

Yaqing Qin, *A Relational Theory of World Politics*, Cambridge University Press 2018, ss. 390.

Recenzowana „książka jest zorganizowana wokół kluczowej koncepcji relacyjności (*relationality*)”, podczas gdy „jednym z najbardziej znaczących pojęć nauki zachodniej jest być może racjonalność (*rationality*)” (s. xi). Chiny są społeczeństwem relacyjnym, pisze Qin, tzn. takim, że to, co społeczne, jest przede wszystkim węzłem stosunków (*nexus of relations*)” (s. xi). Koncepcja ta, ubolewa autor, nie została jednak dostatecznie rozwinięta, zwłaszcza w okresie od zetknięcia się Chin z Zachodem. W praktyce jest ona nadal wysoce znacząca, lecz nie została jeszcze precyzyjnie określona na poziomie wiedzy reprezentacyjnej (*representational knowledge*), przedstawiającej rzeczywistość, pozostaje tylko częścią wiedzy zakorzenionej w przeżyciach wspólnoty kulturowej (*background knowledge*), lecz prowadzi do wiedzy reprezentacyjnej¹. Autor dowodzi, że z punktu widzenia kultury chińskiej, „relacyjność dla Chińczyków jest chyba tym, czym racjonalność jest dla ludzi Zachodu” (s. xi).

Pogląd autora o chińskiej relacyjności opiera się najwidoczniej na przekonaniu, że zachodnia racjonalność nie wynika ze stosunków społecznych. Zatem polityka może i jest, czy bywa racjonalna, lecz jej pojmowanie i prowadzenie nie jest wynikiem stosunków społecznych, a przynajmniej nie jest dostrzegane istnienie takiego związku. W „zachodniej” rzeczywistości jednak racjonalność konkretnej polityki państwa bywa często kwestionowana w wyniku istnienia określonego układu stosunków społecznych w tym państwie, a związek polityki ze stosunkami społecznymi bywa wyraźnie odnotowywany. Ostatecznie to w Europie narodziła się socjologia, a problematyka stosunków społecznych występuje zarówno w rozważaniach o państwie (stosunki prawne to uregulowane stosunki społeczne), jak i w literaturze dotyczącej prowadzenia polityki. Ma to w kulturze europejskiej odwieczną metrykę, od starożytnego *zoon politikon* poczynając, na współczesnych stwierdzeniach analityków polityki kończąc.

Jednakże Qin idzie dalej w swym rozróżnieniu człowieka Zachodu i Chińczyka: racjonalność definiuje człowieka jako osobnika ego-

¹ Takie pojmowanie struktury wiedzy, na jakie zwraca uwagę autor, przywodzi na myśl znane powiedzenie Alfreda Korzybskiego, że „mapa to nie terytorium”. Zob. jego *Selections from Science and Sanity. An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*, wyd. II, Institute of General Semantics, Fort Worth TX 2010, s. 36.

istycznego, gotowego zawsze maksymalizować swój interes jak najniższym nakładem. Z tego bierze się zachodnie pojmowanie świata. Natomiast relacyjność sprawia, że Chińczyk skłania się do pojmowania świata jako „złożonego zespołu stosunków obejmującego niebo, ziemię i to co ludzkie, stosunki między ludźmi, stosunki między wszystkim co się znajduje pod słońcem” (s. xii). Czy szerzące się obecnie w krajach najwyżej rozwiniętych pojmowanie człowieka jako składnika całej przyrody, czyli filozofia ekologiczna i polityka klimatyczna, nie są podobne do chińskiej relacyjności, niewiele jej zresztą pod tym względem zawdzięczając?

Mówi dalej autor: „W przeciwieństwie do wielu sądzących, że tradycyjna kultura chińska ceni kolektyw kosztem jednostki, konfucjanizm ceni i jedno, i drugie [...]” (s. xii). Pod tym względem i my jesteśmy konfucjonistami, wskazując na człowieka, choć rzeczywiście rozpowszechnione jest przekonanie o tym absolutyzowanym kolektywizmie, azjatyckich wartościach *etc.*

Co zatem jest – zdaniem autora – specjalnego w jego epistemologii i metodologii? Pisze on, że „chińska dialektyka *zhongyong* zakłada istnienie dwóch biegunów, *yin* oraz *yang*, czyli siły żeńskiej i siły męskiej, działających zarówno w sferze natury, jak i spraw ludzkich, i wszystko we wszechświecie (*universe*) jest wynikiem interakcji tych dwóch sił [...], ‘metarelacyjności’ [cudzysłów autora] tych sił” (s. xii–xiii). Podstawowym jej stanem jest harmonia sił. Dlatego też wszelkie stosunki są zasadniczo harmonijne i poddają się harmonijnemu kierowaniu. Nie są to więc stosunki heglowskie sił przeciwstawnych. Siły *yin* oraz *yang* są „immanentnie inkluzywne wzajemnie; każda z tych sił jest też obecna w drugiej”. I pod tym względem nie są one heglowskie, gdyż są „nierozdzielnymi (*inseparable*) częściami całości”. Czytelnik napotyka tu barierę języka, gdyż albo są to składniki żeński i męski, zatem różne, a także – „części”, a zatem policzalne, dwie, albo niektóre słowa autora oznaczają coś innego niż „żeński”, „męski”, „część”. Da się jednak zrozumieć wspomnianą inkluzywność w ten sposób, że te dwie siły mają zakres wspólny, ale tu znów nie jest jasne: czy w pełni, czy tylko częściowo wspólny? Pojęcie nierozdzielności także nie jest jasne, gdyż może to oznaczać konieczność współwystępowania, jak bieguny magnetyczne, a może wynikać ze wspomnianego, wzajemnego przenikania się tych sił – ale jednak sił, dwóch sił. Autor pisze również, że stosunki między tymi siłami są dynamiczne, siła jednego oznacza zarazem jego słabość, co znajduje swe odbicie w stanie tego drugiego. Autor twierdzi, także, iż to nie jest heglowska

relacja teza–antyteza, gdyż *yin* oraz *yang* są „kotezami” i wprowadza termin „koewolucyjnej harmonii” (*coevolutionary harmony*). „Z tego wynika, że działalność człowieka opiera się na stosunkach” (s. xii). O ile jednak koncepcja racjonalności jest przydatna tylko wtedy, kiedy stosunki między czynnikami aktywnymi są zdefiniowane, to koncepcja relacyjności zakłada działanie norm (np. pięć zasadniczych rodzajów stosunków u Konfucjusza) odnoszących się do osób, a te mają rozważać oczekiwane skutki przed podjęciem działania (s. xiii).

Trudno tu dostrzec różnicę między Chinami i Zachodem, który Qin traktuje zresztą jako monolit. Kto działania podejmuje, kimkolwiek jest, ten mierzy siły i zamiary, i szacuje spodziewane wyniki swego działania w stosunkach z innymi. Politolog w USA, James N. Rosenau, odnosił koncepcje analizy politycznej w swych pionierskich pracach do stosunków społecznych². Europejscy autorzy książki o związkach kultury z organizacjami piszą, że „Szwedzi i Saudyjczycy [...] mają różne koncepcje roli stosunków osobistych w biznesie. Dla Szwedów, biznes robi się ze spółką; dla Saudyjczyków, robi się go z osobą, którą się uprzednio poznało i do której ma się zaufanie”³. Wszystkie moje własne analizy polityki zagranicznej oparte są na jej zakorzenianiu w stosunkach społecznych: polityka zagraniczna państwa jest funkcją stosunków społecznych w tym państwie⁴. Autorzy „zachodni” (terminologia autora recenzowanej książki) nie zakładają jednak istnienia zasadniczej harmonii wszechobejmującej stosunki społeczne, poddające się bezkonfliktowemu kierowaniu; raczej dążą do ukazania sposobów budowania względnej harmonii w ściśle określonych stosunkach społecznych i metod ana-

² J.N. Rosenau, *The Scientific Study of Foreign Policy*, Pinter, London 1980; *Idem*, w: S. Smith, A. Hadfield, T. Dunne (eds.), *Foreign Policy Theories. Actors, Cases*, Oxford University Press, Oxford 2008.

³ G.H. Hofstede, G.J. Hofstede, M. Minkov, *Cultures and Organizations: Software of the Mind: Intercultural Cooperation and Its Importance for Survival*, McGrawHill, New York 2010, s. 90.

⁴ „Pojmowanie państwa jako systemu społecznej samoregulacji prowadzi do analizy kształtowania polityki zagranicznej jako procesu będącego przejawem funkcjonowania stosunków społecznych [...]”. R. Stemplowski, *Kształtowanie polskiej polityki zagranicznej. Wstęp do analizy*, PISM, Warszawa 2004, s. 8. „Wszelkie rozważania o prowadzeniu polityki i szerzej – sam proces prowadzenia polityki – zakotwiczone są w stosunkach społecznych, funkcjonujących między ludźmi w środowisku naturalnym (przyrodniczym) człowieka”. *Idem*, *O prowadzeniu i analizowaniu polityki państwa*, ATUT, Wrocław 2013, s. 22. „Polityka zagraniczna [...] nie jest [...] po prostu funkcją polityki wewnętrznej, co się często słyszy, lecz przede wszystkim całokształtu stosunków wewnętrznych w państwie, w tym i parlamentarnego mandatu – tak, jak cała prowadzona przez rząd polityka państwa”. *Idem*, *Rozważania o suwerenności na stulecie niepodległości* [tytuł od Redakcji], „Polski Przegląd Dyplomatyczny” 2018, nr 4, s. 64, bez przypisu 14.

lizowania takich procesów społecznych. Zrozumienie wagi stosunków społecznych jest raczej powszechne.

Nie wszystkie miary są jednakowe i Qin proponuje swoją. Porównuje racjonalność i relacyjność już we *Wstępie* i to bardziej kategorycznie niż w innych częściach książki; pisze o teorii relacyjności. Stwierdza, że „relacyjna teoria polityki światowej [...] nie wzięła się z powietrza” (*It is not out of thin air*). Jako wynik „długiej praktyki konfucjańskich wspólnot [wspomniana wyżej wiedza typu *background knowledge* poddawana była następnie]: „dyskutowania i rafinowania przez kolejne pokolenia konfucjańskich uczonych, stanowi ona jedną z najważniejszych koncepcji, jeśli nie najważniejszą, w dziedzinie tworzonej przez nich wiedzy reprezentatywnej (*representational knowledge*)” (s. xx). Autor stwierdza dalej, że ta teoria była przesłaniana przez wielką teorię racjonalizmu, źródło idei wolności, niepodległości, godności. Jednak racjonalizm, zdaniem autora, coraz bardziej oddalał się od tego co ludzkie i np. obecne „teoretyzowanie na gruncie dyscypliny *stosunki międzynarodowe* jest procesem dehumanizacji”, ponieważ uczeni dążą do zminimalizowania złożoności tych stosunków, refleksyjności, potencjału tego co ludzkie, a formułują prawa ogólne w celu znalezienia sposobu regulowania i przewidywania *etc.* Autor pisze następnie: „Co jest duszą dyscypliny *stosunki międzynarodowe* i zasadniczą treścią praktykowanej polityki światowej? Jest nią pierwiastek ludzki (*humanness*) [...] Teoria relacyjności jest może tym małym krokiem w kierunku przywrócenia tego pierwiastka ludzkiego w studiach nad polityką światową” (s. xxi).

Recenzowana książka, zawierająca opartą na filozofii harmonii *yin* oraz *yang* autorską analizę polityki światowej; składa się ze *Wstępu* (wyżej już referowanego) i trzech części: I. *Kultura i teoria społeczna*. II. *Relacja i relacyjność*. III. *Władza, współdziałanie, rządzenie*.

Pierwsza część, z czterema rozdziałami, zawiera treści w większości oczywiste dla typowych czytelników książek o polityce, choć nie potrafię powiedzieć, w jakiej mierze moja opinia odnosi się także do czytelników w Chinach. Wyjątek stanowi to, co autor pisze o dyscyplinie *stosunki międzynarodowe*, gdyż nawet taka niespełna stronicowa nota o niej będzie dla wielu z nich odkrywcza, mimo że pokazuje tylko znaczenie znanej koncepcji racjonalności.

Część druga zawiera trzyrozdziałowe rozwinięcie teorii relacyjnej. Autor ukazuje najpierw znaczenie relacji w świecie społecznym. Gdyby nie to, że uprzedza się czytelnika, iż wywody odnoszą się do teorii relacyjnej, nic albo niewiele spostrzegłby on jako różnicę w stosunku

do elementarnego objaśnienia doniosłości stosunków społecznych w ogóle. Następnie ukazuje swój główny „schemat epistemologiczny” i „rozwiązania (*device*) metodologiczne”. Chodzi o wspomnianą już dialektykę *zhongyong*. Autor porównuje ją z logiką formalną oraz dialektyczną metodą Hegla. Chiński sposób myślenia o rozmaitych sprawach preferuje „środek”, plasowanie wyniku rozumowania „po środku” (*the middle*, termin pominięty w indeksie rzeczowym!), nie stosuje „wyłączości” (*exclusion*, też pominięte w indeksie), co recenzent jako „człowiek Zachodu”, próbuje wyobrazić sobie, że myślenie o A i B jest pewnego rodzaju funkcją uwikłaną dwóch zmiennych: $f(A,B)$ z pochodnymi na poziomie *the middle*, podczas gdy w logice formalnej mamy A i/lub B oraz alternatywę rozłączną: albo A albo B. Autor podkreśla, że dialektyka *zhongyong* nie zna dualizmu, nie ma w niej tezy i antytezy prowadzących do syntezy, jak u Hegla. Mamy natomiast wspomnianą „kotezę” czy współtezę, sytuowaną w „*the middle*”. Mimo to *zhongyong* nazywana jest przez autora dialektyką, autor zaś nie łączy w tekście tego „*the middle*” z określeniem Chin jako Państwa Środka (rozpowszechnione w języku angielskim jako *Middle Kingdom*).

Najciekawszy argument w tej części głosi, że ludzie działający (*social actors*) są według teorii relacyjnej racjonalni (*sic!*) przede wszystkim dlatego, że działają w relacjach, stosunkach społecznych. Na czym zatem polega omawiana przez autora różnica między racjonalnością a relacyjnością?

Autor opiera się na anglojęzycznej literaturze zachodniej i klasyfikuje wyrażenia z użyciem terminu „logika” w dwóch grupach: „logika racjonalności” i „logika praktyczności” (s. 195), a następnie ukazuje powiązania zachodzące między praktycznością (terminu „praktyka” nie stosuje), racjonalnością i relacyjnością oraz związek tych składników z działaniem.

Praktyczność czerpie ze wspomnianej, empirycznej i potocznej *background knowledge*, która jednak ma bezpośredni związek z wiedzą reprezentacyjną. Tak wyposażona praktyczność oddziaływała na relacyjność i racjonalność, przy czym na tę ostatnią wpływa także relacyjność. Działanie opiera się zarówno na relacyjności jak i racjonalności. Zastanawia, że wiedza reprezentacyjna powiązana jest bezpośrednio tylko ze wspomnianą *background knowledge*. Autor nie wiąże jej bezpośrednio nawet z racjonalnością.

Wydaje się, że taki układ powiązań może zarazem być wskazówką dla analityka polityki. Albowiem *practicality* i w tym się może

wyrazić. Ten jednak skojarzy koncepcję *background knowledge* z *grounded theory*, czyli konceptualnego uogólniania danych praktyki. Na objaśnianie tej teorii nie ma tu miejsca, lecz jej krytyka może być w znacznej mierze zastosowana do oceny znaczenia *background knowledge* dla analizy sytuacyjnej. Każdy z tych zestawów informacji bowiem spełnia pożyteczną funkcję bodźca kierującego uwagę na związek kwerendy źródłowej z pozostałymi etapami postępowania analitycznego, lecz metody te sprowadzają się do polegania na przypadkowym doborze danych i na braku dyscypliny analitycznej⁵. Bez *practicality* (praktyczności) nie da się racjonalnie działać, lecz trzeba każdorazowo rozpoznawać ograniczenia konkretnej praktyki („praktyczności?”).

Omawiając związek między relacyjnością i racjonalnością, autor zwraca uwagę na (1) osobę działającą, (2) kręgi społecznych kontaktów tej osoby, (3) kontekst.

Ważne mogą się okazać zwłaszcza te relacje człowieka działającego, które wykraczają poza grupę uczestników danego procesu decyzyjnego w polityce. Ludzie z jego otoczenia mogą niejedną inspirację wnieść (relacyjność) do myślenia w kategoriach racjonalności. To samo odnosi się do stosunków międzypaństwowych i zmienności takiego zestawu kontaktów. Znowu jednak nasuwają się pytania: Czy zwrócenie uwagi na takie zjawiska i procesy musi być wynikiem wyłącznie teorii relacyjnej? Czy nie znamy już tego skądinąd? Otóż nie wszystko wiemy o znaczeniu związków rodzinnych uczestnika procesu decyzyjnego. Autor wskazuje na hierarchię „intymności” w relacjach osób należących do tradycyjnego społeczeństwa chińskiego: (a) sześć kategorii osób najbliższych przez spokrewnienie albo spowinowacenie w kręgu centralnym (ojciec, matka, starsi bracia, młodsi bracia, żona, dzieci), na rycinie (s. 213) błędnie oznaczonych jak „sześć rodzin”; (b) dziewięć rodzin w kręgu otaczającym centralny (cztery rodziny po stronie ojca, trzy po stronie matki, dwie po stronie żony); (c) osoby dalsze, lecz nieobce, w kręgu zewnętrznym. Najwyższy stopień intymności występuje pomiędzy ojcem i synem. Autor próbuje przenieść tę strukturę na stosunki międzynarodowe. W takim wypadku „intymność” jest kluczowa tylko wtedy, kiedy dane stosunki są „trwale ważne”, a hierarchię tych czynników buduje się właśnie dzięki teorii relacyjności. Uwzględniając też inne uwarunkowania autor podaje wiele przykładów z historii stosunków międzyna-

⁵ R. Stemplowski, *Wprowadzenie do analizy polityki zagranicznej Rzeczypospolitej Polskiej*, wyd. III zmienione, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2015, s. 182–184.

rodowych w celu zilustrowania swych twierdzeń. Pod tym względem to najbogatsza część książki.

Autor podkreśla osobno znaczenie terminu relacyjna racjonalność tłumacząc, że racjonalność człowieka działającego jest określana przez jego relacyjność (wcześniej odnotowałem wskazanie przez autora na bezpośredni ich związek). „[R]acjonalność odnosi się do interesu własnego, lecz ten interes jest dzielony [z innymi], określany i osiągany w procesie stosunków społecznych”. To, „czy działanie jest racjonalne, czy nie, zależy od tego, w jakich stosunkach człowiek działający pozostaje z konkretnym innym, którego to działanie w jakimś stopniu dotyczy”. Autor przytacza następujący przykład w celu zilustrowania swej tezy o racjonalności relacyjnej, tutaj streszczony: Żył w pewnym starożytnym mieście chińskim dwóch przystojnych mężczyzn, Xu i Zou, z których Xu był uważany za przystojniejszego. Pan Zou zapytał kiedyś swą żonę, który z nich jest przystojniejszy. I usłyszał: Ty jesteś. Zapytał o to samo swą konkubinę: i usłyszał to samo. Następnego dnia zadał to pytanie swemu gościowi i usłyszał taką samą odpowiedź. Ale Zou wiedział, że Xu jest przystojniejszy. Doszedł więc do wniosku, że żona tak mężowi powiedziała, ponieważ go kocha, konkubina – ponieważ boi się go, a gość dlatego, że przyszedł z prośbą o przysługę. Autor podkreśla, że każde z tych trojga odpowiadających działało racjonalnie, lecz każde z nich kierowało się specjalnym rodzajem stosunku łączącego z pytającym (wszystkie cytaty, s. 218).

Wszystko to jest ciekawe, lecz stanowisko autora wyróżnia się głównie tym, że stawia stosunki społeczne ponad wszystkie inne uwagowania. Wszelako relacje społeczne uwzględniane są od dawna – choć jednak nie jako coś najważniejszego – przez chyba wszystkich analityków polityki, polityków, dyplomatów i innych urzędników, dziennikarzy itd. Autor dodaje, że nie uważa racjonalności za coś nieistotnego, sądzi jednak, iż relacyjność jest jej niezbędnym korelatem, jeżeli chce się politykę zrozumieć i prowadzić (s. 237).

W części czwartej autor konsekwentnie eksponuje znaczenie stosunków społecznych jako najważniejsze źródło władzy. Posługuje się anglojęzycznym terminem *governance*, który tłumaczę tu jako „rządzenie”, czyli „prowadzenie polityki”. Autor podaje swoją definicję „rządzenia relacyjnego”, jako „procesu uzgadniania (*negotiating*) rozwiązań (*arrangements*) społeczno-politycznych, które pozwalają kierować (*manage*) złożonymi stosunkami w społeczeństwie w celu utrzymania porządku, w którym jego członkowie zachowują się wo-

bec siebie współdziałająco w warunkach wzajemnego zaufania rozwijającego się na gruncie podzielanego pojmowania norm społecznych i ludzkiej moralności” (s. 335). Autor twierdzi, że ta definicja nie akcentuje „kontroli” (*control*), ale przecież w języku angielskim właśnie „kontrola” jest wyrazem bliskoznacznym terminu „rządzenie”. Autor zapewnia nas również, że w kulturze chińskiej dobre rządzenie zawsze odzwierciedla (*reflects*) harmonię stosunków społecznych. Czytelnik dostrzeże w takim stwierdzeniu tylko postulat.

Autor wyjaśnia następnie treść takich kategorii definicyjnych, jak stosunki społeczne (*relations*), moralność, zaufanie. Objaśnia „stosunki” za pomocą pięciu ich rodzajów w nauczaniu konfucjańskim: stosunki ojciec–syn, cesarz–minister, starszy brat–młodszy brat, mąż–żona, przyjaciel–przyjaciel. Stosunki te są kluczowe dla społeczeństwa. Będzie ono w dobrym stanie, jeżeli te stosunki będą dobrze kierowane (*managed*) i utrzymywane w stanie harmonii (s. 338).

Kto przyjął już do wiadomości, że najważniejsze są stosunki, na s. 339 dowiaduje się, że fundamentem, kamieniem węgielnym (*cornerstone*) rządzenia jest definicyjna moralność. I znów przywołany zostaje Konfucjusz, tym razem z jego pięcioma cnotami kardynalnymi: *ren* (j.ch.) życzliwość i pierwiastek ludzki; *hzhi* (j.ch.) słusność, sprawiedliwość; *li* (j.ch.) poprawność; *zhi* (j.ch.) rozsądek, mądrość; *xin* (j.ch.) szczerłość, honor, przy czym to życzliwość jest sednem moralności, pisze Qin, po czym padają stwierdzenia syntetyzujące: „[...] rządy moralności (*rule of morality*) to cecha charakterystyczna społeczeństwa chińskiego, tak jak rządy prawa są cechą społeczeństwa Zachodu” (s. 340). „Zachód” jest przez cały czas traktowany jako całość, ale jeszcze ważniejsza wątpliwość jest następująca: Jeżeli moralność i prawo są dwoma odmiennymi systemami, to jak należy traktować postulowaną przez autora komplementarność racjonalności („zachodniej”) i relacyjności („chińskiej”), czyli ich łączne stosowanie w postulowanej teorii relacyjności? A ponieważ fundamentem moralności ma być życzliwość, to co jest jej odpowiednikiem w systemie rządów prawa?

Podobne trudności pojawiają się w związku z objaśnianiem definicyjnego zaufania (*trust*), o którym czytamy: „Zaufanie jest gwarancją dobrego rządzenia” (s. 342) i podczas gdy „[zachodnie wyodrębnianie] jednostki wiąże się z umowami i normami, relacyjność jest powiązana z zaufaniem i szczerością [...]”. Konfucjusz i jego uczniowie uważali zaufanie za najważniejszą normę w stosunkach między ludźmi [a przejawia się ona w tym, że] drzwi domostwa pozostają na noc

otwarte i nikt nie wkłada do swej kieszeni rzeczy znalezionej na drodze”. Autor cytuje Konfucjusza objaśniającego to w odniesieniu do rządzenia i pisze: „Zaufanie jest podstawą rządzenia, podczas gdy dobra materialne, takie jak sprzęt wojskowy czy żywność, nie mogą być równe zaufaniu pod względem ważności”. I znów porównuje: w literaturze o zarządzaniu w gospodarce, opartym na koncepcji kosztów transakcyjnych, zaufanie jest kwestią wyboru w procesie realizowania zasady efektywności kosztowej, podczas gdy u Konfucjusza (zatem i w teorii relacyjnej) zaufanie oparte jest na „praktyce historycznej i społeczno-kulturowej” (wszystkie cytaty w tym akapicie – s. 343–345). Autor podkreśla, że w globalizującym się świecie „obydwa modele” współistnieją i powinny być stosowane łącznie, ale silniej eksponuje składnik konfucjański. Paradoksalnie, można w tym dostrzec także dystansowanie się jego wobec kolektywistycznego autokratyzmu.

Zastanawia, że autor wcale nie pisze o języku. A przecież stosowane terminy są wieloznaczne. Niektóre z nich tłumaczy, ale przy pomocy innych wieloznacznych. I nawet definicje nie są całkiem jasne. W jakim stopniu te dwa rodzaje wiedzy wyróżniane przez autora – *background knowledge* oraz *representational knowledge* – są podobne czy różnią się „w Chinach” i „na Zachodzie” pod względem idiomatyczności? Nawet w językach zachodnich mamy taki problem. W rozmowach prezydenta Lecha Wałęsy z prezydentem Billem Clintonem, ten ostatni, po wysłuchaniu bardzo długiej wypowiedzi Wałęsy skonstratował: „Pańską wypowiedź rozumiem w ten sposób, że nie powinniśmy wkładać wszystkich naszych jajek do jednego koszyka”⁶.

Qin zwraca uwagę czytelnika na mało znany „na Zachodzie” kulturowy składnik rozpowszechnionego w Chinach pojmowania stosunków społecznych, lecz nie uwzględnia cytowanej wyżej książki Geerta Hofstede i współautorów ani wielu innych prac „zachodnich”, zakorzeniających politykę właśnie w stosunkach społecznych. Stosunki społeczne to także stosunki między naczelnymi organami władzy państwowej, lecz i o tym autor pisze niewiele. Brakuje mi też rozważań o tym, czy państwowo-kapitalistyczny sukces gospodarczy i wzrost konsumpcji oraz zmiany w strukturze społecznej sprzyjają, czy nie sprzyjają wzmocnieniu indywidualizmu Chińczyka, a jeśli sprzyjają, to co to oznacza w sferze stosunków społecznych? I dalej.

⁶ *Memorandum of conversation*, 21 April 1993, Declassified Documents concerning Poland, Clinton Digital Library, <https://clinton.presidentiallibraries.us/items/show/16198> [dostęp: 31 sierpnia 2018].

Czy motywują do większego ryzyka w biznesie i polityce, niż to ma miejsce w kulturze europejskiej, czy może jeszcze większego – w stylu amerykańskim (USA), a może raczej skłaniają do unikania ryzyka? Jak teoria relacyjna rozwiązuje takie problemy?

Z dążeniem Qina do kulturowej syntezy na międzykontynentalną skalę kojarzą się azjatyckie próby zbudowania jakiejś narodowej teorii. Ostatnio Aakash Singh Rathore pisze o *Indian Political Theory*⁷. Wywodzi ją z tradycji *svaraj*, pierwotnego samorządu Dalitów, najbardziej upośredzonej wspólnoty na Półwyspie Indyjskim ery przedkolonialnej, czyli z „tradycji indyjskiej”. Stawia tezę, że „transatlantyccy teoretycy” nie rozwiążą „naszych problemów”. Czy możliwa jest jednak jakaś alternatywna, „czysta” i światosystemowo ahistoryczna, indyjska nauka społeczna? Nie tędy droga do – oczywiście koniecznego – uwzględnienia doświadczeń przodków i odrzucenia kolonialnych stereotypów. Do budowy takiej drogi przyczynia się raczej Yaqing Qin.

Dla negocjatorów po stronie „Zachodu” i „Chin” – zarówno na poziomie zarządu przedsiębiorstwa jak i dyplomacji rządowej – książka będzie ciekawa. Największym zaskoczeniem może być dla nich fakt, że autor mało interesuje się problematyką prawną polityki ani nie konceptualizuje „świata”, akcentując dychotomię Zachód–Chiny. Nie zajmuje się też dostatecznie problemem tożsamości jednostek uwikłanych w stosunki społeczne i procesy decyzyjne w zakresie polityki zagranicznej. Obcy dyplomata w Chinach będzie może szukać genealogii autora (Cesarz Qin Shihuang panował ok. 221 pne).

Ta ciekawa książka powinna chyba mieć nieco inny tytuł. Dotyczy ona w mniejszym stopniu „relacyjnej teorii polityki światowej” (*A Relational Theory of World Politics*) niż stosunków między ludźmi w świecie polityki (może tak: *Human identities and relationalities in the world of politics*).

Ryszard Stemplowski
Kraków

⁷ *Indian Political Theory: Laying the Groundwork for Svaraj*, Routledge Press, New York 2017.