aczkolwiek nie definitywnie, dzięki wprowadzeniu kategorii subkultury. Pozwala to uniknąć traktowania jako relacji międzykulturowych stosunków między grupami kiboli, fanklubami drużyn sportowych czy gwiazd estrady, wspólnotami społecznymi (np. sąsiedzkimi) w obrębie kultury, a nawet środowiskami naukowymi i artystycznymi (różnych szkół i nurtów). Rodzi to jednak dwa inne problemy: po pierwsze ustalenie kryterium odróżniającego grupy kulturowe od subkulturowych (zwłaszcza jeśli te drugie mogą być, a współcześnie coraz częściej stają się transkulturowe); po drugie zaś – metodologicznego odróżniania badań relacji międzykulturowych i międzysubkulturowych. Tym bardziej, że pojęcie „subkultura” nabrało konotacji pejoratywnych, kojarzonych z takimi strukturami, jak sekta, gang, komuna czy banda, zatem jego stosowanie może być ograniczone relatywistycznymi wymogami poniechania określić deprecjonujących (sformułowania „subkultura frankofońska” czy „subkultura gejowska” mogłyby zostać uznane za obraźliwe przez przynajmniej niektórych frankofonów czy homoseksualistów). Jeśli przyjąć definicję, zgodnie z którą grupę subkulturową wyróżnia

kontestowanie przez jej członków dominujących wartości kulturowych, odrzucanie i negowanie konkretnych norm obyczajowych i prawnych, usiłowanie zakwestionowania funkcjonalności całego systemu społeczno-kulturowego¹⁹,

to pojęcie subkultury będzie miało zastosowanie tylko do niewielu spośród „małych zbiorowości wspólnotowych” i relacji między nimi.

Z zarysowanymi tu problemami łączy się pojęcie „wojna kulturowa” (*culture war*), użyte przez Jamesa D. Huntera do określenia i analizy relacji wewnątrz społeczeństwa amerykańskiego²⁰. Wzmocniła je i uwypukliła Gertrude Himmelfarb w książce *Jeden naród, dwie kultury*²¹, zastosował także Ronald Dworkin w swoim studium *Is democracy possible here?*²². Chodzi o głęboki i silny podział społeczeństwa amerykańskiego, który wytworzył dwie odmienne i przeciwstawne wspólnoty, w oparciu o kulturę

¹⁹ T. Paleczny, *Stosunki międzykulturowe. Zarys problematyki*, Kraków 2005, s. 131.

²⁰ J. D. Hunter, *Culture Wars. The Struggle to Define America*, New York 1991.

²¹ G. Himmelfarb, *Jeden naród, dwie kultury*, przeł. P. Bogucki, Warszawa 2007.

²² R. Dworkin, *Is democracy possible here? Principles for a new political debate*, New Jersey 2006.

ideacyjną, będącą czymś więcej i czymś bardziej zasadniczym niż ideologia czy światopogląd, a skutkujący nie tylko odmiennością przekonań, lecz także modeli i stylów życia; można wręcz powiedzieć – wzorów kultury. Jeśli kulturę postrzegać (zgodnie z propozycjami szkoły poznańskiej) jako system normatywno-dyrektywalny, to różnice kulturowe wyrażające się w sferze aksjologicznej mają znaczenie fundamentalne. System wartości, znajdujący wyraz w symbolice (semiozie), stanowi najbardziej wyrazistą i najsilniej zinternalizowaną, a zatem i najzarliwiej bronioną część kultury, stanowiącą jednocześnie podstawę odróżniania od innych. „Polityka tożsamości” często przyjmuje więc wyraz w „wojnach kulturowych”²³. Stąd gwałtowny, a niekiedy zażarty przebieg antagonizmów o takim charakterze, czego niedysyjszym przykładem wojny bałkańskie lat 90., a dziś konflikty w świecie arabskim czy na Ukrainie. Od ich interpretacji zależy, czy i które z nich zostaną uznane za między- czy wewnątrz kulturowe. Dotyczy to także konfliktów i relacji zachodzących między dwiema wspólnotami społeczno-politycznymi określanymi jako „dwie Polski”²⁴.

Znane i stosowane od dość dawna sposoby oraz kryteria wyróżniania osobnych kręgów kulturowych (cywilizacji) są dość liczne i rozbieżne. Zatem te same relacje, które według jednej z tych koncepcji i typologii zachodzą wewnątrz jednej kultury (kręgu kulturowego, cywilizacji), według innej mają charakter międzykulturowy. Aby uzmysłowić drażliwość i kłopotliwość związanych z tym problemów, wystarczy zasygnalizować rozbieżności dotyczące kulturowej odrębności Żydów wobec cywilizacji zachodniej (europejskiej), przynależność do niej kultury rosyjskiej czy całego kręgu prawosławia lub kulturowej swoistości Europy Środkowej (*Mitteleurop*y). Według niektórych ujęć relacje między Grekami i Niemcami, irlandzkimi katolikami i protestantami, a nawet prozachodnimi i prorosyjskimi Ukraińcami można uznać za odzwierciedlające nie tylko konflikty kulturowe, ale wręcz zderzenie cywilizacji (i generujące konflikty o cywilizacyjnym podłożu), natomiast kurdyjsko-tureckie, szyicko-sunnickie czy między prozachodnimi i proislamistycznymi Egipcjanami – za rozgrywające się nie tylko wewnątrz tej samej cywilizacji, ale i kultury. Często spotykany monolityczny i homogeniczny sposób ujmowania cywilizacji (kultury) islamu budzi sprzeciw jej

²³ M. Herzfeld, *Antropologia...*, *op. cit.*, s. 210.

²⁴ W. J. Burszta, *Kotwice pewności. Wojny kulturowe z popnacjonalizmem w tle*, Warszawa 2013; *idem*, *Tożsamość w wojnie kultur*, [w:] *W poszukiwaniu tożsamości. Humanistyczne rozważania interdyscyplinarne*, red. H. Mamzer, Poznań 2007.

znawców, wskazujących, że jej wewnętrzne zróżnicowanie jest nie mniejsze niż w świecie Zachodu.

Narzędzi pomocnych do rozstrzygnięcia tego teoretycznego, lecz mającego poważne konsekwencje praktyczne dylematu dostarcza metodologiczne rozróżnienie na podejście emiczne (*emic*) i etyczne (*etic*), a więc internalistyczne i eksternalistyczne. Pozwala ono przynajmniej częściowo przeciwstawić się subiektywnej perspektywie przyjmowanej przez samych uczestników kultury i przyjmując obiektywizującą perspektywę zewnętrznego obserwatora. Zakres takiej procedury jest jednak kontrowersyjny. Zgodnie z wykładnią ugruntowaną we współczesnej antropologii i naukach społecznych, identyfikacja (w tym kulturowa) ma charakter subiektywny: jest się tym, za kogo samemu się uważa, czy też z czym się utożsamia. Tego rodzaju subiektywność prowadzi też do relatywności.

Gwałtowne zmiany struktury społecznej i organizacyjnej zbiorowości i grup prowadzą do relatywistycznej więzi tożsamości podmiotu uzależnionej od sytuacyjnej wizji siebie. Jest to konsekwencją wzrostu świadomości relatywności w ogóle wszystkich wyborów indywidualnych i społecznych²⁵.

Próby weryfikowania tej samoidentyfikacji i obiektywizowania związanej z nią relatywności przez zewnętrznych arbitrów są tyleż kłopotliwe, co niebezpieczne. Kto i na podstawie jakich kryteriów miałby decydować, czy ktoś jest Polakiem, katolikiem, Ślązakiem, Żydem, Ukraińcem, Katalończykiem, muzułmaninem albo buddystą? Odwoływanie się do pozornie obiektywizowanych kryteriów (chrzest, obrzezanie, znajomość rytuałów, języka, historii czy innych elementów kultury) jest zawodne (ochrzczony czy obrzezany może dokonać konwersji lub apostazji, Polakiem czy Ślązakiem może czuć się ktoś nieznający daty bitwy pod Grunwaldem i języka, nieumiejący „godać”, etc.). Nawet tak pozornie obiektywne kryterium identyfikacyjne jak rasa budzi poważne wątpliwości i rozbieżności klasyfikacyjno-typologiczne²⁶. Próby obiektywizującego identyfikowania takich kategorii, jak „żydostwo” (*das Judentum*), „gejostwo” czy „polskość” (weryfikacja „prawdziwych Polaków”) budzą nie tylko wątpliwości, ale wręcz strach.

²⁵ W. Jacher, *Tożsamość i wielokulturowość jako kategorie badań procesów społecznych*, [w:] *Wielokulturowość – międzykulturowość...*, *op. cit.*, s. 30.

²⁶ T. Paleczny, *Stosunki międzykulturowe...*, *op. cit.*, s. 51 i n.

Problem symbolicznej, w tym językowej identyfikacji kulturowej nabiera jeszcze większego znaczenia, jeśli uwzględnić symboliczny, w tym językowy charakter komunikacji międzykulturowej. Trudność stwarza relatywistyczne przekonanie, że symboliczna – zwłaszcza językowa – forma komunikatu determinuje (a przynajmniej modyfikuje) jego treść. Relatywizm językowy rodzi istotny problem dla relacji międzykulturowych oraz ich badania.

Problem ten w etnolingwistyce utożsamiany jest z hipotezą Sapira-Whorfa, przypisującą językowi zdolność kształtowania nie tylko schematów konceptualnych, ale także perceptualnych. Zgodnie z tą wykładnią, ludzie nie tylko ujmują świat w pewne kategorie pojęciowe, lecz też postrzegają go przez pewne kategorie poznawcze, zatem poniekąd żyją w różnych światach. Jak to ujął Sapir, „prawda wygląda tak, że »realny świat« jest w znacznej mierze zbudowany na zwyczajach językowych danej grupy”, zatem „światy, w których żyją różne społeczeństwa, są odrębnymi światami”²⁷. W mniej lub bardziej bezpośrednim nawiązaniu do etnolingwistyki powstała koncepcja językowego obrazu świata (JOS), rozwijana współcześnie w „korespondencji z rewolucją kognitywną i komunikacyjną w lingwistyce współczesnej”²⁸, w której to lingwistyce narastają tendencje subiektywistyczne, wyrażające się w tezie o głębokim zapośredniczeniu relacji znakowej w umyśle nadawcy²⁹. To jeszcze nie musiałyby wpływać negatywnie na relacje międzykulturowe, jeśli obejmowałyby one wzajemne prezentowanie sobie owych światów, opowiadanie o nich (zgodnie z sugestią Sapira, że język może służyć jako „przewodnik po rzeczywistości społecznej”³⁰, jako pełniący rolę „swoistego archiwum kulturowego społeczności”³¹, oraz ze stwierdzeniem Wierzbickiej o roli słów kluczy w identyfikacji i interpretacji kultury³² czy Bartmińskiego o rozpoznawaniu mentalnych i psychospołecznych cech rozmówców przez rekonstrukcję ich sposobów postrzegania i konceptualizacji wyrażonych w językowym obrazie świata³³). Ale trudność

²⁷ E. Sapir, *Kultura, język, osobowość*, przeł. B. Stanosz, R. Zimand, Warszawa 1978, s. 47.

²⁸ J. Bartmiński, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin 2012, s. 15.

²⁹ R. Grzegorzczkowska, *Pojęcie językowego obrazu świata*, [w:] *Językowy obraz świata*, red. J. Bartmiński, Lublin 1999, s. 40.

³⁰ E. Sapir, *Kultura...*, *op. cit.*, s. 88.

³¹ J. Anusiewicz, *Lingwistyka kulturowa. Zarys problematyki*, Wrocław 1995, s. 55.

³² Zob. A. Wierzbicka, *Słowa klucze. Różne języki – różne kultury*, Warszawa 2007.

³³ J. Bartmiński, *Językowe podstawy...*, *op. cit.*, s. 15.

stwarza problem adekwatności, a więc i zrozumiałości przekładu generowanych przez nich językowych komunikatów, podniesiony przez Quine'a. Skonstatował on, że nie ma obiektywnego kryterium wyboru spośród możliwych form przekładu wypowiedzi dokonanej w innym języku, a zatem ustalenie jej znaczenia jest arbitralne. Quine wprawdzie odżegnywał się od relatywistycznej konkluzji, że niezdeteminowanie (ściślej: niedostateczne zdeterminowanie) przekładu i niemożność ustalenia obiektywnego kryterium wyboru właściwego znaczenia każą sądzić, jakoby uczestnicy międzyjęzykowego procesu komunikowania żyli w różnych światach o niewspółmiernych parametrach, lecz stwierdza też, iż daje podstawy do uznania tej kwestii za nierozstrzygalną. Inaczej mówiąc: nie musimy uznać, że inni żyją w innym świecie, lecz nie możemy uznać, że tak nie jest³⁴. Przekład, a więc i zrozumienie ich wypowiedzi pozostają niepewne; jeszcze inaczej to ujmując: nie możemy mieć pewności, czy dobrze ich rozumiemy.

Tak właśnie wyjaśniają to w swojej monografii klasyfikatorzy i badacze różnych odmian relatywizmu:

według relatywizmu semantycznego znaczenia słów są funkcją ich miejsca w konkretnych językach, z których każdy wyraża i jest konstytutywny dla niepowtarzalnego systemu kulturowego³⁵.

Semantyka języka i wzór kultury są ze sobą skorelowane i odrębne od innej semantyki i innych wzorów kultury. W wyniku tego wykształca się odrębny językowy obraz świata, odzwierciedlający „siłę duchowego kształtowania”, przypisywaną językowi przez Leo Weinsgerbera³⁶ (co George Steiner nazywa wzniośle językową „epifanią” konkretnej kultury³⁷). Trudności w porozumieniu Europejczyków z Rosjanami czy muzułmanami obrazują wynikające stąd problemy w sposób dobitny. Wydarzenia, zjawiska, procesy, poczynania czy intencje są określane (klasyfikowane leksykalnie) i interpretowane (przez konotacje semantyczne) całkiem (niekiedy) skrajnie odmiennie, a niemożność porozumienia co do nich jest dojmująca.

³⁴ W. V. O. Quine, *Filozoficzny postęp w teorii języka*, [w:] *Lingwistyka a filozofia*, przeł. i red. B. Stanosz, Warszawa 1977, s. 514.

³⁵ R. Harre, M. Krausz, *Varieties of relativism*, Oxford – Cambridge 1996, s. 34.

³⁶ Zob. J. Anusiewicz, *Problematyka językowego obrazu świata w poglądach niektórych językoznawców i filozofów niemieckich XX wieku*, [w:] *Językowy obraz świata, op. cit.*, s. 269–270.

³⁷ G. Steiner, *Po wieży Babel. Problemy języka i przekładu*, Kraków 2000, s. 123.

Wynikające stąd zaburzenia relacji międzykulturowych przekształcają się w otwarte konflikty. Afirmowane przez Derridę czy Lyotarda poróżnienie dyskursów (jako wyzwajające od dominacji któregośkolwiek z nich) prowadzi do zantagonizowania relacji (zresztą zgodnie z Lyotardowską tezą „mówić to walczyć”³⁸), a dyssens pogłębia międzykulturowy dystans. Heterogeniczność języka sprawia, że – jak pisze Wolfgang Welsch –

konflikty są nie tylko dopuszczane, ale wręcz nieuniknione [...]. Konflikt ten ujawnia się wszędzie tam, gdzie istnieją zasadnicze różnice i gdzie brak nadrzędnej metareguły – a tak jest właśnie pomiędzy różnymi rodzajami dyskursu³⁹.

W ujęciu Lyotarda język jest narzędziem poróżnienia dyskursów, a konfrontacja dyskursów – zatargiem, starciem, walką.

MacIntyre zwrócił uwagę, że językowe źródła zaburzeń relacji międzykulturowych szczególnie widoczne są na kulturowym pograniczu, gdzie eksponowanie różnic służy wyrazistszemu odróżnieniu wspólnot społecznych jako wspólnot dyskursu. Dla ilustracji podał przykład z Irlandii Północnej, gdzie użycie (gaelickiej) nazwy miasta *Doire* oznacza przynależność do wspólnoty społecznej i kulturowej wrogiej, izolowanej i izolującej się od tej, w której na to samo miasto mówi się (po angielsku) *Londonderry*. Mieszkańcy tego samego miasta żyją w odseparowanych (separujących się wzajemnie) wspólnotach, oddzieleni barierą wyznaczoną językowo, także nazwą miejsca, w którym żyją⁴⁰. Podobne konstatacje czyni Tadeusz Paleczny, odnosząc się do żydowskich i arabskich mieszkańców Jerozolimy⁴¹. Potwierdzają to przytaczane przez Herzfelda przykłady cypryjskiej, ale przeciętej grecko-turecką granicą Nikozji oraz Hongkongu, zamieszkałego przez Chińczyków, usilnie jednak broniących swojej odrębności od Chin (wyrażającej się także dominacją angielszczyzny)⁴². Jak stwierdza uogólniająco Anna Duszak:

³⁸ J. F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997, s. 45.

³⁹ W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszevska, Warszawa 1998, s. 319.

⁴⁰ A. MacIntyre, *Relativism, Power and Philosophy*, [w:] *After Philosophy. End of Transformation?*, red. K. Baynes, J. Bohman, T. McCarthy, Cambridge – London 1987, s. 388–389.

⁴¹ T. Paleczny, *Interpersonalne stosunki...*, *op. cit.*, s. 48.

⁴² M. Herzfeld, *Antropologia...*, *op. cit.*, s. 195.

różnice w przyjętych systemach komunikacyjnych potęgować mogą konflikty na tle odmiennych wartości politycznych, ideologicznych czy społecznych. Mogą się one przyczyniać do tworzenia i utrwalania barier społecznych i podziałów na „my” i „oni”, na co wyraźnie wskazuje lingwistyka krytyczna⁴³.

Przyjęcie relatywistycznego stanowiska w kwestii języka (względności językowej), zarówno w formie hipotezy Sapira-Whorfa, jak i tezy Duhema-Quine’a, stwarzałoby poważne trudności w międzykulturowym komunikowaniu oraz jego badaniu. To ostatnie – niejako z konieczności – przekształciłoby się w badanie przede wszystkim owych trudności, źródeł nieporozumień (niemożności porozumienia), zaburzeń komunikacji międzykulturowej (jak stwierdza, skądinąd propagator koncepcji JOS, Jerzy Bartmiński: „takie badania są dziś potrzebą czasu, mogą bowiem stanowić narzędzie diagnozowania barier w komunikacji międzykulturowej i przyczyniać się do ich przewycięzania”⁴⁴). To jednak wymaga istnienia metajęzyka, który mógłby wyrazić i opisać owe różnice między językowymi obrazami świata i zaburzenia relacji między ich wyrazicielami. Wybitna polska lingwistka, Anna Wierzbicka, podkreśla, że „gdyby znaczenia wszystkich słów były ściśle przypisane do poszczególnych kultur, w ogóle nie byłibymy w stanie ustalać różnic między kulturami”⁴⁵. Ograniczenie konotacji wszystkich pojęć do jednego, konkretnego kontekstu kulturowego zamykałoby perspektywę badań relacji międzykulturowych, oznaczałoby, że „nie ma wyjścia z języka”, a w rezultacie – z (własnej) kultury⁴⁶.

⁴³ A. Duszak, *Tekst, dyskurs, komunikacja międzykulturowa*, Warszawa 1998, s. 259.

⁴⁴ J. Bartmiński, *Językowe podstawy...*, *op. cit.*, s. 229.

⁴⁵ A. Wierzbicka, *Słowa klucze...*, *op. cit.*, s. 53.

⁴⁶ Donald Davidson zauważył skądinąd, że Whorf swoje uwagi o „metafizycznej” niewspółmierności światów Indian Hopi i Europejczyków wyraził w języku angielskim – albo więc przypisywał mu status metajęzyka, albo co najmniej uważał za możliwe osiągnięcie takiego statusu przez język odpowiednio „unaukowany”. Z drugiej strony Wierzbicka stwierdza, że wielu antyrelatywistów, zaprzeczających roli języka w kształtowaniu obrazu świata, w istocie swój „obiektywizm” opiera właśnie na absolutyzacji języka, mianowicie swojego własnego (jak przypomina, należący do tych „obiektywistów” Steven Pinker w bibliografii do swojej książki umieścił wyłącznie opracowania anglojęzyczne). Anna Duszak zauważa natomiast, że współcześnie wielu naukowców posługujących się w dyskursie fachowym językiem angielskim nie należy do kategorii *native speakers*; ich kompetencja komunikacyjna w zakresie potocznej angielszczyzny jest ograniczona, zatem język ten jest dla nich faktycznie metajęzykiem; Duszak, *Tekst...*, *op. cit.*, s. 256–257.

Niektóre tezy relatywistów językowych sugerują taki monadyczny status kultur, zamkniętych w wewnętrznych wspólnotach dyskursu, izolowanych nieprzekładalnością używanych języków, konstytuujących niewspółmierne wzory kultury. Jeśliby przyjąć taką wykładnię relatywizmu językowego, stwierdza Herzfeld, „w gruzach legnie całe przedsięwzięcie antropologii, a wraz z nim sama możliwość międzykulturowego porozumienia”. Zaraz jednak dodaje: „jest jednak dla nas jasne, że, jak dotąd, do takiej sytuacji nie doszło”⁴⁷. Wierzbicka zapewnia, iż

nie ulega wątpliwości, że kultury nie stanowią odrębnych monad, lecz są czymś heterogenicznym, historycznie zmiennym, wzajemnie powiązaniem, oraz że następuje pomiędzy nimi ciągła wymiana materiału kulturowego⁴⁸.

Podstawę do takiej konstatacji daje, paradoksalnie, analiza języków, ukazująca właśnie ich heterogeniczność (zapożyczenia leksykalne), zmienność (zarówno leksykalną, jak i semantyczną), zdolność adaptacyjną itd. W tym kontekście cytuje Wierzbicka Tzvetana Todorova, stwierdzając, że

odkąd zaczęły istnieć społeczności ludzkie, zawsze utrzymywały ze sobą wzajemne stosunki. Tak jak nie można sobie wyobrazić, by ludzie żyli w izolacji jeden od drugiego, a dopiero potem stworzyli społeczeństwo, tak też nie można sobie wyobrazić kultury, która nie wchodziłaby w żadne relacje z innymi kulturami: tożsamość rodzi się z (nieuświadomionej) różnicy⁴⁹.

Supozycje, że najpierw powstały kulturowe monady (zamknięte systemy kulturowe), które dopiero później wchodzi w jakieś relacje, są kontrfaktyczne. Kultury powstają w toku, trakcie i wyniku wzajemnych relacji oraz procesów dyfuzji. Już

system społeczny opierający się na istnieniu egzogamicznych klanów totemicznych stanowi pierwszą formę relacji międzykulturowych, prowadzącą do

⁴⁷ H. Herzfeld, *Antropologia...*, *op. cit.*, s. 259.

⁴⁸ A. Wierzbicka, *Słowa klucze...*, *op. cit.*, s. 46. Cytowany przez Wierzbicką Eric Wolf uznał, że monadyczne postrzeganie kultur to... kulturowa cecha Niemców (od czasu niemieckich romantyków, zwłaszcza Herdera), kładących nacisk na *Volksgeist*, podczas gdy Francuzi (pod wpływem francuskiej myśli oświeceniowej) kładą nacisk na kulturowy uniwersalizm, oparty na wspólnocie ludzkiej racjonalności; *ibidem*, s. 45–46.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 49.

mieszania się ze sobą członków różnych grup kulturowych, na poziomie stosunków klanowych, kastowych, rodowych i plemiennych⁵⁰.

Jak sama Wierzbicka to określa, kultury są odrębne, ale heterogeniczne i pozbawione stałych, ostrych konturów. Kategorie „otwartości” i „zamkniętości” kultur mogą stanowić skądinąd jedno z kryteriów ich typologizacji, bowiem „kultury, a w zasadzie grupy, które je tworzą, różnią się pod względem wyrazistości własnych granic kulturowych oraz możliwości ich przekroczenia”⁵¹. Homogeniczność i heterogeniczność, tożsamość i różnica, endogeneza i egzogeneza, ciągłość i zmienność współkonstruuują (w różnym stopniu i różnych proporcjach) języki i kultury, współokreślają relacje między nimi i wyznaczają tym samym zakres ich badań.

George Steiner w obszernym studium problematyki przekładu i interpretacji pokazał, że trudności z przekładem (i zrozumieniem) międzyjęzykowym (międzykulturowym) dotyczą także uchwycenia znaczeń wypowiedzi z tego samego formalnie języka, pochodzących jednak z innego kontekstu historyczno-kulturowego, na przykład średniowiecznego, ale i tekstu Szekspira czy nawet Jane Austen (autor odwołuje się do przykładów anglosaskich).

Na poziomie międzyjęzykowym przekład jest źródłem złożonych i na pozór nierozwiązywalnych problemów; lecz te same problemy istnieją na znacznie mniej oczywistym lub tradycyjnie lekceważonym poziomie, to znaczy w obrębie jednego języka⁵².

Tym bardziej dotyczy to tłumaczeń dzieł z antycznej greki i łaciny, stanowiących kanon kulturowy Europy – do różnic międzyjęzykowych dochodzą historyczne, mierzone tysiącami lat. Gdyby trudności z przekładem i zrozumieniem tych kanonicznych tekstów (od homeryckich począwszy) były nieprzewyciężalne, nie współkonstruowałyby one kultury europejskiej w stopniu i zakresie, w jakim to czynią. Tym bardziej dotyczy to Biblii. Jak przekonywał Walter Benjamin:

⁵⁰ T. Paleczny, *Interpersonalne stosunki...*, *op. cit.*, s. 47.

⁵¹ *Ibidem*, s. 86.

⁵² G. Steiner, *Po wieży...*, *op. cit.*, s. 86.

[...] wszystkie bowiem wielkie pisma w jakimś stopniu, a święte w największym, zawierają pomiędzy wierszami swój wirtualny przekład. Interlinearny przekład Pisma Świętego stanowi prawzór lub ideał wszelkiego przekładu⁵³.

Donald Davidson, w polemice z Quine’em, sformułował „zasadę życiwej interpretacji”, opartą na domniemaniu podobieństwa mentalnego ludzi, spójności i niesprzeczności ich wyobrażeń o świecie, stosowanych przez nich kryteriów prawdy etc., co ma neutralizować trudności przekładu⁵⁴. Richard C. Jennings tezie o niewspółmierności semantycznej i niemożności (wyboru) adekwatnego przekładu przeciwstawia z kolei sugestię, że jeśli nawet ustalenie adekwatnego przekładu jest niemożliwe, to dostępna jest interpretacja, pozwalająca na zrozumienie sensu. Na potwierdzenie tego podaje przykład dokonanej przez Evansa Pritcharda interpretacji pojęcia *kwoth*, pochodzącego z języka Nuerów, niedającego się adekwatnie przetłumaczyć (w przybliżeniu: ‘bóg, duch, sacrum’), ale dającego się zrozumieć⁵⁵. Nie musimy zatem myśleć tak jak inni, by zrozumieć, jak inni myślą. Niemieccy językoznawcy, w kręgu których wyłoniła się koncepcja językowego obrazu świata, oddzielają (Weinsgerber, Gipfer) od niego „naukowy obraz świata”, jako odrębny i niezależny⁵⁶. Opis i badanie danego JOS oraz zaktualizowanej w nim kultury jest i może być skutecznym przedsięwzięciem naukowym⁵⁷. Wierzbicka natomiast prowadzi badania nad naturalnym metajęzykiem semantycznym (NSM), obejmującym pewne elementarne jednostki semantyczne stanowiące uniwersalia leksykalne. W konkluzji, opartej na wynikach tych badań, odrzuca zarówno skrajny determinizm językowy, zaprzeczający możliwości porozumienia użytkowników różnych języków, jak i „ślepotę na języki”, prowadzącą do całkowitego ignorowania językowych uwarunkowań kultury.

⁵³ W. Benjamin, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, wybór i opracowanie H. Orłowski, przeł. K. Krzemieniowa, H. Orłowski, J. Sikorski, Poznań 1996, s. 103.

⁵⁴ D. Davidson, *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 1992, s. 137 i n. Tezy o zdroworozsądkowych podstawach języka, powiązane z równoczesnym przekonaniem o odrębnościach językowego światooobrazu (*Weltansicht*), głosił już Wilhelm Humboldt, uważany za prekursora relatywizmu językowego – zob. J. Anusiewicz, *Problematyka...*, *op. cit.*, s. 264–265.

⁵⁵ R. C. Jennings, *Przekład, interpretacja i rozumienie*, [w:] *Język, znaczenie, rozumienie, relatywizm*, red. Z. Muszyński, Warszawa 1991, s. 121–122.

⁵⁶ J. Anusiewicz, *Problematyka...*, *op. cit.*, s. 269 i n.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 285.

Parafrazując słynne powiedzenie Wittgensteina, że „granice mego języka są granicami mego świata”, można powiedzieć, że każdy język naturalny: angielski, rosyjski, japoński czy jakikolwiek inny, definiują granice pewnego świata kulturowego i konceptualnego. Ale granice między światami konceptualnymi a kulturowymi MOGĄ być przekraczane. Język etniczny nie musi być pojęciowym więzieniem⁵⁸.

Języki mają wpływ na kulturowy obraz świata (wyrażany zwłaszcza przez słowa klucze), ale dający się badać.

Z tym badaniem jednak wiążą się dwa następne bloki problemowe, wyznaczone przez dwie kolejne odmiany relatywizmu kulturowego. Pierwsza z nich to aksjologiczna, nakazująca poniechanie – w imię obiektywizmu naukowego – wartościowania kultur, wzorów kultury i zjawisk kulturowych, a zwłaszcza ich porównywania i hierarchizowania za pomocą pojęć wartościujących (zgodnie z tą wykładnią nie ma bowiem ponadkulturowych standardów i kryteriów wartościowania). Naukowy obraz kultury miałby być całkowicie wyzbyty pojęć wartościujących. Gdyby przyjąć taką metodologiczną dyrektywę, nie tylko badania relacji międzykulturowych, ale też same te relacje musiałyby mieć charakter wyłącznie afirmatywny i aprobatywny. Nie tylko badacz relacji międzykulturowych nie miałby prawa określać którejkolwiek z kultur jako lepszej, wyższej (lepiej, wyżej rozwiniętej), doskonalszej lub atrakcyjniejszej, lecz nie mógłby też tak czynić uczestnik takich relacji (aby nie narazić się na zarzut etnocentryzmu).

Żadne relacje międzykulturowe nie są jednak całkowicie symetryczne ani wyzbyte wszelkich wpływów, a kierunek i siła tych wpływów odzwierciedlają różnice trudne do uchwycenia i zinterpretowania bez kategorii wartościujących. Banalne przykłady: uznanie wszystkich kultur za równowartościowe uniemożliwia pełne wyjaśnienie takich pospolitych przejawów relacji międzykulturowych, jak trendy i kierunki migracyjne czy struktura płci w małżeństwach mieszanych, nie mówiąc już o pozbawieniu się możliwości wykazania przewagi liberalnego modelu życia społecznego i politycznego nad autorytarnym. Oznaczałoby to także wykluczenie wszelkich krytycznych ocen i postaw wobec kultur i wzorów kultury innych niż własna (czyli uznanie, że wszystko w nich jest cenne, a więc skądinąd zajęcie pewnego stanowiska wartościującego). Zatem badacz relacji międzykulturowych nie mógłby wyjaśnić siły wpływu jednych wzorów kultury na inne

⁵⁸ A. Wierzbicka, *Język – umysł – kultura*, Warszawa 1999, s. 520 (podkr. za aut.).

(uznania ich za wartościowsze), a uczestnik takich relacji nie mógłby chcieć takiego wpływu wywierać (sugerować uznania ich za wartościowsze). Rezultat takiego rozumowania da się sprowadzić do postulatów: zostawmy wszystko tak jak jest (jak to sarkastycznie ujmuje Andrzej Szahaj: „zostańmy wszyscy tam, gdzie jesteśmy”⁵⁹).

Ale relacje międzykulturowe nie temu służą i nie po to są podejmowane. Postulat poniesienia wszelkich zmian (w wyniku uznania wszystkich wzorów kultury za równoważące) czyni relacje międzykulturowe niepotrzebnymi, niepożądanymi, a nawet groźnymi (dla kulturowego *status quo*), co wzmacnia monadyczny, izolowany, zamknięty charakter poszczególnych kultur. „Zostawmy wszystko tak jak jest” oznacza: nie zmieniamy niczego, a to prowadzi do wniosku: zaniechajmy wszelkich relacji z innymi.

[Relacje takie – J.A.M.] zwłaszcza bezpośrednio, uważa się bardzo często za zagrożenie dla „czystości” własnej kultury, kalające religijnie, „brukające” moralnie, poniżające kulturowo. Dotknięcie pariasa przez bramina, obnażenie przed innowiercą twarzy przez muzułmankę, siadanie Żyda w dzień szabasu przy jednym stole z gojem, stosunek Romy do gadziego, to przejawy tej samej ukształtowanej lub utrwalonej grupowo orientacji i postawy jednostki⁶⁰.

Afirmacja takich postaw i orientacji oznacza działanie na rzecz ograniczenia relacji międzykulturowych jako mogących wywołać zmiany, także owych orientacji i postaw.

Polityka czystości kultury zawsze izoluje od innych i w efekcie prowadzi do niezrozumienia „inności” i do martwoty. Separacja prowadzi do „uwięzienia” świadomości w kulturze, do pozornego bezpieczeństwa, do okopywania się w wyznaczonych granicach⁶¹.

To właśnie kolejny z problemów stwarzanych przez relatywizm kulturowy, domagający się zaniechania wszelkich działań zmierzających do wywoływania zmian w kulturach innych niż własna (skądinąd założenie, że wszystkie kultury są równoważące, daje przesłankę dla ochrony przed

⁵⁹ A. Szahaj, *E pluribus...*, op. cit., s. 62.

⁶⁰ T. Paleczny, *Interpersonalne stosunki...*, op. cit., s. 62.

⁶¹ J. Kamińska, *Swoi i obcy. Kulturowe dystanse i uprzedzenia w kontekście procesów globalizacyjnych*, [w:] *Wielokulturowość – międzykulturowość...*, op. cit., s. 148.

zmianami ich wszystkich, zatem także rodzimej⁶²). Sugestia „badaj kultury tak, aby nic w nich nie zmienić” mogłaby zostać sparafrazowana jako zalecenie dla lekarza: „badaj pacjentów tak, aby nic w ich życiu nie zmienić”. Raymond Firth stwierdzał, że analizujący inne kultury antropolog

pozostaje raczej w sytuacji lekarza, którego pacjent prosi o poradę, zapowiadając jednocześnie, że bez względu na diagnozę musi przeprowadzić pewien określony rodzaj kuracji i może zgodzić się tylko na przyjęcie pewnych sugestii co do szczegółów jej przeprowadzenia⁶³.

Badanie bez wartościowania to ideał poznawczy oparty na osobliwym rozumieniu obiektywizmu jako zredukowanego do zaspokojenia czystej ciekawości. „Zbadaj, opisz i zostaw”. Nawet jednak w pozytywistycznym programie metodologicznym nauka jest źródłem wiedzy o świecie potrzebnej do tego, aby go zmienić – oczywiście na lepsze (co wymaga wartościujących ocen i porównań).

Socjologia obok statyki zajmuje się też dynamiką społeczną, a w antropologii obok teoretycznej istnieje też jej odmiana (subdyscyplina) stosowana, stojąca wobec wyzwań stwarzanych przez zmiany kulturowe, ich przebieg i kierunek, które mogą podlegać ocenie. Herzfeld pisze w tym kontekście o antropologii rozwoju (rozwojowej – *development anthropology*) i poddaje ją analizie z punktu widzenia wartości (nie tylko pragmatycznych) realizowanych celów⁶⁴. Oddziaływanie relatywizmu kulturowego na tę problematykę przejawia się w kwestionowaniu takich pojęć, jak „rozwój”, „postęp” czy „nowoczesność”, uznawanych za odzwierciedlające etnocentryczną postawę, według której kraje (społeczeństwa) nierozwinięte to te, które nie osiągnęły tego, co za rozwój uważają przedstawiciele kultur i społeczeństw mających się za rozwinięte czy nowoczesne (w tym antropolodzy z nich się wywodzący). Niektórzy antropolodzy odrzucają jednak takie zastrzeżenia z powodów i przy wsparciu argumentów moralnych, perswadując, że usprawiedliwiają one niezaangażowanie, niezainteresowanie

⁶² A. Szahaj, *E pluribus...*, op. cit., s. 69.

⁶³ R. Firth, *Społeczności ludzkie. Wstęp do antropologii społecznej*, przeł. J. Dunin, Warszawa 1965, s. 234.

⁶⁴ M. Herzfeld, *Antropologia...*, op. cit., s. 217; ściśle biorąc: antropologia rozwoju i antropologia rozwojowa to w ujęciu Herzfelda dwa odmienne, a nawet przeciwstawne nurty, różniące się właśnie uniwersalistycznym i relatywistycznym podejściem do problematyki rozwoju.

i poniechanie pomocy społeczeństwom pogrążonym w ubóstwie i zacofaniu, a więc potrzebującym pomocy⁶⁵. Spór ten

umieszcza w centrum uwagi zobowiązania i dylematy etyczne współczesnej antropologii społecznej i kulturowej w o wiele większym stopniu niż to się dzieje na polu jakiegokolwiek innej dyscypliny⁶⁶.

Odpowiedzialność moralna nakłada szczególne zobowiązania na antropologię i badania prowadzone w jej obrębie. Tym bardziej widoczne to jest (staje się) pod wpływem „zwrotu etycznego” we współczesnej humanistyce, jak nazywa rzecz Andrzej Szahaj. Ów zwrot etyczny

uświadamia, że jesteśmy istotami oceniającymi, aksjologicznie interesownymi i nie dany nam jest całkowicie kontemplatywny stosunek do świata, albowiem samo życie wymusza na nas dokonywanie licznych wyborów. Bez wartości nie mielibyśmy żadnych faktów, jak to ujmuje neopragmatysta Hilary Putnam, bez wartości nic by nas nie interesowało, bez nich wreszcie nic by dla nas nie miało sensu. Nie istnieje zatem żadna całkowicie neutralna aksjologicznie perspektywa poznawcza, żaden „widok znikąd” (Thomas Nagel), czy z Boskiego Punktu Widzenia (Putnam), a zatem i żadna całkowicie neutralna aksjologicznie metoda poznania⁶⁷.

Trendy te odzwierciedlają się także w antropologii.

Antropologowie wykazują dziś wyraźną tendencję, aby pozbyć się uczucia psychicznego dyskomfortu, jakie się rodzi, gdy stawiamy się wyłącznie w roli badaczy, których zadaniem jest poznawać [...]. Stąd postulat, aby „antropologią pierwszą” stała się etyka⁶⁸.

Sygnalizowany tu

zwrot etyczny byłby zatem znakiem porzucenia nadmiernych (boskich) roszczeń nauki wylansowanych przez dziewiętnastowieczną ideologię scjentyzmu i przejście [...] do postrzegania jej w kategoriach zaangażowanej etycznie,

⁶⁵ *Ibidem*, s. 228 i n.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 230.

⁶⁷ A. Szahaj, *Zwrot antypozytywistyczny dopełniony*, [w:] *idem*, *Relatywizm i fundamentalizm*, Toruń 2008, s. 226.

⁶⁸ W. Burszta, *Postkolonializm...*, *op. cit.*, s. 135.

a nawet politycznie, działalności poznawczej mającej na celu nade wszystko realizację naszych ideałów „dobrego życia” i „dobrego społeczeństwa”⁶⁹.

Zatem w zakres badania relacji międzykulturowych może, a nawet powinno wchodzić ich ocenianie jako wywołujących rezultaty przybliżające lub oddalające od tych ideałów. Wzbogacają albo zubażają, przysparzają albo pozbawiają, tworzą lub niszczą, zwiększają lub zmniejszają, wzmacniają lub osłabiają – itd.

Każda relacja prowadzi bowiem do modyfikacji, do zmiany, żadna nie jest bezskutkowa. Nawet najprostsza wymiana handlowa wpływa na inne kultury i przeobraża je, bo służy wprowadzeniu w ich obręb (zakres) wytworów innej kultury. Wprowadzenie do diety Europejczyków roślin uprawnych z Ameryki (łącznie z tytoniem) czy przypraw z Indii wydatnie zmieniło ich obyczaje kulinarne, a wraz z nimi całą kulturę (czy można sobie wyobrazić kulturę angielską bez frytek, węgierską bez papryki, a włoską bez pomidorów?). Wymianie dóbr materialnych często towarzyszy cyrkulacja związanych z nimi treści symbolicznych. Nawet samo prowadzenie takiej wymiany handlowej wytwarza pewien model, styl czy wzór kultury, co można prześledzić choćby na przykładzie średniowiecznych włoskich republik kupieckich⁷⁰. W kulturach zawsze zachodziły zmiany egzogenne, a relacje międzykulturowe były ich źródłem, podłożem i impulsem. Relacje międzykulturowe skutkują zarówno upodobnieniem, jak i uwypukleniem różnic. Jeśli ani jeden, ani drugi skutek nie jest wymuszony, powinien zostać umożliwiony, a zatem jego wywołanie nie może być zabronione ani potępione.

Są podstawy, by sądzić, że fiasko doktryny multikulturalizmu wynikało z przyjęcia założenia o monadycznym charakterze kultur pozostających i pozostawianych w izolacji, mającej chronić je od zewnętrznych wpływów, a więc ograniczającej ich relacje z innymi w imię autonomicznej, integralnej wartości, która mogłaby zostać w wyniku tych relacji zagrożona. Skutkiem takiego podejścia okazała się gettoizacja, która bynajmniej nie ograniczyła pola międzykulturowych konfliktów, lecz je zaostrzyła (także poprzez wyraźniejsze nakreślenie granic pomiędzy nimi). W takiej perspektywie

⁶⁹ A. Szahaj, *Zwrot antypozytywistyczny...*, *op. cit.*, s. 226.

⁷⁰ Zob. H. C. White, *Tożsamość i kontrola. Jak wyłaniają się formacje społeczne*, przeł. A. Hałas, Kraków 2001, s. 146–148.

kultury poczyną się fałszywie postrzegać jako naturalne, homogeniczne całości, eliminuje się z pola widzenia wszelką hybrydowość i ambiwalencję odnoszącą się do tożsamości kulturowej i jednostkowej, zamyka się jednostki w okowach bytów o charakterze plemiennym; ukrywając wyobraźniowy charakter wszelkich wspólnot, wynosi się na piedestał przypisanie i los jako wartości nadrzędne⁷¹.

Zygmunt Bauman zżyma się na tych, którzy „głoszą jednocześnie prawa człowieka i nietykalność radykalnych różnic między kulturami, oraz zakaz wydawania sądów o kulturach innych niż własna”, gdy przedstawiciele owych kultur odrzucają prawa człowieka czy swobody obywatelskie jako niezgodne z ich kulturą⁷². Multikulturalizm nie tworzył pola do relacji międzykulturowych z obawy o wpływ takich relacji na ich uczestników, w rezultacie wytwarzając i pogłębiając między nimi poczucie obcości i wrogości. Ograniczając relacje, generował konflikty. Odzwierciedla to znaną prawidłowość, że negatywna stereotypizacja wyrasta z niezrozumienia, wynikającego z ograniczenia wzajemnych kontaktów. Stereotypy słabną bowiem pod wpływem bliskich kontaktów:

z pewnością głębokie kontakty dotyczące istotnych treści kulturowych wpływają na wzrost otwartości postaw i na akceptację inności. Natomiast kontakty powierzchowne raczej wzmacniają stereotypy i utrwalają je, prowadząc do konfliktów między odmiennymi kulturowo grupami społecznymi⁷³.

Kołakowski formułował oskarżenie poważniejsze – że afirmacja odmiennych wzorów kultury innych wspólnot, przy nieakceptacji takich wzorów we własnej wspólnocie, skrywa pogardę wobec tych obcych wspólnot, dającą się wyrazić niewypowiedzaną wprost konstatacją: „u nas to byłoby okropne, ale dla tych dzikusów to w sam raz”. Zajmując taką postawę, „wyrażamy nie tyle respekt, ile pogardę dla innych tradycji, a zdanie »wszystkie kultury są równe« najmniej się nadaje do tego, by tę postawę opisać”⁷⁴.

Warto zauważyć, że nawet jeden z najważniejszych teoretyków i ideologów multikulturalizmu, Charles Taylor, miał problem z traktowaniem

⁷¹ A. Szahaj, *E pluribus...*, op. cit., s. 133.

⁷² Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996, s. 325.

⁷³ J. Kamińska, *Swoi i obcy...*, op. cit., s. 145.

⁷⁴ L. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturowego*, [w:] *idem, Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 17.

wszystkich kultur *ex aequo* i zaniechaniem stosowania wobec nich wszelkich kategorii wartościujących. Jego zdaniem nie wszystkie kultury są równie wartościowe, lecz każda zawiera coś wartościowego, zasługującego na dostrzeżenie i docenienie⁷⁵. Wojciech Burszta uważa, że monadycznie rozumiany pluralizm, determinizm i relatywizm kulturowy, kreujące obraz mnogości izolowanych kultur, kształtujących jednolite typy osobowości ich uczestników, to w istocie projekcja antropologii kulturowej, całkowicie zawodząca we współczesnych realiach.

O ile takie właśnie konceptualizowanie kultury miało – relatywną – rację bytu w odniesieniu do klasycznych wspólnot wyspiarskich i plemiennych, względnie izolowanych i liczebnie niewielkich, o prostej ekonomii i technologii, o tyle poza tym kontekstem wykazuje zasadniczą nieprzydatność. Wielokulturowość dzisiejszego świata dalece odbiega od obrazu tej wielokulturowości, którą opisywała antropologia⁷⁶.

Zatem i charakter międzykulturowych relacji jest inny niż zakładany w tym modelu i wymaga innego, nowego podejścia badawczego.

CULTURAL RELATIVISM AND RESEARCH ON INTERCULTURAL RELATIONS

Abstract: The article discusses various versions of relativism – descriptive, linguistic and axiological. Author assumes the attitude toward specific questions regarding above types of relativism in terms of their utility to study intercultural relations. Author criticizes both multiculturalism and axiological relativism as isolationist positions. He presents arguments in favor of overcoming the linguistic diversity and diffusionist vision of cultures.

Key words: relativism, multiculturalism, intercultural relations

⁷⁵ A. Szahaj, *E pluribus...*, op. cit., s. 27.

⁷⁶ W. Burszta, *Wielokulturowość. Pytania pierwsze*, [w:] *U progu wielokulturowości. Nowe oblicza społeczeństwa polskiego*, red. M. Kempny, A. Kapciak, S. Ładziński, Warszawa 1997, s. 27.