

Wprowadzenie. Zwrot kulturowy w stosunkach międzynarodowych

W najprostszych, potocznych skojarzeniach kultura to wspaniałe muzea, katedry, pałace i zamki Francji; hałaśliwe i zatłoczone marokańskie bazyry; kobiety w hidżabach i burkach, podążające w przyzwoitej odległości za mężczyznami w krajach muzułmańskich; rozśpiewana i roztańczona Polinezja. Kultura to jednak nie tylko „obrazki” (etnograficzne), ale i kontekst, w jakim się one pojawiają, nasycony różnorodnością języków, sposobów życia, wartości i norm postępowania, metodami rozwiązywania sporów bądź zagrzewania do walki, sposobami komunikowania się – w tym także z innymi kulturami.

Kultura – co musi przyznać każdy badacz, który jej poświęcił swoje życie naukowe – jest zagadnieniem tak złożonym, że nie sposób ją jednoznacznie i w sposób zadowalający dla wszystkich zdefiniować, określić, opisać. Różne dziedziny nauki, nie tylko humanistyki, czynią to, próbując dostosować ją do własnych potrzeb badawczych. Wybierają lub akcentują jedne płaszczyzny i przejawy kultury, pomijając inne. Obecny wzrost zainteresowania tym zagadnieniem, nazywany czasami „wielkim powrotem kultury”, zasłużył wręcz na miano „zwrotu kulturowego” (*cultural turn*). Tak też brzmi tytuł pierwszego tomu niniejszej publikacji.

W naukach humanistycznych pojęcie „zwrot” zaczęło się pojawiać w historii, filozofii, literaturoznawstwie czy socjologii, antropologii w celu podkreślenia obecności nowych idei na wielu płaszczyznach humanistyki, zmieniających dotychczasowy sposób ich badania. Do tej pory pojęcie „zwrot” było rzadko używane na określenie przemian w badaniach nad stosunkami międzynarodowymi. Na gruncie stosunków międzynarodowych prawdopodobnie po raz pierwszy zostało ono użyte w czasie tzw. trzeciej debaty międzyparadygmatycznej z lat 70. i pierwszej połowy lat 80. XX wieku jako „zwrot komunikacyjny” (*communicative turn*). Pojęcie „zwrot kulturowy” zostało upowszechnione dzięki tytułowi książki Fredrica Jamesona *The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern 1983–1998*, będącej zbiorem esejów tego

filozofa, socjologa i zarazem teoretyka literatury, poświęconych postmodernizmowi. To właśnie ten nurt w humanistyce jest uznawany za „sprawcę” wydzwignięcia kultury do pierwszoplanowej roli we wszelkich współczesnych debatach na tematy społeczne¹. Jednakże sama dzisiejsza popularność pojęcia „zwrot” (obok kulturowego pojawia się bowiem między innymi zwrot performatywny, ku rzeczom, topograficzny, pragmatyczny, poznawczy, dramatyczny, etyczny), jak przekonują badacze, jest produktem aktualnie panującej kultury naukowej w dziedzinie humanistyki².

Niniejsza publikacja powstała, by poddać krytycznej refleksji to, w jaki sposób dzisiaj dostrzegana jest bądź z jakich powodów przemilczana obecność kultury w stosunkach międzynarodowych. Czy kultura jest narzędziem teoretycznym, które potrafimy stosować, by uczynić analizę stosunków międzynarodowych pełniejszą? Przed jakimi problemami stajemy, próbując zoperacjonalizować pojęcie „kultura” na potrzeby badań prowadzonych w obszarze stosunków międzynarodowych? W jaki sposób go używamy? Do dorobku jakich nauk sięgamy, starając się je oswoić? Jakie „historie” w stosunkach międzynarodowych (historie stosunków międzynarodowych) pozwala nam kultura opowiedzieć? Komu daje głos, a komu go odbiera?

Należy dostrzec, że współcześnie nauki społeczne ustawiły kulturę na piedestale. To przecież „kultura jest sprawą życia i śmierci” (Mahmood Mamdani), to „kultura jest wszędzie” (Ulf Hannerz), kultura „przesądza prawie o wszystkim” (David Landes), kultura „jest na ustach wszystkich” (Marshall Sahlins), z kulturą „trzeba się liczyć” (Samuel Huntington), kultury „nie sposób przecenić” (Lawrence Harrison). W konsekwencji, proliferacja sensów związanych z tym pojęciem zaszła tak daleko, że badacze zdają się bezradni, rezygnując w ogóle z prób uporządkowania chaosu pojęciowego i dowolności odwoływania się do pojęcia „kultura”.

Przeprowadzone w Instytucie Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Warszawskiego badania miały na celu pomóc w uporządkowaniu istniejącego zamętu, wskazać różnorodne pola badawcze, na których kultura się pojawia bądź pojawić się powinna, wreszcie przedstawić wyniki analiz przeprowadzonych wokół różnorodnych przejawów kultury w stosunkach międzynarodowych: zarówno w teorii, jak i w praktyce.

Od samego początku stanęliśmy zatem przed kluczowym pytaniem: jak mocno kulturowo uwarunkowane są badania (i ich wyniki) w tradycyjnych dla naszej dyscypliny naukowej dziedzinach, takich jak: międzynarodowe stosunki

¹ Por. H. Schreiber, *Religia jako element «zwrotu kulturowego» w stosunkach międzynarodowych*, w: A. Solarz, H. Schreiber (red.), *Religia w stosunkach międzynarodowych*, Warszawa 2012, s. 54; oraz W.J. Burszta, M. Januszkiewicz, *Słowo wstępne: kłopot zwany kulturoznawstwem*, w: ciż (red.), *Kulturoznawstwo: dyscyplina bez dyscypliny?*, Warszawa 2010, s. 7.

² J. Kowalewski, W. Piasek, *Wprowadzenie*, w: ciż (red.), *«Zwroty» badawcze w humanistyce. Konteksty poznawcze, kulturowe i społeczno-instytucjonalne*, Olsztyn 2010, s. 8–9.

polityczne, gospodarcze czy wojskowe? Ale również: czy stosunki międzynarodowe powinny uwzględniać kulturę wyłącznie jako jeden z czynników je warunkujących, obok równoważnego z nią czynnika politycznego, militarnego, gospodarczego, prawnego itd.? Na czym zatem polega „zwrot kulturowy” w stosunkach międzynarodowych: czy jest krótkotrwałą „modą na kulturę”, czy też zmienia w sposób całościowy nasze myślenie o uprawianiu tej dyscypliny, zwracając uwagę na to, że nawet dotychczasowa nieobecność kultury w badaniach nad stosunkami międzynarodowymi jest produktem kultury właśnie?

Teresa Łoś-Nowak stwierdza, że „odrodzenie się problematyki dotyczącej społeczno-etycznego i społeczno-kulturowego wymiaru stosunków międzynarodowych wynika przede wszystkim z postępującej z gwałtowną siłą współzależności, globalizacji i zagęszczania się pola stosunków międzynarodowych w stopniu niewyobrażalnym jeszcze 50 lat temu”³. Procesy globalizacyjne dotarły tym samym do świata nauk społecznych i humanistycznych, wymuszając interdyscyplinarność, bez której niemożliwe staje się objęcie i przeanalizowanie nawet fragmentu współczesnej rzeczywistości⁴.

Swoista ekspansja kultury i nasycenie tym terminem wielu dziedzin życia społecznego sprawiają, że dziś przestała ona być kojarzona wyłącznie z czynnikiem określającym tożsamość grupy, centralnym dla antropologii kulturowej i socjologii kultury, ale raczej peryferyjnym dla stosunków międzynarodowych. Wkroczyła w tak różne obszary, jak upowszechniające się w skali międzynarodowej style życia, modele konsumpcji czy zachowania profesjonalne w sferze zawodowej, a nawet wojskowości. Na naszych oczach dokonuje się „antropologizacja” stosunków międzynarodowych, przy jednoczesnym nadawaniu pojęciu kultury zupełnie własnych, typowych dla tej dziedziny znaczeń.

W niniejszej książce pokazane są te różnorodne podejścia do kultury w teorii i praktyce stosunków międzynarodowych, jej wpływ na tworzenie prawa międzynarodowego i jego egzekwowanie, zaprezentowane są także różnego rodzaju interakcje, w jakie we współczesnych stosunkach międzynarodowych wchodzi, wywodzące się z różnych środowisk cywilizacyjnych, społeczne podmioty tych stosunków, i to, w jakim stopniu ich kompetencje kulturowe i zakodowane predyspozycje wpływają na strategie działania, sposoby i efekty zachowań oraz podejmowane decyzje na poziomie systemu międzynarodowego.

Autorzy przedstawiają własne stanowiska i oceny skutków internacjonalizacji życia społecznego dla zachowania tożsamości i odrębności kulturowej. Prezentowane są różne aspekty stosunków międzynarodowych i różne, dopiero poddawane próbom uporządkowania poszukiwania, kontrowersyjne niekiedy poglądy i punkty widzenia na rolę, jaką może w nich odgrywać kultura, także

³ T. Łoś-Nowak, *Wyjaśniać czy interpretować: dylematy i wyzwania czwartej debaty interparadygmatycznej*, „Stosunki Międzynarodowe – International Relations” 2009, t. 39, nr 1–2, s. 37.

⁴ H. Schreiber, *Religia jako element...*, s. 55.

w kwestii podstawowej, jaką jest posługiwanie się precyzyjnymi definicjami, mającymi kulturę za główny punkt odniesienia: kultura strategiczna, kultura polityczna, kultura bezpieczeństwa z jednej strony, relatywizm kulturowy, imperializm kulturowy, płęć kulturowa itp. z drugiej.

Autorzy sięgają do różnych metodologii badań i definicji kultury, niekiedy przedstawiają jej własne, przydatne dla prowadzonych przez nich analiz operacyjne rozumienie. W niektórych przypadkach w ogóle nie tłumaczą dokonywanych wyborów definicyjnych, z góry zakładając, że czytelnik intuicyjnie wybierze definicję najwłaściwszą. Przyjmują tym samym bliskie Herbertowi Blumerowi założenie, że rezygnacja z jednoznacznych pojęć i definicji na rzecz „pojęć uwrażliwiających” jest równoprawnym sposobem postępowania naukowego. Różnica jest taka, że „o ile jednoznaczne pojęcie wskazuje, co zobaczyć, o tyle pojęcie uwrażliwiające wskazuje kierunek, w którym trzeba patrzeć”⁵. Choć pojęcia uwrażliwiające nie mają charakteru definicji formalnych, nie znaczy to, że nie można ich artykułować – w miejsce precyzyjnego odniesienia i znaków identyfikacyjnych mamy ogólne poczucie tego, co znaczące, a w miejsce definicji – opis⁶.

Nie może zatem dziwić wielość podejść, podziałów i sposobów rozumienia tak niejednoznacznego pojęcia, jakim jest pojęcie kultury. Zauważył to już osiemnastowieczny filozof Johann Gottfried Herder, gdy twierdził, że „nie ma nic bardziej nieokreślonego niż słowo kultura i nic bardziej zwodniczego, jak stosowanie go do całych ludów i całych epok”⁷. Tak też po ponad 200 latach zdiagnozowała możliwość zdefiniowania kultury w 1996 roku Komisja Europejska, stwierdzając, że pojęcie to ma charakter niejednoznaczny i różnicuje się w mnogości teorii, szkół naukowych, społeczeństw czy kontekstów czasowych⁸. Do dziś w stosunkach międzynarodowych nie wypracowano (i chyba dobrze) jednej, normatywnej, prawnie wiążącej definicji kultury. W polskiej antropologii podobną opinię w tej kwestii wyraziła Ewa Nowicka: „Większość pojęć humanistyki używana jest w najrozmaitszych znaczeniach, ale chyba żadne z nich nie odznacza się tak wielką liczbą funkcjonujących w teorii i praktyce definicji, jak pojęcie kultury”⁹.

Przekonanie to potwierdzają Alfred Kroeber i Clyde Kluckhohn, przywołując w wydanej w 1952 roku książce *Culture. A Critical Review of Concepts and*

⁵ H. Blumer, *Interakcjonizm symboliczny. Perspektywa i metoda*, przeł. G. Woroniecka, Kraków 2001, s. 114–115.

⁶ Tamże, s. 115 i 117; por. też W. Piasek, *Pojęcie «zwrotu» badawczego jako zjawiska kulturowego w kontekście «sporu o kulturę»*, w: J. Kowalewski, W. Piasek (red.), *«Zwroty» badawcze...*, s. 89.

⁷ J.G. Herder, *Przedmowa*, w: tenże, *Mysli o filozofii dziejów*, tłum. J. Gałeczki, Warszawa 1962, t. 1, s. 4.

⁸ Commission of the European Communities, *First Report on the Consideration of Cultural Action in European Community Action*, COM(96) 160 Final, Brussels, 17 IV 1996.

⁹ E. Nowicka, *Świat człowieka – świat kultury*, Warszawa 2009, s. 49.

Definitions 168 funkcjonujących wówczas definicji i dzieląc je na sześć różnych typów: opisowo-wyliczający, historyczny, normatywny, psychologiczny, strukturalny, genetyczny.

Gdyby zatem powołać się na klasyfikację Kroebera i Kluckhohna, to definicje przyjmowane przez autorów rozdziałów w niniejszej książce należałoby sytuować w grupie definicji normatywnych, akcentujących podporządkowanie ludzkich zachowań normom, wzorom i wartościom dominującym w danej grupie społecznej. Nie brak w nich również podejścia psychologicznego, uwzględniającego motyw postępowania, formy ekspresji, nakazy i zakazy, oceny i sądy. Współcześnie takie definicje są klasyfikowane jako najszersze, antropologiczne. Zgodnie z nimi „kultura to względnie zintegrowana całość, obejmująca zachowania ludzi przebiegające według wspólnych dla zbiorowości społecznej wzorów wykształconych i przyswajanych w toku interakcji oraz zawierająca wytwory takich zachowań”¹⁰.

Kultura zawsze odgrywała ogromną rolę w procesach identyfikowania i integrowania grup społecznych, w tym narodów. Jak zauważył Leszek Kołakowski, „jest formą aktualnego trwania narodu”¹¹. Jeśli uwzględnia się procesy enkulturacji jako naturalnego, ponadpokoleniowego świadomego i nieświadomego nabywania przez jednostkę kompetencji kulturowych właściwych danej grupie, to jednak nigdy nie było w nauce zgodnych poglądów co do tego, czy kultury konstytuują te grupy czy są ich odzwierciedleniem.

W badaniach relacji międzygrupowych kultura rozważana była także przez pryzmat zachodzących w niej zmian, będących następstwem zarówno rozwoju endogenicznego, jak i nieuchronnego procesu dyfuzji i czynników ją warunkujących (użyteczności, zgodności z kulturą istniejącą, prestiżu przekazujących, prestiżu jednostek pośredniczących). Stanowiła więc długo w tej formie przedmiot badań przede wszystkim socjologii kultury.

Z drugiej strony uwaga badaczy, zwłaszcza antropologów, koncentrowała się na kwestiach relatywizmu kulturowego, możliwości porównywania różnych kultur, sporach wokół szans na obiektywne ich badanie i ocenę. Relatywizm kulturowy wykluczał istnienie absolutnych, uniwersalnych kryteriów, mogących dawać podstawę wartościowania kultur. Stanowił pewną koncepcję filozoficzną i niemal powszechnie przyjętą postawę w metodologii badań w antropologii kulturowej (zwłaszcza amerykańskiej). Odrzucał skrajne formy etnocentryzmu, uznając je za tendencję do traktowania własnej kultury jako wyższej od innych kultur, a co za tym idzie, do oceniania innych kultur według własnych standardów.

Za prekursora relatywizmu kulturowego uważany jest Franz Boas, który sformułował ten postulat już pod koniec XIX wieku. W opinii relatywistów

¹⁰ A. Kłoskowska, *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, Warszawa 1983, s. 40.

¹¹ L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Warszawa 1983, s. 303.

każda kultura jest swoistym i unikatowym tworem. Dlatego należy ją badać całościowo, z uwzględnieniem społecznego i historycznego kontekstu jej powstania i trwania. Mierzyć ją jej własną miarą. Kontynuatorami takiego podejścia byli uczniowie Boasa, między innymi Ruth Benedict, Margaret Mead, Edward Sapir, Melville Herskovits.

Ta zdawać by się mogło, mocna i utrwalona postawa, wedle której wszystkie kultury zasługują na pełną ochronę i równe traktowanie, zaczęła ulegać pewnej erozji i kontestacji w warunkach upowszechniania się uniwersalnych standardów praw człowieka. Przenosząc problem na zinstytucjonalizowane stosunki międzynarodowe, nabrała charakteru warunkowego. Pojawiło się pytanie, czy odczuwanie dobra i zła w każdej kulturze może w ogóle być takie samo i czy nie podlega ono również ewolucji i zmianom w czasie. Innymi słowy czy relatywizm kulturowy jest jednoznaczny z relatywizmem etycznym w sytuacji, gdy zasady etyczne wywodzą się z religii, filozofii, jakichś ludzkich doświadczeń, według zaś badań jedynymi powszechnikami kulturowymi (instytucje, zwyczaje i praktyki występujące w różnych formach, ale we wszystkich społeczeństwach) są dziś norma „nie zabijaj” i zakaz kazirodztwa¹². Można więc wnosić, że każda grupa społeczna dysponuje jakimiś kanonami moralnymi, mającymi sens we własnym kontekście kulturowym, ale nie są one identyczne dla wszystkich grup. Relatywizm nie oznacza ich akceptacji, jedynie rejestruje ich istnienie, wykluczając istnienie prawd absolutnych.

Przy założeniu, typowym dla prawa międzynarodowego, że elementami każdej kultury są między innymi wywodzące się z religii systemy wartości i pojmowanie praw człowieka¹³, pojawiły się pytania o akceptację zjawisk kulturowych, takich jak przemoc w imię honoru, kary cielesne w systemach penitencjarnych, małżeństwa dzieci, nierówność płci lub ras.

Szeroko o kwestii nierówności płci wynikającej z uwarunkowań kulturowych wypowiada się **Grażyna Michałowska** w artykule *Prawne, polityczne i kulturowe uwarunkowania polityki genderowej*. Pisząc o godności każdego człowieka, autorka zauważa że: „Otwarte pozostaje jednak pytanie, czy godność jest

¹² Amerykański antropolog George P. Murdock w wyniku badań prowadzonych w różnych częściach świata rozważa listę 67 powtarzających się uniwersaliów, wśród których jest gotowanie, uprawianie sportów, tańce, zabawy (G.P. Murdock, *The common denominator of cultures*, w: R. Linton (red.), *The Science of Man in the World Crisis*, New York 1945, s. 123–142). Wyjątki od zasady zakazu kazirodztwa pokazuje Bronisław Malinowski w dziele *Małżeństwo, pokrewieństwo* (za: A. Mencwel (red.), *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa 2005, s. 320–321).

¹³ W przyjętej przez UNESCO definicji kultura może być opisana jako „cały kompleks specyficznych cech duchowych, materialnych, intelektualnych i emocjonalnych, które charakteryzują społeczeństwo lub grupę społeczną. Zawiera nie tylko sztukę i literaturę, ale także sposoby życia, fundamentalne prawa człowieka, systemy wartości, tradycje i wierzenia [...]” („Mexico City Declaration on Cultural Policies. World Conference on Cultural Policies Mexico City, 26 VII–6 VIII 1982”).

wartością obiektywną. Jej interpretacja jest bowiem mocno zdeterminowana kulturowo. Niekiedy godność kobiety pozostaje w sprzeczności z godnością mężczyzny lub grupy i próbujące to zrównoważyć działania rządów trafiają w próżnię lub barierę nie do pokonania. Tkwi ona tak głęboko w lokalnej tradycji, że nawet zagrożenie karami nie jest w stanie tego zmienić. Bardziej radykalne działania niosą natomiast ryzyko dezintegracji grup społecznych. Trwałość odrębności kulturowych pozostaje więc tak fundamentalna, że standardy międzynarodowe zapewne długo jeszcze będą bardzo cenną, ale wyłączną ideą” (s. 251).

Czy jednak tradycje kulturowe mogą stanowić dostateczne usprawiedliwienie łamania podstawowych praw człowieka? Problem ten rozważają w niniejszej publikacji **Agnieszka Bieńczyk-Missala** (*Kulturowe uwarunkowania tworzenia i przestrzegania uniwersalnych praw człowieka*) i **Patrycja Grzebyk** (*Kultura a rozliczanie zbrodni międzynarodowych*). Pierwsza autorka zauważa: „Naruszenia uniwersalnych praw człowieka motywowane względami kulturowymi będą z pewnością kontynuowane. Będzie to związane z siłą zwyczajów, nakazów religijnych, przekonań oraz uprzedzeń, a często także strukturalnym, trudnym do przezwyciężenia charakterem tego rodzaju naruszeń praw człowieka” (s. 230)¹⁴. Odpowiadając na pytanie, jak zatem rozliczać – uwzględniając czynnik kulturowy – nie tylko „zwykłe” naruszenia, ale i zbrodnie międzynarodowe, Patrycja Grzebyk konkluduje: „Sędziowie muszą być kulturowo wyczuleni, aby właściwie ocenić wagę czynów oraz winę sprawców, aby mogli nawiązać kontakt ze świadkami i właściwie odczytać ich zeznania. Sędziowie jednak nie powinni używać kultury, aby poddać się w walce o odkrycie prawdy i usprawiedliwić czyny sprawców” (s. 292).

Problem jest o tyle istotny, że w zasadzie często jedynie intuicyjnie można określić, które z naruszeń należy kwalifikować jako naruszenie praw człowieka. Gdyby na przykład sięgnąć do Konwencji UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego z 2003 roku¹⁵, to zgodnie z preambułą, w której odwołuje się ona do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i Paktów Praw Człowieka oryginalność niektórych kultur zostaje poddana swoistej „cenzurze” zgodności z wypracowanymi przecież w Europie standardami praw człowieka. Także konwencja UNESCO w sprawie ochrony i promowania różnorodności form wyrazu kulturowego z 2005 roku w art. 2 przyjmuje za zasadę, że „różnorodność kulturowa może być chroniona i propagowana jedynie wówczas, gdy prawa człowieka i podstawowe wolności [...] są zagwarantowane [...]. Nikt nie może się powoływać na po-

¹⁴ Zob. m.in. M. Koenig, P. Guchteneire, *Democracy and Human Rights in Multicultural Societies*, Ashgate 2006.

¹⁵ Konwencję omawia H. Jodelka-Schreiber (*Międzynarodowa ochrona niematerialnego dziedzictwa kulturowego*, „Stosunki Międzynarodowe – International Relations” 2005, nr 3–4).

stanowienia niniejszej konwencji w celu naruszenia praw człowieka i podstawowych wolności zawartych w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka lub gwarantowanych prawem międzynarodowym ani w celu ograniczenia ich zasięgu”.

Oponenti takiego podejścia przekonują, że tzw. uniwersalny system ochrony praw człowieka, nawet jeśli odzwierciedla głos rozsądku i humanizmu, pozostaje wysoce zdeterminowany europejską myślą oświeceniową, wartościami kultury zachodniej i nie uwzględnia tradycji kulturowych i prawnych innych kręgów kulturowych. W konsekwencji może być przez nie oceniany jako abstrakcyjny. Sam obszar praw człowieka rozrasta się przy tym do rozmiarów uzasadniających zarzut przeregulowania i coraz częstszego pojawiania się w nim wewnętrznych sprzeczności¹⁶.

Problem ten dostrzega także **Bogusław Lackoroński** (*Kultura w tworzeniu prawa międzynarodowego publicznego – zwyczaj oraz ogólne zasady prawa uznane przez narody cywilizowane*): „Próby nasycenia norm prawa międzynarodowego treściami kulturowymi, które mają być normami prawa powszechnego, mogą jednak również dzielić członków społeczności międzynarodowej. Sytuacje takie zdarzają się na przykład w czasie poświęconych prawom człowieka dyskusji, z których wynikają wątpliwości co do tego, czy wartości mające podlegać ochronie wynikającej z tych praw są wartościami uniwersalnymi. Kultura może więc odgrywać rolę «przeszkody» w tworzeniu powszechnego prawa międzynarodowego, jeśli jego normy są tworzone w sposób uwzględniający uwarunkowania kulturowe jednego kręgu cywilizacyjnego z pominięciem wszystkich pozostałych” (s. 211).

Na pograniczu tych dwóch obszarów badawczych mieszczą się problemy społeczeństw wielokulturowych. Nie chodzi przy tym wyłącznie o wielokulturowość będącą pochodną historycznej wieloetniczności, jak w Belgii, Hiszpanii, Kanadzie¹⁷ czy wielu krajach azjatyckich lub afrykańskich, ale wielokulturowość „nabytą” w nieodległym czasie w wyniku migracji.

Problem jest szczególnie interesujący w coraz bardziej zróżnicowanych etnicznie społeczeństwach europejskich. Procesy imigracyjne niosą ze sobą ryzyko włączania do pewnych segmentów ich życia tradycji i zwyczajów sprzecznych z prawem międzynarodowym i normami prawnymi państw gospodarzy. Stają one wówczas wobec poważnego dylematu, jak pogodzić poprawność polityczną, tolerancję i politykę wielokulturowości z fundamentalną zasadą równości wobec prawa. W wielu sytuacjach wydają się po prostu bezradne.

¹⁶ Por. W. Osiatyński, *Prawa człowieka i ich granice*, Kraków 2011.

¹⁷ W opinii Wojciecha J. Burszty za ojczyznę wielokulturowości uważa się cztery kraje: Stany Zjednoczone, Kanadę, Australię i Nową Zelandię (W.J. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998, s. 151).

Różnice kulturowe implikują oceny społeczne. W najbogatszych krajach europejskich coraz częściej pojawiają się pytania o granice solidarności, zwłaszcza w sytuacji kryzysu ekonomicznego, gdy obcy kulturowo przybysze z jednej strony odrzucają możliwość integracji, z drugiej zajmują postawy roszczeniowe wobec państw gospodarzy, próbując niekiedy wyegzekwować swoje oczekiwania przez demonstrację niezadowolenia¹⁸.

W konsekwencji po stronie społeczeństw przyjmujących pojawiają się postawy obojętności lub milczącej aprobaty dla radykalnych, choć niekiedy wątpliwych prawnie działań władz, przywracających rzekomo konieczny ład sanitarny, nie akceptujących uzasadnianego kulturowo natrętnego żebractwa, niechęci do regularnej pracy czy kształcenia dzieci¹⁹.

Zdarzają się też protesty przeciw tworzeniu gett imigranckich, enklaw jednoetniczności, „islamizacji” życia społecznego, zdominowaniu pewnych dzielnic miast przez muzułmanów, budowy coraz liczniejszych, a finansowanych z budżetów państw meczetów lub zamieniania na nie likwidowanych świątyń chrześcijańskich itp. W warunkach wzajemnej izolacji zmienia się ton debaty politycznej. Narasta sceptycyzm wobec koncepcji wielokulturowości²⁰ i coraz mniej przemawiają do rodowitych mieszkańców państw argumenty o poprawie wskaźników demograficznych czy konieczności utrzymywania dialogu i tolerancji. W tym duchu wypowiedział się w lutym 2011 roku na monachijskiej konferencji w sprawie bezpieczeństwa David Cameron, który stwierdził, że polityka „wielokulturowości państwowej” nie przyniosła oczekiwanych rezultatów i jest jedną z przyczyn problemów Wielkiej Brytanii z radykalnymi muzułmanami. Jego zdaniem Wielka Brytania musi bardziej energicznie bronić swojej tożsamości narodowej. „Potrzebujemy mniej pasywnej tolerancji [...], a więcej aktywnego, prężnego liberalizmu”²¹. Nieco wcześniej, w październiku 2010 roku w Poczdamie, podobnie wypowiedziała się Angela Merkel. W jej opinii koncepcja społeczeństwa, w którym ludzie o różnym zapleczu religijnym, kulturowym, etnicznym „żyliby obok siebie” szczęśliwie i zgodnie, zawiodła, gdyż zbyt mało wymagało się od imigrantów, by zintegrowali się ze społeczeństwem niemieckim, zwłaszcza uczyli się języka, aby móc uczęszczać do szkół i znaleźć sobie miejsce na rynku pracy²². W tym

¹⁸ W 2005 r. we Francji zapowiedź wstrzymania przez rząd pomocy i przywilejów socjalnych dla młodocianych niepracujących imigrantów głównie z północnej Afryki wywołała falę protestów i zamieszek, w wyniku których zniszczono mienie wartości ok. 200 mln euro. Zob. D. Pszczołkowska, *Dlaczego młodzi z przedmieść palili samochody*, „Gazeta Wyborcza”, 11 XI 2005.

¹⁹ Tzw. protokół cygański z 1992 r. w Niemczech, ekspulsja rumuńskich Romów z Francji w 2010.

²⁰ Pojęcie wyjaśnia W.J. Burszta (*Antropologia kultury...*, s. 152).

²¹ *Cameron odrzuca politykę wielokulturowości*. „Newsweek”, 6 II 2011.

²² *Merkel: społeczeństwo wielokulturowe zawiodło*, „Wprost”, 17 X 2010.

samym czasie w wywiadzie dla najpopularniejszej francuskiej stacji telewizyjnej TF1 Nicolas Sarkozy uznał, że „wielokulturowość to porażka i społeczności zamiast się integrować separują się od siebie. Prawdą jest, że w naszych demokracjach za bardzo dbaliśmy o tożsamość migranta, a niewystarczająco – o tożsamość kraju, który go gości”²³.

Debata na temat wielokulturowości toczą się też w coraz bardziej zlatynizowanych Stanach Zjednoczonych²⁴. Przy podobnych barierach awansu społecznego różnica polega głównie na gotowości wielu Latynosów do wychodzenia z gett etnicznych, identyfikowania się z „rodowitymi” Amerykanami, „estetyzacji” życia nie tyle przez zerwanie dotychczasowych więzi, ile nieeksponowanie ich. Z drugiej strony władze lokalne, uwzględniając struktury etniczne ludności, dopuszczają w niektórych instytucjach publicznych dwujęzyczność. Upowszechnia się ona w szkołach, prasie, radiu i telewizji. Sytuacja ta stała się kanwą do napisania przez Samuela Huntingtona szeroko komentowanej książki *Kim jesteśmy? Wyzwania dla amerykańskiej tożsamości narodowej*²⁵. Stany Zjednoczone, borykające się dziś z własną tożsamością, nie przestają być jednak dość powszechnie oskarżane o uprawianie imperializmu – już nie w sferze terytorialnej, ale gospodarczej, intelektualnej i kulturowej. Problem ten porusza w artykule zatytułowanym *Imperializm kulturowy* Alicja Fijałkowska, która zauważa, że „okazuje się, że postępująca globalizacja nadal działa głównie w interesie wielkich mocarstw. Penetracja rynków zagranicznych przez zachodnie produkty niesie za sobą także eksport wzorców kulturowych, w którym kluczową rolę odgrywają potężne korporacje medialne z krajów wysokorozwiniętych, w tym głównie ze Stanów Zjednoczonych. Wszystko to sprawia, że coraz dynamiczniej rozwijające się kontakty międzynarodowe zamiast ułatwiać dialog międzykulturowy, mogą paradoksalnie stanowić zagrożenie dla przetrwania różnorodności kulturowej świata. Choć zjawisko imperializmu kulturowego często jest marginalizowane, a wręcz negowane przez wielu badaczy, w rzeczywistości politycznej wydaje się nadal aktualne” (s. 192).

Poza wskazanymi obszarami badawczymi perspektywa kulturowa coraz widoczniej rozszerza się na inne płaszczyzny stosunków międzynarodowych. W 1991 roku Joseph Nye wprowadził do teorii stosunków międzynarodowych pojęcie *soft power* (po raz pierwszy użył go w 1980 r.). Przyjął tezę, że obok potencjału militarnego i ekonomicznego (*hard power*) czynnikiem wpływającym

²³ Sarkozy: polityka wielokulturowości okazała się porażką, Unia Europejska.org, 12 II 2011, <http://www.uniaeuropejska.org/sarkozy-polityka-wielokulturowosci-okazala-sie-porazka> (dostęp: 29 IV 2013).

²⁴ T. Paleczny, *Meandry wielokulturowości: Oblicza pluralizmu w społeczeństwach wielokulturowych – USA i Brazylia*, „Państwo i Społeczeństwo” 2002, nr 2.

²⁵ S. Huntington, *Kim jesteśmy? Wyzwania dla amerykańskiej tożsamości narodowej*, tłum. B. Pietrzyk, Kraków 2007.

na pozycję państwa może być atrakcyjność jego kultury, polityka zagraniczna i wartości polityczne²⁶. Uznał, że dopiero razem wzięte *hard power* i *soft power* wspólnie tworzą *smart power*, mądrą, skuteczną siłę, zdolną przyciągać sojuszników²⁷. „Kultura jest ważnym składnikiem owej siły przyciągania, ma zdolność ustanawiania preferencji innych uczestników stosunków międzynarodowych. W polityce międzynarodowej źródłem *soft power* są wartości, które wyrażają się w kulturze danego państwa lub danej organizacji” – pisze w artykule poświęconym *Kulturze w teoriach stosunków międzynarodowych* **Anna Wojciuk** (s. 33). Autorka szeroko opisuje także podejście konstruktywistyczne w kwestii badania oddziaływania kultury na stosunki międzynarodowe.

Bardzo popularną koncepcję *soft power* (jak zauważa Anna Wojciuk, równie popularną co wcześniejsza o 10 lat koncepcja *Zderzenia cywilizacji* Huntingtona) na innych płaszczyznach porusza w niniejszej książce także **Justyna Nakonieczna**. Skupia się na tym, jak *soft power* państwa oparta na kulturze wpływa na jego wizerunek i reputację (*Kultura w tworzeniu reputacji państwa*), i zastanawia się: „Czy wszystkie państwa powinny dbać o swoją reputację? Z jednej strony nie ulega wątpliwości, że świadomie zarządzać swoim wizerunkiem powinny zwłaszcza te, które niczym specjalnie się nie wyróżniają. Ponieważ zwykle nie mają zbytnio rozbudowanych «twardych» zasobów, najlepszym wsparciem jest dla nich ich własna kultura. Dzięki niej mogą zaistnieć w świadomości innych ludzi. Z drugiej strony standard promowania wyznaczają najwięksi i najaktywniejsi aktorzy życia międzynarodowego, określając to, co jest pożądane i aprobowane” (s. 155).

Zmiany polityczne i ekonomiczne, jakie nastąpiły na świecie w ostatniej dekadzie XX wieku, nie tylko bowiem spowodowały modyfikację konfiguracji współpracy i rywalizacji różnych uczestników stosunków międzynarodowych po zakończeniu zimnej wojny i ujawnienie się nowych potęg ekonomicznych, ale także postawiły przed społecznością międzynarodową mało znane wcześniej wyzwania i dylematy, z którymi przyjdzie się jej zmierzyć. To, w jaki sposób państwa sobie dzisiaj z nimi radzą, jest zaś w dużej mierze uwarunkowane dobrze utrwaloną już kulturą polityczną, będącą – jak zauważa **Franciszek Gołembski** w tekście *Proces formowania kultury politycznej we współczesnych stosunkach międzynarodowych* – pochodną kontekstu cywilizacyjnego: „Na tym tle rysuje się szersze zagadnienie dotyczące cywilizacyjnych uwarunkowań kultury politycznej. Nie jest ona bowiem jedynie funkcją założeń aksjologicznych leżących u podstaw systemu wartości charakterystycznych dla danego państwa narodowego, ale szerszych uwarunkowań. [...] Pojawia się

²⁶ J.S. Nye, Jr. *Soft Power. Jak osiągnąć sukces w polityce światowej*, tłum. J. Zaborowski, Warszawa 2007.

²⁷ Tamże, s. 34.

w związku z tym podstawowy problem dotyczący znaczenia cywilizacyjnych uwarunkowań powstawania i oddziaływania kultury politycznej w wymiarze ogólnym, dotyczącym stosunków międzynarodowych” (s. 57).

Sferą, w której objawiają się różne płaszczyzny oddziaływań kultury na stosunki międzynarodowe, jest od lat sfera dyplomacji i negocjacji dyplomatycznych. To tam od dawna zauważalna jest doniosła rola znajomości kultury obu stron prowadzących negocjacje. Należy także dostrzec, za **Stanisławem Bieleniem** (*Kultura w negocjacjach międzynarodowych*), że współcześnie „sama istota negocjacji międzynarodowych ulega redefinicji. Choć traktuje się je jako ważny instrument prawny i dyplomatyczny, to jednak właśnie ze względów kulturowych stają się one kluczem do zrozumienia złożoności zglobalizowanego świata, a zwłaszcza legitymizowania zmian, jakie w nim następują” (s. 102).

Procesy globalizacji i wzrastająca współzależność państw uwidoczniły znaczenie różnic kulturowych dla rozwoju cywilizacyjnego. W pewnym sensie przyczyniły się one również do renesansu postaw tożsamościowych. Regres kultur lokalnych, zanikanie tożsamości grup etnicznych, zwłaszcza niewielkich ludów tubylczych, nie dysponujących znaczącymi instrumentami ochrony, wcześniej uważane za naturalny proces dostosowawczy, zapobiegający wyobcowaniu i marginalizacji, zaczęto traktować jako zagrożenie dla wzajemnych inspiracji i czynnik „zglajszaltowania”, nie sprzyjający zrównoważonemu rozwojowi.

Problemy kultury przenoszone są obecnie na zupełnie nowe obszary, w tym funkcjonowania gospodarki w wymiarze zarówno wewnętrznym, jak i międzynarodowym. Píše o tym **Aleksandra Jarczewska** (*Kultura a gospodarka – kulturowe aspekty oddziaływania na gospodarkę*). Autorka zauważa, że „z jednej strony kultura należy do istotnych czynników rozwoju gospodarczego (mogących w znacznym stopniu go zwiększyć lub też ograniczyć), a z drugiej rozwój gospodarki sprzyja zmianom, które mogą wpływać na przemiany kulturowe w społeczeństwach. Mamy więc do czynienia z kręgiem zależności – kultura wpływa na procesy gospodarcze, a te z kolei powodują zmiany kulturowe” (s. 98).

Analizowany jest wpływ kultury nie tylko na dynamikę rozwoju i wizerunek państwa, ale także na efektywność działań korporacji transnarodowych w obcym kulturowo otoczeniu, zarówno w sytuacji konieczności współpracy ludzi z różnych środowisk kulturowych, jak i wtedy, gdy na przykład zarząd pochodzi z jednego państwa, a pracownicy z innego. W ocenie relacji uwzględnia się kwestie kultury organizacyjnej, systemy wartości stymulujące pracowników, wymogi zachowań, niekiedy sprzecznych z utartymi zwyczajami, sposoby zarządzania, kryteria tworzenia autorytetu liderów. Słusznie więc zauważono w polskiej Narodowej Strategii Kultury, że zdolność do skutecznej komunikacji kulturowej zależy od stopnia zrozumienia przez od-

biorące emitowanych przez nadawcę komunikatów²⁸. Te problematyczne kwestie porusza w swoim artykule **Dorota Heidrich** (*Kulturowe aspekty powstawania i funkcjonowania organizacji międzynarodowych*): „W zakresie wpływu kultury na powstawanie i funkcjonowanie organizacji międzynarodowych można zaobserwować dwa istniejące obok siebie zjawiska. Pierwsze to procesy globalizacji i związana z nimi postępująca uniwersalizacja kultury, z dominującą rolą wytworów i wartości kultury zachodniej, które powodują, że istniejące współcześnie organizacje są w pewnych aspektach tworami do siebie podobnymi. [...] Drugie zaś to utrzymujące się, a czasem nawet wyraźnie się pogłębiające [...] różnice kulturowe między państwami i ich społeczeństwami, potencjalnie o negatywnym wpływie na procesy zachodzące w organizacjach międzynarodowych” (s. 123).

Inaczej patrzy się także dzisiaj na kulturę we współczesnych konfliktach zbrojnych. Jeśli zarówno wcześniej, jak i jeszcze w czasie drugiej wojny światowej jednym z instrumentów destrukcji przeciwnika była grabież i niszczenie jego dóbr kultury²⁹ oraz grup „kulturotwórczych” (elity, inteligencji), to inny charakter współczesnych wojen sprawia, że kultura – jako całość – rozważana jest jako czynnik wpływający na efektywność działań zbrojnych, gdy walczą ze sobą ludzie z różnych kręgów cywilizacyjnych. Píše o tym **Wiesław Lizak** (*Kulturowe uwarunkowania konfliktów*), który stwierdza, że: „Uwarunkowania kulturowe stanowią [...] jeden z wielu czynników wpływających na powstawanie i ewolucję konfliktów w świecie współczesnym. Ich świadomościowy charakter sprawia jednak, że oddziaływanie to ma charakter specyficzny – jest bowiem funkcją istniejących społecznych wartości, postaw, wierzeń religijnych czy też przekonań światopoglądowo-ideologicznych. To sprawia, że odnoszą się one do podstawowych wyznaczników budowania tożsamości narodów, grup społecznych i jednostek, a jako takie stają się trudno «negocjowalne» na etapie ujawniania się sprzeczności i różnic interesów powstających w procesach interakcji społecznych” (s. 159).

We współczesnych wojnach nie stają już przeciwko sobie regularne armie, związane ustalonymi przez prawo międzynarodowe regulami, ale pojawiają się partyzanci i grupy rebelianckie lub formacje o różnym stopniu zorganizowania, różnych strategiach i taktykach. Uwarunkowane kulturowo sposoby ich działania stają się mniej przewidywalne i pozostawiają strony wobec perspektywy militarnego pata i – bez poznania kultury przeciwnika – wobec niemożności

²⁸ Narodowa Strategia Kultury na lata 2004–2013, Ministerstwo Kultury, s. 9, http://bip.mkidn.gov.pl/media/docs/Narodowa_Strategia_Rozwoju_Kultury.pdf (dostęp: 29 IV 2013).

²⁹ Stąd jedną z pierwszych konwencji UNESCO była przyjęta w 1954 r. konwencja o ochronie dóbr kulturalnych w razie konfliktu zbrojnego (Dz.U. 1957, nr 46, poz. 212, załącznik). Wcześniej problem ten został zauważony w IV i IX konwencjach haskich z 1907 r.

zakończenia konfliktu. O tym, jak studia strategiczne i współczesna nauka o bezpieczeństwie zainteresowały się znaczeniem kultury dla efektywności podejmowanych w tych dziedzinach działań, pisze **Bolesław Balcerowicz** (*Kultura w sferze wojskowości – od kultury strategicznej do zwrotu kulturowego*). Wyjaśniając genezę zainteresowania kulturą we współczesnych armiach, autor zauważa, że: „Podejście kulturowe jako droga do zrozumienia istoty konfliktów zbrojnych i wojen znalazło swoje miejsce – i to wręcz centralne – wraz ze zwrotem kulturowym w sferze wojskowości. Tę zasadniczą zmianę – zwrot kulturowy, zwrot ku kulturze – wymusiła paląca potrzeba znalezienia fundamentalnych przyczyn niepowodzeń w kolejnych podejmowanych przez Stany Zjednoczone (wraz z sojusznikami) operacjach wojennych, stabilizacyjnych, w działaniach ekspedycyjnych przeciwko wielokroć słabszym przeciwnikom. Zwrot stanowił też (wymuszona) reakcję na dramatyczne pytanie padające ze strony społeczeństwa amerykańskiego: «*Why They Hate US*»” (s. 68).

Takie zasadnicze przesunięcie ze sfery kultury materialnej na niematerialną nie wyklucza przypadków hołdowania dawnym, dobrze utrwalonym praktykom niszczenia kulturowego *sacrum* przeciwnika, by unicestwić jego podstawowe punkty odniesień i dumę narodową³⁰. Może także prowadzić – przy systematycznej i szeroko zakrojonej skali działań – do zjawiska określanego mianem „kulturobójstwa”, o którym **Hanna Schreiber** pisze następująco: „nie sposób pozostać głuchym na – niekiedy wręcz dramatyczne – przejawy walki z trwającymi praktykami kulturobójczymi bądź konsekwencjami tych praktyk, trwającymi co najmniej tak długo, jak życie ludzi, którzy ich doświadczyli. Prawo do życia we własnej kulturze jest bowiem pochodną prawa podstawowego – samego prawa do życia – gdyż nawet fizyczne przetrwanie danej grupy nie gwarantuje jej istnienia jako takiej, jeśli jej członkowie nie mogą rozwijać się przez własną kulturę i we własnej kulturze (s. 266).

*

Publikacja *Kultura w stosunkach międzynarodowych* została zrealizowana w ramach badań statutowych ze środków finansowych Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Oddając Czytelnikowi książkę, jak się wydaje, pierwszą na polskim rynku, poruszającą tak wiele aspektów funkcjonowania kultury w różnych kontekstach stosunków międzynarodowych, mamy świadomość, że temat nie został wyczerpany i wart jest dalszych dyskusji. Liczymy na to, że dalsze konteksty jego obecności w badaniu stosunków międzynarodowych uda się nam pokazać także w zaplanowanym drugim tomie pt. *Pułapki kultury*.

³⁰ W lipcu 2012 r. w czasie konfliktu w Mali radykalni muzułmanie zaczęli niszczyć zabytki Timbuktu, uchodzącego za perłę pustyni, w tym mauzolea sufickich świętych i biblioteki, mieszczące rękopisy, z których najstarsze pochodzą z XII w.

Mając w pamięci gorące dyskusje w gronie pracowników Instytutu Stosunków Międzynarodowych UW i autorów poszczególnych rozdziałów w niniejszej książce nad tytułowym zagadnieniem, pragniemy na koniec serdecznie podziękować wszystkim za zaangażowanie i otwartość na debatę krytyczną, ale i merytoryczną. Za zrecenzowanie wstępnej wersji książki dziękujemy Pani Profesor Teresie Łoś-Nowak.

Hanna Schreiber i Grażyna Michałowska