

MARTA RAKOCZY
Uniwersytet Warszawski

ŻYCIE NA KUWEJCKIM BAZARZE — DYSKUSJE WOKÓŁ WIELOKULTUROWOŚCI

Ideologia wielokulturowości rozumiana jako próba odpowiedzi na palące problemy społeczeństw zwanych ponowoczesnymi jest obecnie tyleż popularna, co dyskusyjna. Głównym moim celem nie jest tu jej szczegółowa i krytyczna prezentacja, lecz refleksja nad rolą antropologa w sporach wokół niej toczonych. Rzecz jasna, aby rolę tę pojąć, należy omówić genezę multikulturalizmu oraz zastanowić się nad problemami, jakie ona nasuwa — temu poświęcona zostanie część pierwsza rozważań. W drugiej zastanowię się nad kwestiami związanymi z problematycznością pojęć kultury i tożsamości kulturowej — kwestiami, które dla takiej problematyki wydają się kluczowe, a których postawienie zawdzięczamy właśnie miłośniczce Inności — antropologii.

Ideologia wielokulturowości pojawiła się na gruncie amerykańskim w latach sześćdziesiątych XX wieku, choć — zdaniem niektórych — jej początki sięgają lat pięćdziesiątych i zainicjowanego przez Martina Luthera Kinga „ruchu praw obywatelskich”. Niezależnie od tego, gdzie będziemy szukać jej źródeł: czy w ferworze kontrkulturowego buntu, czy w ruchach postulujących powrót do ideowej tradycji społeczeństwa obywatelskiego, faktem jest, że teoretycznie została ugruntowana dopiero w latach osiemdziesiątych. Multikulturalizm z pewnością zawdzięcza swój kształt swoistemu kontekstowi kulturowemu, z którego wyrósł. Amerykańska idea narodu, przyświecająca Ojcom Założycielom, miała radykalnie zrywać z rozumieniem narodu w kategoriach etnicznych; jedność wspólnoty obywatelskiej miała wyrastać z etnicznej różnorodności. Taki projekt filozoficzny cechował szczytny rozmach. W praktyce jednak osiągnięcie postulowanej jedności było przedsięwzięciem trudnym, jeśli nie chybionym. W imię polityki asymilacjonizmu rychło doszło do długotrwałych opresji kulturowych i rasowych: eksterminacji Indian, segregacji rasowej i ksenofobicznych ruchów wymierzonych przeciwko napływającym imigrantom.

Adres do korespondencji: marta.rakoczy@wp.pl

Niechlubna przeszłość domagała się refleksji — podjęcia próby odpowiedzi na pytanie o przyczyny. Zwyczajowe powołanie się na słuszność postulowanego ideału, niesłuszność zaś prób jego realizacji wydawało się multikulturalistom odpowiedzią cokolwiek nieprzekonującą. Gorzej nawet: wydawać się mogło wynikiem konserwatyzmu intelektualnego — frazesem niebezpiecznym, bo mogącym zapewnić alibi moralne. Gorzka lekcja historii, ich zdaniem, wymagała zajęcia postawy radykalnie rewizjonistycznej. Zadano więc pytanie: czy idee faktycznie były słuszne? W konsekwencji zaś ogłoszono gotowość podjęcia odpowiedzialności etycznej nie tylko za wydarzenia przeszłości, ale przede wszystkim za wciąż żywą, a składającą się na tradycję zachodnią spuściznę filozoficzną.

Postawa rewizjonistyczna świadczyła tyleż o wrażliwości moralnej, co o nieufności względem uroszczeń etnocentryzmu. Sęk w tym, że nierzadko przybierała gwałtowny ton samooskarżenia. Ten zaś, zdaniem teoretyków sceptycznie nastawionych wobec multikulturalistycznej ideologii, mógł się przeradzać w pochopną negację dziedzictwa kultury zachodniej; pochopną, bo lekceważącą fakt, że autokrytycyzm, a w konsekwencji — zdolność do rewizji zarówno dorobku kulturowego, jak i stojących u jego podstaw założeń były osiągnięciem *stricte* europejskim. Oczywiście, można było spierać się ze stanowiskiem apologetów kultury zachodniej, którzy w autokrytycyzmie chcieli widzieć „istotę” ducha europejskiego. Trudno jednak zaprzeczyć, że autokrytycyzm ów jest integralną częścią naszej spuścizny ideowej. I że żadna kultura pozaeuropejska nie wymyśliła relatywizmu — pojmowanego nie tylko jako stanowisko epistemologiczne, lecz przede wszystkim jako postawa aksjologiczna. To właśnie ta postawa, za którą stała chęć życzliwego — tyleż etycznego, co poznawczego — otwarcia się na to, co Inne, towarzyszyła pierwszym pokoleniom antropologów, którzy wyruszyli na badania terenowe. Asymetria między kulturą europejską a kulturami pozaeuropejskimi nie jest redukowalna jedynie do sytuacji nas w roli kolonizatorów asymetrii politycznej między dominującymi a zdominowanymi. Asymetria ta dotyczy też postawy poznawczej: etnocentryzmu, wpisanego w specyfikę kultur pozaeuropejskich, oraz tendencji antyetnocentrycznych i autokrytycznych charakterystycznych dla kultury zachodniej — tendencji, które pozwalają nam życzliwiej i mniej jednostronnie spojrzeć na samych siebie. Kultury zachodniej nie uosabia jedynie agresywny kolonizator. Uosabia ją również orędownik Inności: antropolog.

Argumenty te byłyby może rozstrzygające, gdyby nie fakt, że ideologia wielokulturowości nie dawała się sprowadzić do potępienia kultury zachodniej. Podejmowana przez jej zwolenników rewizja z reguły miała charakter konstruktywny. Jej celem były przeformułowania — tak filozoficzne, jak i polityczne. Impulsem zaś do owych działań była troska o bardziej sprawiedliwe społeczeństwo — troska, której dezawuować nie sposób.

Punktem wyjścia rewizji była historia eksterminacji i uprzedzeń rasistowskich, która rychło stała się koronnym argumentem przeciwko idei wspólnoty

obywatelskiej opartej na zasadzie jedności. Represje, które dotknęły mniejszości etniczne i rasowe, nie są nieszczęśliwym wypadkiem przy wcielaniu w życie zasadniczo słusznych idei — twierdzili multikulturaliści. Nie można ich również rozważać przez odwołanie się do rzekomo niezmiennych mechanizmów rządzących społeczeństwem. Represje te były prostą konsekwencją obranego projektu filozoficznego. Projekt ten, ich zdaniem, oparty był na racjonalistycznym i uniwersalistycznym liberalizmie, który niwelował różnorodność kulturową, a uprzywilejowując indywidualizm, dyskredytował wspólnotowy wymiar życia ludzkiego.

W miejsce skompromitowanego, według multikulturalistów, hasła jedności — hasła wyrosłego z etnocentrycznych uroszczeń uniwersalizmu europejskiego — zaczęto głosić prymat wielości oraz konieczność zadekretowania społeczeństwa jako konglomeratu wspólnot, których swoistość chroniona będzie w imię dowartościowania pluralizmu kulturowego. Pytanie — czy multikulturalizm ma być umiarkowaną ideologią głoszącą konieczność szacunku i tolerancji względem tego, co Obce, czy też aktywnym narzędziem wspierania zróżnicowania kulturowego oraz walki przeciwko dyskryminacji rasowej i etnicznej — pozostało otwarte. Powołam się tu na Andrzeja Szahaja (2004, s. 149). Jego zdaniem, wersja umiarkowana multikulturalizmu, za którą opowiada się w swojej książce *E pluribus unum*, opiera się na akceptacji różnic i wielości w społeczeństwie ponowoczesnym. Różnice te uważa się za cenne, gdyż służą poszerzaniu zakreślonych kulturowo horyzontów myślenia, działania i odczuwania, w konsekwencji — dają możliwość zrewidowania własnej wizji świata. Stanowisko radykalne opiera się na celebrowaniu różnic, a także na dążeniu do ich multiplikacji. Wszelką jedność uważa się za opresywny przejaw etnocentryzmu, wielość zaś — za drogę wyzwolenia kulturowego. Zdaniem Szahaja, stanowisko to jest niekonsekwentne filozoficznie — głosząc w duchu relatywizmu równość etyczną i poznawczą wszystkich kultur, wypowiada prawdę o charakterze uniwersalnym. Ponadto politycznie jest ono nie do przyjęcia — kultywuje separatyzmy, które na dłuższą metę uniemożliwiają dialog międzykulturowy.

Tak czy owak ideologia wielokulturowości wzbudziła ferment, który śmiało można nazwać twórczym. Zmusiła zagorzałych liberałów do ponownego przemyślenia własnych stanowisk. Do dyskursu publicznego zaś wniosła nieufność wobec uniwersalizmu politycznego i filozoficznego, a także postulat rekonstruowania i konstruowania tożsamości na podstawie mniej lub bardziej organicznych więzi charakterystycznych dla wspólnot lokalnych. Dlatego wiele związków łączyło ją z postmodernizmem i komunitaryzmem oraz z wyniesioną z antropologii lekcją relatywizmu kulturowego.

Ideologia ta nie była jedynie gestem historycznej i lokalnej ekspiacji, dlatego też trudno uznać multikulturalizm za cechę wyłącznie amerykańską. Debatą nad nim nie jest debata lokalną. Dotyka problemów fundamentalnych: możliwości bądź też niemożliwości koegzystencji różnorodnych wspólnot kul-

turowych w ramach ustrojowych demokracji liberalnej. Dotyczy więc codziennych zmaganiań etycznych i politycznych społeczeństw zwanych ponowoczesnymi i znajduje wyraz w konkretnych rozwiązaniach: od wymogów poprawności politycznej, poprzez instytucjonalizację nowych perspektyw badawczych w dziedzinach kulturoznawstwa, literaturoznawstwa i historii, rewizję programów nauczania (choćby kanonów literatury) zarówno w szkolnictwie wyższym, jak i średnim, aż po inicjatywy mające na celu aktywizację grup mniejszościowych. Zdaniem wielu teoretyków, ideologia ta wyrasta z refleksji nad swoistością społeczeństwa ponowoczesnego: sfragmentaryzowanego, diasporycznego, stanowiącego konglomerat heterogenicznych wspólnot. Jako taka ma być ideologią mocniej przystającą do rzeczywistości społecznej, a w konsekwencji — skuteczniej odpowiadającą na bolączki doby ponowoczesnej. Ma też być konstruktywną odpowiedzią na kryzys liberalnego społeczeństwa obywatelskiego, ufundowanego na idei jedności politycznej — społeczeństwa, które w dyskursie zwolenników nowych idei diagnozowano jako skrajnie zatอมizowane.

Można też wskazać inne przyczyny powodzenia multikulturalizmu. Ideologia ta — być może — nie jest jedynie odpowiedzią na rozczarowanie zachodnim modelem społeczeństwa liberalnego, głoszącego prymat indywidualizmu. Nie jest też jedynie aktem skruchy za prześladowania rasowe i etniczne. Stanowi raczej reakcję na globalizację. Globalizacja, jak wiadomo, nie jest procesem bezwzględnego ujednociania. Procesem jej towarzyszącym jest postępujące w obrębie wspólnot politycznych zróżnicowanie — ekonomiczne i kulturowe. Zróżnicowanie to nie jest jedynie efektem procesów makrosocjalnych, jak choćby imigracji ludności tak zwanego Trzeciego Świata do krajów zachodniej demokracji. Zdaniem takich teoretyków globalizacji jak Zygmunt Bauman i Arjun Appadurai, jest ono efektem świadomego wyboru jednostki: w świecie rosnących podobieństw ludzie chcą się różnić. Potrzeba ta ma nierzadko charakter terapeutyczny. Wybór tożsamości — akt opowiedzenia się za pewnym łaodem aksjonormatywnym — stabilizuje nasz obraz świata, a w konsekwencji zapewnia poczucie bezpieczeństwa. Dlatego zróżnicowanie, lokalność i wspólnotowość w dobie globalizacji stają się wartościami autotelicznymi — ta właśnie aksjologia stoi u podłoża multikulturalizmu.

Czołowymi pionierami multikulturalizmu byli Charles Taylor i Will Kymlicka. Obaj filozofowie starali się dyskursywnie okiełznać postulaty zwolenników wielokulturowości. Obaj też przekonani byli o możliwości koegzystencji liberalizmu i multikulturalizmu.

Taylor, wychodząc od rozróżnienia polityki równości opartej na idei godności i niezbywalnych praw jednostki oraz polityki różnicy opartej na akcentowaniu odmienności jednostek i grup, opowiedział się za tą ostatnią, ponieważ może ona, jego zdaniem, skuteczniej chronić zarówno jednostkę, jak i grupę przed podporządkowaniem kulturze dominującej. W swej pracy nad teoretycznym ugruntowaniem multikulturalizmu Taylor zachował znaczną ostrożność. Zauważył, że niemożliwe jest uznanie bezwarunkowej równości — poznawczej

i etycznej — wszystkich kultur: stanowisko takie udaje bowiem, że wypowiedziane jest znikąd. Unikając wszelkich radykalizmów, optował on za kultywowaniem otwartości wobec innych kultur. A wszystko to w ramach skorygowanego w duchu komunitarystycznym liberalizmu, który tym sposobem miały zostać intelektualnie i moralnie wzbogacone (zob. Taylor 1992, s. 25–73).

Także Kymlicka przyjął, że uznanie i szacunek wobec odmienności kulturowej nie stoi w sprzeczności z ideałami liberalizmu. Zadanie multikulturalistów polega, jego zdaniem, na krytycznym badaniu funkcjonowania instytucji liberalnych pod kątem ich ewentualnego działania na niekorzyść grup imigracyjnych. Kymlicka starał się odeprzeć zarzuty krytyków, wskazujących na dalekie od chęci dialogu tendencje separatystyczne, którym multikulturalizm miał rzekomo sprzyjać. Jego zdaniem, sprawy mają się odwrotnie. Proponowana ideologia umożliwia pełniejsze uczestnictwo w społeczeństwie, przez popieranie wspólnot, sprzyjając pielęgnowaniu swoistego dla nich ducha obywatelskiego. Nie jest ona zagrożeniem dla spójności państwa liberalnego jako konglomeratu wspólnot — spójności, która podtrzymywana jest dzięki wspólnym instytucjom (zob. Kymlicka 1999).

W świetle koncepcji obu filozofów spór między zwolennikami liberalizmu a orędownikami wielokulturowości wynikał ze zbyt wąskiego definiowania liberalizmu — jako chroniącego prawa jednostki w społeczności rozumianej jako homogeniczna wspólnota polityczna. Jeśli tylko przeformułujemy stanowisko liberalne, twierdził Kymlicka, rzekoma sprzeczność straci rację bytu¹. Należy zatem odejść od wizji jednorodnej wspólnoty politycznej, przyjmując jej wewnętrzne zróżnicowanie kulturowe. Obok praw jednostki zaś uwzględnić prawa grup. Sęk w tym jednak, że niełatwo je czasem pogodzić. Prawa grupy nie są po prostu przedłużeniem praw człowieka, jak zauważono. Natomiast rozstrzygnięcie konfliktu na rzecz prawa grup, zdaniem wielu teoretyków, oznacza po prostu rozstanie się z ideałami liberalizmu. Kymlicka, chcąc zachować wierność liberalizmowi, proponuje, by w sytuacji konfliktu opowiedzieć się za prawem jednostki. Co jednak począć ze wspólnotami kulturowymi, dla których decyzja taka oznacza cios w ich tożsamość kulturową — tożsamość, dla której wartości indywidualizmu są nie tylko obce, ale i niebezpieczne?

Programy obu filozofów brzmiały optymistycznie, głosili bowiem możliwość harmonijnej fuzji liberalizmu i multikulturalizmu. Część korekt filozoficznych, które myśliciele ci proponowali wprowadzić do teorii liberalnej,

¹ Kymlicka uważa, że przeformułowanie to jest zarazem powrotem do tradycji myśli liberalnej XIX wieku zarzuconej po pierwszej wojnie światowej — tradycji uosobionej przez takich teoretyków jak Giuseppe Mazzini i Wilhelm von Humboldt. Dla myślicieli tych możliwość ekspresji językowej i narodowej była niezbywalnym warunkiem emancypacji jednostki. Kymlicka uważa, że odrzucenie ich dorobku myślowego, spowodowane powojennym szokiem, nie było do końca uzasadnione, a utożsamianie liberalizmu z abstrakcyjnym uniwersalizmem jako programowo niechętnym wszelkim partykularyzmowi narodowym i etnicznym jest pomyłką. Zob. Kymlicka 1995, zwłaszcza rozdz. „Rethinking the Liberal Tradition”.

brzmiała przekonująco. Jak choćby odejście od klasycznego liberalizmu, polegającego na uznawaniu metafizycznego uprawomocnienia wartości wolności, sprawiedliwości i godności za możliwe dzięki ufundowaniu ich na idei racjonalnej i prymarnie odizolowanej od wszelkich więzi społecznych jaźni — idei rodem z Kantowskiego transcendentalizmu (Sandel 2004, s. 74–80). Można było, wzorem Johna Rawlsa, bronić Kantowskiego projektu, dokonując jego przeformułowania. Można było, wzorem Rorty’ego, rozstać się całkiem ze skłonnościami metafizycznymi; uznać liberalizm za wytwór lokalnej kultury, z istoty swej naznaczony partykularyzmem. Mimo braku sankcji metafizycznej można było jednak nadal za nim optować, twierdząc, że państwo liberalne, otwarte na odmienność i czujne wobec swoich instytucji, prawdopodobnie najlepiej służy wymogom etycznym hybrydycznych wspólnot ponowoczesności².

Kłopot jednak w tym, że w praktyce nie każda odmienność kulturowa może liczyć na uznanie lub choćby tolerancję w ramach państwa liberalnego. Prosta, dyktowana codzienną pragmatyką zasada, która reguluje jego funkcjonowanie, brzmi: tolerujemy tych, którzy chcą tolerować nas. Zasada ta niesie ze sobą znacznie cięższe i *summa summarum* niemożliwe do zaakceptowania przez multikulturalistów postulaty: powinniśmy dążyć do liberalizacji kultur, które liberalne nie są. A cóż zrobić wówczas, kiedy liberalizować się nie chcą? Liberalizm nie jest wszak neutralny aksjologicznie, a co za tym idzie — nie jest teorią całkowicie otwartą na to, co Inne. Doskonale obrazują to konkretne wypadki wzbudzające kontrowersje, a w konsekwencji — ostro polaryzujące dyskurs publiczny. Jak choćby zamieszczenie karykatury Mahometa w duńskiej gazecie „Jyllands Posten”.

Pismo to we wrześniu 2005 r. opublikowało artykuł na temat islamu ilustrowany kilkoma satyrycznymi rysunkami. Jeden z nich przedstawiał proroka Mahometa z bombą zamiast turbanu na głowie. W odpowiedzi muzułmanie europejscy zażądali przeprosin, których redaktor początkowo odmówił, powołując się na pielęgnowaną w kulturze Zachodu wartość wolności słowa oraz fakt, że publikacja nie stanowi wykroczenia przeciwko duńskiemu prawu. Reakcją na to były demonstracje wyznawców islamu w kilku krajach Bliskiego Wschodu. W odpowiedzi na groźby ekstremistycznych środowisk muzułmańskich kierowane pod adresem duńskiego pisma wiele dzienników europejskich — w tym „Rzeczpospolita” — zdecydowało się na przedruk karykatury.

Problem etyczny, który tu się pojawił, jest poważny. Z jednej strony mamy zdecydowane opowiedzenie się za wartością wolności słowa — będące, zdaniem wielu, aktem wierności względem wizji kultury jako polifonii dyskursów, prowadzących dialog, a nierzadko ścierających się ze sobą w ostrych i toczonych na zasadach *fair play* potyczkach dyskursywnych. Z drugiej strony trudno uznać, że publikacja ta była podyktowana chęcią dialogu. Na pytanie, czy za-

² Stanowisko takie zostało zadeklarowane przez Richarda Rorty’ego w tekście *Postmodernistyczny liberalizm mieszczański* (1999, s. 293–301).

brakło tu wrażliwości wobec czyichś uczuć religijnych, wypadałoby odpowiedzieć twierdząco. Czy konflikt dwóch wartości: wolności słowa i szacunku względem Innych, jest nieunikniony? Trudno powiedzieć. Nie należy jednak w ferworze dyskusji nad granicami wolności słowa oraz nad wyborem między współzawodniczącymi ze sobą aksjologiami lekceważyć treści karykatury. Wszak przedstawienie Mahometa z bombą zamiast turbanu na głowie i stojące za nim zrównanie islamu już nie tyle z fundamentalizmem, ile z terroryzmem może prowadzić do wzajemnych nieporozumień, pochopnych diagnoz i wartościowań, w końcu zaś do stereotypów. Czy jest to zgodne z ideałem kultury hołdującej duchowi racjonalnej dyskusji — otwartej na konfrontację, a więc i na ryzyko zmiany przekonań? Ideałem, warto dodać, przyświecającym klasycznemu i być może z trudem odpowiadającemu na dylematy współczesności liberalizmowi? Choćby na gruncie koncepcji Johna Stuarta Milla przytoczona tu sytuacja nie budziłaby szczególnej kontrowersji. Autor *O wolności*, kodyfikując idealną wizję liberalizmu, wierzył, że dyskursywne potyczki służą kształtowaniu postawy krytycznej i jako takie są czymś z istoty swej pozytywnym. Rozwiązanie Milla wydaje się obecnie wysoce problematyczne. Historia uczy, że nie zawsze wygrywa duch krytycznej otwartości. Często zwycięża stereotyp zapewniający stabilną, bo opartą na prostych diagnozach wizję świata. Za umacnianie takiego stereotypu w dyskursie publicznym należy brać odpowiedzialność moralną: nie tylko w wymiarze indywidualnym, ale i politycznym.

Publikacja karykatury ożywiła też dyskusję nad innym problemem: czy liberalizm może być kulturowo neutralny? Zdaniem wielu teoretyków, konsekwentna wierność ideałom liberalnym — w tym ideałowi tolerancji i autokrytycyzmu — wymaga od nas postawy etnocentrycznej, a zatem solidarnego, choć nie bezkrytycznego opowiedzenia się za własną spuścizną kulturową. Decyzja ta na poziomie postulatów wydaje się dość niewinna. W praktyce społecznej i politycznej często niewinność swą traci. W świetle opisanego przypadku trudno uznać, że istotą liberalizmu jest bezwzględna otwartość. Bywają sytuacje, w których wytycza się i ogranicza granice otwartości kulturowej. W przypadkach granicznych — a za taki można uznać sytuację ostrej konfrontacji liberalnych i nieliberalnych form życia — dialog zostaje porzucony. A skoro już uznaliśmy za większość współczesnych teoretyków, że liberalizmu nie sposób filozoficznie uprawomocnić, bo ostateczną racją na rzecz opowiedzenia się za nim jest nasza lokalna tradycja, to przyjąć musimy, że tym, co w przypadkach granicznych decyduje o obronie liberalnej wizji świata, jest perswazja dyskursywna i nierzadko mechaniczne egzekwowanie skutecznego funkcjonowania instytucji demokratycznych.

Być może zatem nie ma ucieczki od słabiej lub mocniej rozumianego etnocentryzmu, zwłaszcza że każdy atak na niego jest wywiedziony z ducha czy tradycji kultury zachodniej. Być może — skoro nie ma lepszych rozwiązań, a każdy wybór między konkurencyjnymi wartościami pociąga za sobą, obok zysków, nieodwołalne straty — jest to rozstrzygnięcie zadowalające; zadowa-

lające o tyle, o ile będziemy pamiętać, że decyzja nasza może osłabiać etyczną czujność, a tym samym prowadzić do konserwatywnej apologii *status quo*.

Czas zatem przejść do pytania dla mnie podstawowego: jaka rola w debatach nad multikulturalizmem przypada antropologom? Otóż jest to, moim zdaniem, rola kluczowa. Jak już wspominałam, ideologia wielokulturowości ukonstytuowała się na bazie antyetynocentryzmu, którego pionierami byli antropolodzy — pierwsi piewcy różnorodności kulturowej. Antyetynocentryczna orientacja antropologii — jak się szybko okazało — była nieusuwalnie problematyczna. Wszak poznanie Innego naznaczone jest etnocentryzmem, antropolog zaś nie spogląda okiem kulturowo nieuwarunkowanym.

Demaskatorzy uroszczeń etnocentrycznych rychło zauważyli, iż antropologia jako dyscyplina uwikłana jest historycznie w kolonializm. To w ramach porządku kolonialnego biały, rzekomo neutralny, obserwator udawał się na badanie „dzikich”. Pojawiło się wezwanie do uderzenia się w piersi. Wezwanie słuszne, jeżeli — podobnie jak w przypadku multikulturalizmu — nie poprzestanie się na celebrowaniu ogólnokulturowego poczucia winy. Radykalne stawianie kwestii odpowiedzialności zbiorowej mogło wszak powodować rozmycie kwestii odpowiedzialności moralnej i tym samym budzić kontrowersje etyczne. Nie mówiąc już o kontrowersjach epistemologicznych; rewizjoniści bowiem, optując za radykalnym antyesencjalizmem, nieraz dokonywali, jak się wydawało, esencjalistycznej charakterystyki kultury europejskiej jako bezwzględnie pacyfikującej różnorodność — charakterystyki utrudniającej wyważoną dyskusję nad rewizją filozoficznych i politycznych rozstrzygnięć przeszłości. Po latach sporów między oskarżycielsko usposobionymi antyetynocentrycznymi relatywistami a nieco bardziej przywiązanymi do własnych standardów poznawczych uniwersalistami przyznano, że na spektakularne rozwiązania tych kontrowersji nie ma co liczyć. Dylematy, które dotknęły antropologię, bliskie są tym, przed którymi stanął multikulturalizm.

Ogniskują się one wokół pytania: jak daleko może sięgać relatywizm, a więc i krytyka etnocentryzmu? Czy na przykład postkolonialna krytyka antropologii jako uwikłanej w relacje władzy i zniewolenia — krytyka zacierająca granice między wiedzą a ideologią, w konsekwencji zaś godząca w ideał poznania jako czynności autotelicznej — czy owa krytyka pozwala jeszcze antropologii zachować dyscyplinarną tożsamość? Czy w swoim antyetynocentrycznym radykalizmie postkolonialniści nie dokonują autodestrukcji poznawczej? Jak daleko można posunąć się w apologii różnorodności kulturowej? Czy multikulturalizm zastosowany do rozwiązań społecznych i politycznych nie prowadzi do izolacji wspólnot kulturowych; czy nie eliminuje przestrzeni dialogu opartego na pewnej wspólnotocie wartości? Czy relatywiści kulturowi gotowi są konsekwentnie opowiedzieć się za relatywizmem etycznym? Jak daleko mogą sięgać granice afirmacji czy choćby tolerowania Innego — zwłaszcza jeśli Inny nie chce afirmować (tolerować) nas? Czy ideologia wielokulturowości możliwa jest do zrealizowania w granicach ustrojowych demokracji liberalnej — ustroju,

który być może najpełniej sprzyja duchowi otwartości? Czy też pozostaje ona ostatecznie w sprzeczności z myśleniem liberalnym jako wyrosłym na etnocentryzmie — myśleniem, które w konfrontacji z kulturami ideowo zamkniętymi i nieżyczliwymi względem Innych gotowe jest konsekwentnie bronić własnej prawomocności?

Część tych problemów — była już o tym mowa — przynależy do dziedziny etyki bądź filozofii polityki. Co nie znaczy, że dla spokoju ducha należy oddać je do rozstrzygnięcia filozofom. Po pierwsze, trudno przyjąć, że antropolog jako badacz i orędownik różnorodnych form życia pozostaje neutralny etycznie, a co za tym idzie — raz na zawsze uwolniony od dylematów etycznych. Po drugie, wydaje się, że w debacie nad multikulturalizmem antropologom przypada rola ważna, bo konstruktywna. Problem społeczności diasporycznych, które w coraz bardziej problematycznych ramach państw narodowych stanowią swoisty kolaż zróżnicowanych kulturowo i nieraz z trudem komunikujących się wspólnot, staje się palącym problemem europejskiej (a nie tylko amerykańskiej) codzienności. Antropolog przestaje tu pełnić rolę badacza Innego, obserwującego go z wyżyn naukowego obiektywizmu. Może zaś pełnić rolę jego tłumacza.

Można przyjąć za Geertzem, że antropolodzy jako miłośnicy różnic obierają strategię ciągłego narażania się, w obliczu złożoności ludzkich form życia, na zmianę przyjmowanych w ciszy gabinetów założeń. Być może to do nich przede wszystkim należy zadanie rozpoznania swoistości owych wspólnot, a w konsekwencji — zadanie krytycznego przyjrzenia się tezom, które pojawiają się zarówno wśród orędowników uniwersalistycznego liberalizmu, jak i wśród rzeczników radykalnej wersji wielokulturowości. Zadanie krytycznej konfrontacji owych tez z rzeczywistymi formami życia — zwłaszcza zaś zadanie poradzenia sobie z chroniczną, zarówno dla antropologii, jak i dla ideologii wielokulturowości, niejasnością co do pojęć „kultury” czy też „wspólnoty kulturowej”, a w konsekwencji „tożsamości kulturowej”, wydaje się zatem ważkie, jeśli nie palące. Niejasność ta może bowiem powodować wiele nieporozumień teoretycznych.

Program multikulturalistów, opowiadających się za próbą zrozumienia, a następnie akceptacji różnic międzykulturowych, w praktyce mógł służyć dość powierzchownemu traktowaniu kultur jako domen czysto estetycznie postrzeganej egzotyki: swoistych zachowań, obyczajów, gestów, strojów. Kulturowy kolaż cieszyć miał oko różnorodnością i bogactwem. Nic dziwnego, że podejście takie pociągało za sobą optymizm w kwestii fuzji liberalizmu z multikulturalizmem. Skoro ponowoczesność rodzi potrzebę zróżnicowania, to multikulturalizm wydawał się w pełni zgadzać ze swoistą dla światopoglądu liberalnego zachęta do swobodnej autoekspresji własnej Inności — jeśli tylko Inność ta będzie mieć charakter *stricte* estetyczny. Zakładano, że tożsamość kulturowa może być efektem indywidualnego, świadomego i dobrowolnego akcesu do danej wspólnoty kulturowej — akcesu zakładającego możliwość rezygnacji z uczestnictwa w owej wspólnotcie. Projekt ten uwarunkowany był sposobem myślenia o toż-

samości charakterystycznym dla członków społeczeństwa liberalnego i wysoce zindywidualizowanego — pielęgnującego ideę wolnego i racjonalnego wyboru między alternatywnymi formami życia.

Tymczasem dla kultur bliższych modelowi kultury tradycyjnej — kultur, dla których priorytetem była zbiorowość, nie zaś jednostka — idea wolnego i świadomego opowiedzenia się za własną kulturą po prostu nie istniała. A jeśli zaistniała (najczęściej jako efekt konfrontacji z kulturą zachodnią), to była traktowana jako szkodliwa. Była zagrożeniem nie tylko dla porządku aksjologicznego, lecz przede wszystkim dla porządku ontologicznego, nierozzerwalnie, w świadomości członków tych kultur, z wartościami związanego. Idea wyboru wolnego i refleksyjnego powodowała nie tylko rozpad norm. Dla członków owych społeczności oznaczała dosłownie rozpad świata. Możliwość swobodnego kwestionowania czy wyboru systemu wartości w tych kulturach — uznających dane wartości i towarzyszące im sposoby życia za bezwzględnie słuszne — była w zasadzie nieobecna. Tożsamość zaś ich uczestników wyrastała z poczucia owej słuszności i gotowości do jej obrony w konfrontacji z inną formą życia. Jako taka konstruowana była w opozycji wobec innych wspólnot — opozycji, dodać trzeba, niekoniecznie wrogiej czy lekceważącej, a jednak opartej na poczuciu własnej wyższości. Innymi słowy, tożsamości związanej z formami życia charakterystycznymi dla kultur bardziej tradycyjnych żadną miarą nie da się sprowadzić do walorów jedynie estetycznych.

Odmienny charakter ma tożsamość określana jako ponowoczesna, związana integralnie z zachodnim modelem demokracji liberalnych — tożsamość płynna, o charakterze raczej ludycznym, konstruowana przy dużym udziale mediów elektronicznych, wyrywających podmiot z więzi społecznych, rodzinnych, narodowych, związanych z czasoprzestrzennym zakorzeniem jednostki i pozwalających na tworzenie więzi wymykających się jak na razie tradycyjnym narzędziom antropologicznym. To o tym typie tożsamości pisał Appadurai (2005, s. 68): „W miarę jak przeszłość grupy zarówno w krajowych, jak i transnarodowych spektaklach przekształca się w coraz większym stopniu w zasób muzealny i wystawowy eksponat oraz przedmiot kolekcji, kultura staje się coraz bardziej przestrzenią świadomego wyboru, uzasadnienia i demonstracji, często przed liczną i rozproszoną przestrzenią publicznością, niż habitusem (milczącym królestwem reprodukcyjnych praktyk i tendencji) w rozumieniu Pierre’a Bourdieu”. Zdaniem Appaduraia, tożsamość ta nie jest efektem starcia tradycyjnych form życia z ponowoczesnością, lecz raczej jej finalnym produktem. Tożsamość ta charakteryzowana jest jako efekt świadomego wyboru jednostki opowiadającej się (niekoniecznie w sposób trwały) za pewną formą życia.

W końcu oddzielne miejsce przysługuje, jak się wydaje, tożsamości wtórnej, będącej wynikiem zderzenia bardziej tradycyjnych i ponowoczesnych form życia (terminu „tożsamość wtórna” używam z braku lepszego — prowizorycznie: z wielu przyczyn, a przede wszystkim ze względu na jego wydźwięk pejoratywny i sugestię, że tożsamość ta jest jakąś formą powrotu do tożsa-

mości tradycyjnej, wydaje mi się on niefortunny). Specyfikę tej tożsamości opisał między innymi Ernest Gellner (1997) w odniesieniu do społeczności muzułmanów (najczęściej imigrantów) żyjących w świecie wielkich metropolii. Według Gellnera, typologicznie rzecz biorąc, jest to tożsamość, która stała u podłoża nacjonalizmów stanowiących produkt społeczeństw nowoczesnych i zindustrializowanych. Tym samym nie sposób charakteryzować jej przez tradycyjne, łączące *Gemeinschaft* więzi organiczne. Jest ona raczej efektem indywidualnego, refleksyjnego opowiedzenia się za przynależnością do pewnej wspólnoty kulturowej, efektem akcesu o charakterze trwałym i bynajmniej nie estetycznym, przeciwnie — motywowanym chęcią ideologicznego opowiedzenia się za kultywowaną w ramach danej wspólnoty aksjologią. Jedno wydaje się bezdyskusyjne: wspólnot konstytuowanych na podstawie tożsamości wtórnej nie można uznać za przeżytki tożsamości plemiennej. Przeżytki przez jednych uznawane za atawistyczne i niebezpieczne, przez drugich romantyzowane jako żywe relikty społeczności, którym obca jest anonimowość i rozpad więzi międzyludzkich, charakterystyczne, według tych przesadnych może diagnoz, dla świata zachodniego liberalizmu. Tożsamość wtórna wydaje się nieodłącznym tworem społeczeństwa ponowoczesnego — rewersem tożsamości *flâneura*, estety czy liberalnego ironisty Rorty’ego.

Diagnoza współczesnej rzeczywistości kulturowej, a co za tym idzie, postulaty polityczne i filozoficzne — wszystko to wymaga zatem wsparcia ze strony antropologów, różnicujących obraz owej rzeczywistości i konstruujących wiarygodne narzędzia jej opisu. W toku debat dotyczących walki o tożsamość kulturową (zwłaszcza mniejszości) nierzadko rozmywa się fundamentalny problem niejasności owego pojęcia. Trudno wszak powiedzieć, do jakiej tożsamości odwołują się multikulturaliści, chcąc jej bronić. Jeśli do tradycyjnej — muszą zgodzić się na wysoce kontrowersyjny wniosek, iż z racji niechlubnej przeszłości wszyscy, z wyjątkiem przedstawicieli kultury zachodniej, mają prawo do mocniej lub słabiej (a wówczas nie wykluczającego szacunku wobec Innych) kultywowanego etnocentryzmu. Jeśli odwołują się do tożsamości wtórnej, będącej raczej efektem jednostkowego wyboru, a więc bardziej zbliżonej do modelu zachodniego indywidualizmu — muszą zgodzić się na jej nierzadko ideologicznie nacechowany separatyzm w stosunku do liberalnych form życia. Czy jedynym wyjściem z owego impasu jest sprowadzenie pojęcia kultury do walorów estetycznych? Kłopot w tym, że w odniesieniu do większości społeczności kulturowych, o których los troszczył się multikulturalizm, jest to postępowanie poznawczo nieadekwatne, a politycznie nie do przyjęcia. Rodzi bowiem problem: czy zachodni liberalizm, służący, wedle jego własnych zapewnień, wzajemnemu szacunkowi, ma za zadanie na estetyczny sposób myślenia o kulturze nawracać — jeśli nie słowem, to siłą?

W świetle powyższych rozpoznań, nie mających zresztą pretensji typologizacyjnych, jedno wydaje się oczywiste: dopóki posługiwać się będziemy nieproblematyzowanymi pojęciami „wspólnoty kulturowej” i „tożsamości kulturo-

wej” — pojęciami nieskonfrontowanymi z mnogością rzeczywistych wspólnot, rozmaicie konstytuowanych i z trudem dających się charakteryzować z wykorzystaniem tradycyjnych kryteriów (językowych, etnicznych czy religijnych) — dopóty dyskusja będzie bezowocna. Będzie bowiem prowadzić do wyboru któregoś z członów alternatywy: liberalizm *versus* multikulturalizm. Lub też będzie zmierzać w kierunku ich kompromisu — kompromisu budzącego podejrzenia, że jest jedynie efektem doraźnej praktyki politycznej, nigdy zaś wynikiem rozpoznań pozwalających otworzyć się na nowe horyzonty refleksji, a co za tym idzie — wytyczających nowe drogi kształtowania i pielęgnowania naszej wrażliwości na to, co Inne.

Przywiązanie do tradycyjnego, statycznego pojęcia kultury jako zamkniętej monady stoi za większością diagnoz liberałów i multikulturalistów. Większość z nich hołduje klarownej, ale i dość uproszczonej wizji. Jest to albo pluralistyczna wizja świata społecznego jako sumy monad, dość zamkniętych, pielęgnujących własną odmienność — świata, który zdaniem krytyków radykalnej wersji tego projektu uniemożliwia jakąkolwiek komunikację, nie mówiąc już o dialogu, albo też wizja świata spod znaku jedności — świata monad podporządkowanych wartościom liberalizmu, którym okazać muszą sympatię, a jeśli nie sympatię, to przynajmniej posłuszeństwo. Monadologii tej jako jeden z pierwszych próbował przeciwstawić się Clifford Geertz. Krytykował ją także Will Kymlicka (1995, s. 102), wskazując, iż granice między kulturami są płynne i podlegają (re)negocjacji³. Choć przetarli oni szlak, nadal wiele jest na tym polu do zrobienia.

Aby zilustrować kontrowersje, które częstokroć wynikają bądź z nietrafnych diagnoz, bądź z nieporozumień związanych z konceptualizacją pojęcia kultury, warto przytoczyć ramy dyskusji nad etnocentryzmem, której głównymi bohaterami byli Claude Lévi-Strauss, Clifford Geertz i Richard Rorty. Zarówno Lévi-Strauss, jak i Richard Rorty opowiedzieli się za umiarkowaną wersją etnocentryzmu. Za stanowiskiem każdego z nich stały jednak inne nieco racje. Lévi-Strauss dał wyraz swym poglądom w wykładzie z roku 1971, wygłoszonym w związku z inauguracją obwieszzonego przez UNESCO roku walki z rasizmem. Wykład wpędził audytorium w niemąłą konsternację. Żarliwy krytyk rasizmu jako ideologii będącej efektem etnocentrycznych zapędów Zachodu, autor napisanej w 1945 r. *Rasy i historii* — swoistego manifestu antyetnocentryzmu — wypowiedział się tym razem w duchu nieco odmiennym. Stało się to przyczyną oskarżeń o częściową rehabilitację pojęcia rasy.

Oskarżenia te nie były sprawiedliwe. Twórca *Antropologii strukturalnej* pozostał wierny przekonaniom antyrasistowskim — w wykładzie chodziło mu raczej o rehabilitację umiarkowanej wersji etnocentryzmu. Co zadecydowało o jego wolicie teoretycznej? Przyczyną była dość radykalna diagnoza kierunku,

³ Warto też dodać, że w tej samej książce Kymlicka sprzeciwiał się esencjalistycznemu i ahistorycznemu podziałowi na kultury liberalne i nieliberalne.

w którym zmierza ludzkość. W obliczu globalizacji, która dla Lévi-Straussa oznaczała postępującą homogenizację, a w końcu etnograficzne muzealnictwo kultywujące pamiątki po zamierzczłym zróżnicowaniu kulturowym, jedynym gwarantem zachowania miłego sercu antropologa pluralizmu było zachowanie wierności własnej kulturze. Jeśli — jak pisał — „ludzkość nie pogodziła się z perspektywą stania się jałową konsumentką tych tylko wartości, które umiała stworzyć w przeszłości, zdolną co najwyżej do wydania dzieł fałszywych, do wynalazków prostackich i dziecinnych, to musi uczyć się od nowa, że wszelka prawdziwa twórczość zakłada pewną głuchotę na głosy innych wartości, posuwającą się do odmowy ich przyjęcia czy nawet negacji. Nie da się bowiem jednocześnie zatracić w cudzej rozkoszy, utożsamić z Innym i zachować swoją odmienność” (Lévi-Strauss 1993, s. 53). Diagnoza Lévi-Straussa wyrosła z dość nostalgicznej wizji wyrażonej w *Smutku tropików*. Wizja ta, o rysach utopii retrospektywnej, dekretowała świat odchodzących w niebyt monad — kultur pierwotnych, co dla Lévi-Straussa było równoznaczne z krachem pluralizmu kulturowego, dającego nam możliwość inicjacyjnego spotkania z Innym.

Drugim reprezentantem umiarkowanego etnocentryzmu jest Richard Rorty. Jego decyzja teoretyczna wynikła nie tyle z diagnozy antropologicznej, ile z przekonania politycznych. Rorty opowiedział się za krytycyzmem i otwartością dyskursywną na to, co Inne, jako wartościami składającymi się na dorobek kultury europejskiej. Jego monadologia opierała się na idei podporządkowania wspólnot kulturowych wartościom kultywowanym w społeczeństwie demokracji liberalnej. To właśnie liberalizm, twierdził Rorty, pozwala tworzyć w monadach okna, czego dowodem jest kultura zachodnia jako monada wyjątkowo bogato w owe okna wyposażona, a co za tym idzie — choć przytaknąć tu trudniej — predestynowana do bycia monadą dominującą.

Zarówno diagnoza Lévi-Straussa, jak i koncepcja Rorty’ego spotkały się z ostrą krytyką Clifforda Geertza, który w tekście *Pożytki z różnorodności* uznał, iż powrót na umiarkowane stanowisko etnocentryzmu jest krokiem wstecz w stosunku do dorobku antropologii. Gorzej nawet, jest po prostu skandalem teoretycznym. „Wszelka filozofia moralna — pisał — tak bardzo obawiająca się uwikłania w tępy relatywizm czy transcendentalny dogmatyzm, że nie potrafi wymyślić nic lepszego w odniesieniu do innych sposobów życia, jak uznać je za gorsze od naszego, może jedynie przyczynić się do uczynienia świata azyłem dla protekcjonizmu” (Geertz 2003a, s. 97). Problem z etnocentryzmem nie polega na tym jedynie, że czyni nas kolonizatorami, kulturowymi pyszałkami czy też zakładnikami naszych przekonań. Problem polega na tym, że nie pozwala on na zrozumienie naszej własnej specyfiki, a co za tym idzie — na samookreślenie.

Wizja homogenizującego się świata była dla twórcy antropologii interpretatywnej z gruntu fałszywa. Przede wszystkim różnice nie są ustanawiane jedynie na styku kultur. Inny jest wszechobecny, stykamy się z nim i podejmujemy z nim żmudny nieraz dialog także w obrębie jednej wspólnoty kulturowej. Świat nie zmierza w kierunku ustanowienia monolitycznej kultury sentyment-

talnie wspominającej dawne zróżnicowanie. Kultury, owszem, wychodzą ze stanu dziewiczej izolacji, która czyniła owe różnice wyrazistymi i łatwymi do uchwycenia za pomocą tradycyjnych narzędzi teoretycznych. Kultury wkraczają w etap trudnych konfrontacji, które od antropologa będą wymagać wysubtelnienia dotychczasowych narzędzi poznawczych. Ów stan rzeczy pluralizmowi jednak nie grozi. Przeciwnie, dopiero go ustanawia.

Zdaniem Geertza, świat, który dawniej przypominał angielski klub dla dżentelmenów sporadycznie wyruszających w kapeluszach korkowych na spotkanie z egzotycznym (i nierzadko egzotyzowanym) Innym, obecnie zaczyna przypominać kuwejcki bazar. A kuwejcki bazar jest miejscem w opinii Geertza bardziej sympatycznym. Co więcej, jest miejscem bardziej interesującym, bo stanowiącym pole do kolejnych peregrynacji intelektualnych. Kuwejcki bazar — oto nowe wyzwanie antropologii, dyscypliny, która choć ustawicznie i ze zmiennym, co tu kryć, szczęściem walczy o określenie własnej tożsamości, to nadal ma odwagę stawiać sobie cele tyleż ambitne, co po prostu ważne.

Oddajmy głos Geertzowi (2003a, s. 108–109): „Etnografia jest wielkim nieprzyjacielem etnocentryzmu, przypisywania ludzi do kulturowych planet, gdzie jedynymi ideami, do których muszą żywić szacunek, są «idee tutejsze» nie dlatego, by zakładała wzajemne podobieństwo wszystkich ludzi, lecz dlatego, że wie, jak bardzo są do siebie niepodobni i jak niezdolni mimo to do wzajemnego lekceważenia. W kontekście tego, co było niegdyś możliwe i co może być teraz przedmiotem pragnień, suwerenny charakter swojskiego zubaża wszystkich; w tej mierze, w jakiej ta sytuacja ma przyszłość, nasza przyszłość przedstawia się ponuro. Nie chodzi o to, że musimy się wzajemnie pokochać lub umrzeć. [...] Rzecz polega na tym, że musimy się nawzajem poznać i żyć z tą wiedzą lub tkwić w Beckettowskim świecie kolidujących ze sobą monologów”.

Wizja Geertza, choć nie bezdyskusyjna, oddala się, jak można sądzić, od uprawianej zarówno przez Lévi-Straussa, jak i Rorty’ego monadologii. To właśnie Geertz jest pionierem traktowania każdej kultury jako wewnętrznie zróżnicowanego pola przeplatających się dyskursów, nie zaś wewnętrznie spójnej monady. Wizja ta jest być może zbyt optymistyczna. Zakłada bowiem, że stykające się nareszcie w globalizującym się świecie wspólnoty kulturowe wejdą w twórczy dialog, tworząc wspólną przestrzeń intelektualną, emocjonalną i moralną, wewnątrz której przyjdzie nam żyć. Według Geertza, zetknięcie wspólnot kulturowych nigdy nie jest mechanicznym zetknięciem monad, lecz procesem wzajemnych inspiracji i konfrontacji. Sytuacja ta może ustanowić świat dialogu. Dialogu, owszem, nie zawsze harmonijnego, nieraz burzliwego, jednak takiego, który przyczyni się do pielęgnowania i krzewienia idei otwartości. Życie w kolażu nie jest proste, twierdzi Geertz. Nie sprowadza się ono jednak do przykrej konieczności współpracy. Przeciwnie — jest szansą na rozwój naszej wrażliwości.

Artykuł Geertza sprowokował Rorty’ego do odpowiedzi, w której wyklarował on własne stanowisko (Rorty 1999). Po pierwsze, stwierdził, że nieporozu-

mieniem jest zaliczenie go w poczet tradycyjnych etnocentryzmów. Stanowisko swoje określił tym razem jako anty-antycentryzm. Po drugie, uznał, że jego wizja postmodernistycznego liberalizmu mieszczańskiego nie służy apologii zadufania kulturowego przejawiającego się w niechęci wobec tego, co Inne. Wręcz przeciwnie, jego projekt filozoficzny ma służyć harmonijnemu koegzystowaniu dwóch porządków, ustanawianych przez wysłanników sprawiedliwości (takich jak lekarze, prawnicy, politycy) i wysłanników miłości (takich jak pisarze, poeci, antropolodzy)⁴.

Co kryje się za tą wizją? Otóż w sytuacji konfliktu politycznego czy społecznego o charakterze prawnym busolą liberalizmu będzie powołanie się na zasadę sprawiedliwości proceduralnej, czyli zasadę równości każdego z obywateli wobec prawa. Czy oznacza to, że demokracja liberalna jest ustrojem opartym na zadufaniu kulturowym i służącym jedynie mechanicznemu egzekwowaniu prawa? Otóż, według Rorty'ego, nic podobnego. Jest też ona krzewicielką miłości, której wysłannicy zgłębiają empatycznie świat Innych, poszerzając tym sposobem horyzonty wrażliwości społecznej. Role, jak w każdej utopii, zostały tu precyzyjnie rozdane i to pomiędzy, można rzec, profesjonalistów. Utopia ta, oparta na swoiście rozumianej monadologii, choć wysoce dyskusyjna, wydaje się jednak próbą podjęcia nie tylko pytania, jak kształtować powinniśmy naszą wrażliwość, ale też pytania: co robić, gdy wrażliwość i chęć otwarcia się na inne formy życia zawodzą. Tutaj Rorty złudzeń nie ma: musimy opowiedzieć się za prawem jednostki. Wspólnoty zaś pozostawić ich własnemu losowi, to znaczy pozostawić ich uczestnikom inicjatywę ich pielęgnowania.

Wydaje się, że stanowiska Rorty'ego i Geertza nie różnią się diametralnie. Pierwszy z nich koncentruje się na możliwej sytuacji ostrej konfrontacji między liberalnymi a nieliberalnymi formami życia. Drugi żarliwie opowiada się za prymatem dialogu, który choć nie zawsze możliwy, powinien nieustannie przyświecać nam jako ideał stojący u podstaw etosu antropologa. Rorty bardziej ufa zasadzie sprawiedliwości proceduralnej, która konieczna jest, gdy trzeba bronić jednostki, a empatia zawodzi. Geertz, choć także liberał, niechętny jest wobec jakichkolwiek rozstrzygnięć filozoficznych obieranych w punkcie wyjścia. Jego zdaniem, absolutnie podstawowym pytaniem, które zobowiązani jesteśmy sobie nieustannie zadawać, powinno być pytanie: co pozwala skuteczniej pielęgnować naszą wrażliwość na to, co Inne?

Według Geertza, raz na zawsze dana odpowiedź, że czyni to kultura hołdująca demokracji liberalnej, może stać się wyborem lenistwa moralnego i intelektualnego. Żadna bowiem decyzja ideologiczna, filozoficzna czy polityczna — na rzecz multikulturalizmu czy liberalizmu, na rzecz etnocentryzmu czy antycentryzmu — nie powinna zwalniać nas z obowiązku ciągłego moralnego

⁴ Dyskusja między Cliffordem Geertzem a Richardem Rortym zogniskowała się wokół tzw. przypadku pijanego Indianina. Zdecydowałam się kwestię tę pominąć — została ona omówiona wyczerpująco w tekście Piotra Fabisia *Pijany Indianin i inne metafory* (1996).

i poznawczego wychylania się z własnej formy życia w kierunku Innego. Podpisanie się pod jakimkolwiek stanowiskiem filozoficznym, twierdzi Geertz, nie jest jeszcze gwarancją pielęgnowania ducha dialogu. Dialog nie zawsze wymaga doktryny, która uzasadniałaby jego możliwość lub wskazywała wiarygodną metodę jego prowadzenia. Zawsze jednak będzie wymagać umiejętności choćby częściowego zrozumienia naszego rozmówcy. Zarówno etnocentryzm, z którego liberalizm wyrósł, jak i antyetnocentryzm, który stał się impulsem rewizjonistycznego ataku multikulturalistów, wieść może do realizowania utopijnej dość monadologii. Monadologii, która rodzi się ze zbyt grubo nakreślonych definicji „tożsamości kulturowych” i „wspólnot kulturowych” — paraliżujących raczej, niż stymulujących aktywność rozumienia Innego. Monadologie te pociągają sobą za sobą dominację jednej formy życia nad inną lub też równie trudne do zaakceptowania separatyzmy.

Potrzebujemy, jak pisał w *Świecie w kawałkach* Geertz, „planów nawigacji po tym rozdrobnionym, rozkawałkowanym świecie”. „Potrzebujemy sposobów myślenia wrażliwych na szczegóły, na indywidualne przypadki, na osobliwości, nieciągłość, kontrasty i rzeczy unikalne, wrażliwych więc na to, co Charles Taylor nazwał «głęboką różnorodnością», wielością sposobów przynależności i bycia, zdolnych przy tym wydobyć z tych szczegółów i różnorodności poczucie łączności, łączności, która nie jest ani powszechna, ani jednolita, ani niezmienna, a jednak realna” (Geertz 2003b, s. 276–277). I dlatego politolodzy — ogniskujący swoją uwagę wokół istic manichejskich dychotomii: kolektywizm *versus* indywidualizm, obiektywizm *versus* relatywizm — powinni zejść z wyżyn teoretyzowania ku „twardym i szczegółowym faktom chwili obecnej” (Geertz 2003b, s. 282).

W *Świecie w kawałkach* Geertz nie zdołał całkowicie uniknąć nostalgii, którą wcześniej piętnował. Pisząc o świecie zdemontowanym i pokawałkowanym, nieodwołalnie presuponował gnostycką nieco wizję świata pierwotnej całości — świata sprzed katastrofy wielkiego rozpadu, który zaowocował „chaosem i horrorem, wśród jakiego wszyscy żyjemy” (Geertz 2003b, s. 320). Geertzowski postulat opowiedzenia się za prymatem praktyki nad teorią wydaje się jednak słuszny. Nie jest on efektem rozczarowania trudem pracy dyskursywnej. Geertz nie dyskredytował wagi teoretyzowania: jego apelowi o rewizję liberalizmu w celu zaangażowania go w zróżnicowany świat (Geertz 2003b, s. 322) — strąceniu ze szczytów rozstrzygnięć *stricte* normatywnych na pole praktycznej polityki kulturowego pojednania — towarzyszyło przeświadczenie o ogromnym potencjale intelektualnym i etycznym liberalizmu, którego najgłębszym i najbardziej istotnym powołaniem jest „moralna powinność ocalenia nadziei” (Geertz 2003b, s. 325). Tak zorientowana teoria będzie inspirować praktykę (podobnie jak praktyka inspiruje teorię), jednak pod warunkiem, że przestanie się ona poruszać na jałowym biegu — choćby w okowach dualizmów, które wynikają z nieadekwatnego rozpoznania rzeczywistości kulturowej. A okowy te są tyleż trwałe, co uciążliwe, skoro debata między komunitarianami a liber-

tarianami nierzadko wydaje się pokłosiem dawnego sporu o to, co prymarnie: jednostka czy wspólnota — sporu, który na terenie socjologii dawno został uchylony jako dylemat prowadzący zasadniczo donikąd.

Pielęgnowanie ducha dialogu, za którym opowiada się Geertz, oznacza stan ciągłej, krytycznej czujności wobec naszych instytucji, działań i przekonań — czujności, którą inspirują między innymi antropolodzy. Warto zatem uznać ich za tłumaczy (czasem lepszych, czasem gorszych) różnorodnych form życia. Tłumacze są konieczni. Nie tylko z przyczyn utylitarnych — jako ci, którzy mogą usprawniać funkcjonowanie sfragmentaryzowanych społeczności zwanych ponowoczesnymi. Są konieczni, ponieważ pozwalają pojawić się innym formom życia w polu naszej wrażliwości, a tym samym mogą poszerzać przestrzeń naszych intersubiektywnie podzielanych znaczeń, celów, przekonań i wartości.

BIBLIOGRAFIA

- Appadurai Arjun, 2005, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Zbigniew Pucek, Universitas, Warszawa.
- Aron Raymond, 1997, *Esej o wolnościach*, tłum. Małgorzata Kowalska, Aletheia, Warszawa.
- Bauman Zygmunt, 1996, *Etyka ponowoczesna*, tłum. Janina Bauman, Joanna Tokarska-Bakir, PWN, Warszawa.
- Bauman Zygmunt, 2000, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, tłum. Ewa Klekot, PIW, Warszawa.
- Fabiś Piotr, 1996, *Pijany Indianin i inne metafory*, w: Aldona Jawłowska (red.), *Różnica i różnorodność. O kulturze ponowoczesnej — szkice krytyczne*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań.
- Geertz Clifford, 2003a, *Pożytki z różnorodności*, w: Clifford Geertz, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum. Zbigniew Pucek, Universitas, Kraków.
- Geertz Clifford, 2003b, *Świat w kawałkach — kultura i polityka u schyłku wieków*, w: Clifford Geertz, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum. Zbigniew Pucek, Universitas, Kraków.
- Gellner Ernest, 1991, *Narody i nacjonalizm*, tłum. Teresa Hołówka, PIW, Warszawa.
- Gellner Ernest, 1997, *Religijny fundamentalizm*, w: Ernest Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, tłum. Maciej Kowalczyk, PIW, Warszawa.
- Giddens Anthony, 2006, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. Alina Szulżycka, PWN, Warszawa.
- Kalaga Wojciech (red.), 2004, *Dylematy wielokulturowości*, Universitas, Kraków.
- Kołakowski Leszek, 1983, *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturowego*, w: Leszek Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony*, Krąg, Warszawa.
- Kymlicka Will, 1995, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, Oxford.
- Lévi-Strauss Claude, 1993, *Rasa i kultura. Etnolog wobec kondycji ludzkiej*, w: Claude Lévi-Strauss, *Spojrzenie z oddali*, tłum. różni, PWN, Warszawa.
- Oakeshott Michael, 1999, *Wieża Babel i inne eseje*, tłum. Adam Lipszyc, Łukasz Sommer, Michał Szczubiałka, Aletheia, Warszawa.
- Rau Zbigniew, 2000, *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Aletheia, Warszawa.

- Rorty Richard, 1999, *O etnocentryzmie: odpowiedź Cliffordowi Geertzowi. Postmodernistyczny liberalizm mieszczański*, w: Rorty Richard, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, tłum. Janusz. Margański, Wydawnictwo Spacja, Warszawa.
- Sandel Michael, 2004, *Republika proceduralna i nieuwarunkowana jaźń*, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, wyb. Paweł Śpiewak, tłum. Piotr Rymarczyk, Tadeusz Szubka, Aletheia, Warszawa.
- Szahaj Andrzej, 2004, *E pluribus unum. Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Universitas, Kraków.
- Środa Magdalena, 2003, *Indywidualizm i jego krytycy. Współczesne spory między liberalami, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci*, Aletheia, Warszawa.
- Taylor Charles, 1994, *Politics of Recognition*, w: Amy Gutman (red.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton–New Jersey.
- Walzer Michael, 2002, *Interpretacja i krytyka społeczna*, tłum. Mikołaj Rakusa-Suszczewski, Marcin Szuster, Aletheia, Warszawa.
- Walzer Michael, 2006, *Polityka i namiętność. O bardziej egalitarny liberalizm*, tłum. Hanna Jankowska, Muza, Warszawa.

LIFE IN A KUWAITI BAZAAR — A DISCUSSION OF MULTICULTURALISM

Summary

The article concerns the idea of multiculturalism and the role of anthropology in the disputes surrounding it. The first part of the article is devoted to the genesis of multiculturalism and the problems which it creates. These problems centre on the question of whether it is possible to combine multiculturalism with the values of western liberal democracy. Does multiculturalism allow for openness to that which is foreign and does it permit cultural separatism? Is western liberalism a symptom of ethnocentrism or is it the opposite and it allows us to move beyond it, facilitating a cultural auto-revisions — both cognitive and ethical. The second part is devoted to constructive role played by anthropologists in the discussions taking place concerning multiculturalism. The role of the anthropologists would be to identify the specifics of society and consequently to move from a strictly theoretical point of view to an empiric one. Since political theory is not yet a guarantor of dialogue and multicultural dialogue does not always require a justification of its possibilities or an indication of a reliable way of conducting it. The dialogue requires the ability to at least partially understand the speaker and the cultural practices — where the protagonist could be anthropology.

Key words/słowa kluczowe

multiculturalism / wielokulturowość; liberalism / liberalizm; ethnocentrism / etnocentryzm; anti-ethnocentrism / antyetnocentryzm; cultural identity / tożsamość kulturowa