

MAPY ZASAD MORALNYCH, ZAROZUMIAŁOŚĆ PIERWSZEGO ŚWIATA I NOWI EWANGELIŚCI

RICHARD A. SHWEDER

MÓZG EKONOMISTY: 4,99 DOLARA ZA KILOGRAMI

Czy kanibalizm bierze się z potrzeby zaspokojenia głodu, a może jest po prostu przejawem wyszukanych upodobań kulinarnych? Chociaż ta kwestia stanowi przedmiot poważnej debaty na gruncie antropologii kulturowej, jednak antropologdy słyną z tego, że nie tracą poczucia humoru nawet podczas najbardziej podniosłych okazji. Jako antropolog właśnie postanowiłem rozpocząć ten rozdział niewątpliwie barokową wersją starożytnego dowcipu o stoisku z móżganiami na Papui-Nowej Gwincei.

Pewien przedstawiciel Pierwszego Świata wchodzi do delikatesów spożywczych na Papui-Nowej Gwincei. Kieruje się do działu mięsnego, gdzie widzi tabliczkę z napisem: *Szeroki asortyment zachodnich przybyszów*. Oferta obejmuje dwie podstawowe pozycje: misjonarzy ewangelickich (świeckich i duchownych), którzy uważają za życiową misję naprawę tego świata za pomocą swoich kaganów moralności, a także romantycznych relatywistów, którzy wychodzą z założenia, że cokolwiek się dzieje, jest OK i na przekór wszystkiemu wydają się nie tracić dobrego samopoczucia. Nasz klient dostrzega wiele smakowicie wyglądających produktów estetycznie ułożonych w koszach. Na pierwszym koszu widnieje tabliczka z napisem: *Mózgi ekonomistów* – Banku Światowego: 4,99 dolara za kilogram! Niżej można przeczytać: *Ci ludzie chcą pożyć nam na bardzo dogodnych warunkach mnożąc pieniądze (których oczywiście nigdy nie od-*

damy), jeżeli tylko zezwolimy działać w sposób bardziej przopinający zachowania ludzi Zachodu. Chcą byśmy sformalizowali zawieranie imów, stworzyli niezawisły system wymiaru sprawiedliwości i zakazali preferencyjnego zatrudniania przedstawicieli własnej grupy etnicznej. A to dopiero początek.

Napis na drugim koszu głosi: *Mózgi ełków protestanckich: 5,21 dolara za kilogram. Ci ludzie chcą, żebyśmy zmienili nasze zasady pracy i koncepcje na temat dobrego życia. Chcą, żebyśmy przesiali marnować czas na skomplikowane rytuały ku czci zmarłych przodków, chcą pożyć nam na bardzo dogodnych warunkach: mnożąc pieniądze (których oczywiście nigdy nie oddamy), jeżeli tylko zezwolimy myśleć w sposób bardziej przopinający ludzi z Zachodu (a ściślej z północnych rubieży Zachodu). Mieszkańcy północnego Zachodu są przekonani, że wszystko jest grzeszne oprócz umiłowania pracy i sądzą, że tylko bogaci dostąpią zbawienia. Mówią, że „zrównowazony wzrost” jest słowem-wytrychem gwarantującym przyjęcie wartości protestanckich. Wierzą, że Bóg błogosławi ludziom w postaci materialnego dobrobytu. Chcą, żebyśmy zostali zbawieni. Chcą nas zbawić.*

Tabliczka na trzecim koszu brzmi: *Mózgi monokulturowych feministek: 5,29 dolara za kilogram. Niżej widnieje opis: Ci ludzie chcą, byśmy zmieniili nasze życie rodzinne, relacje typu gender oraz praktyki reprodukcyjne. Chcą, żebyśmy zdevaluowali znaczenie „lona”, które w ich umysłach kojarzy się ze złem w postaci wielkich rodzin, domowej atmosfery oraz podziału pracy ze względu na płeć. Chcą, żebyśmy dowartościliwali techniczkę (która w ich umysłach kojarzy się z „dobrymi rzeczami” takimi jak niezależność, równość, hedonistyczna samostymulacja) jako biologiczną esencję kobiecej tożsamości i symbol oraz sposób emancypacji. Poza tym żądają od NATO wysłania „humanitarnych” oddziałów interwencyjnych, jeśli nie przystąpimy do Narodowej Organizacji Kobiet i Ligi Kobiet Wyborców.*

Tabliczka na ostatnim koszu głosi: *Mózgi antropologów kulturowych: 1,5 dolara za kilogram. Podpis brzmi: Ci ludzie uważają, że powinniśmy łapać pieniądze i wiać!*

Nasz gość zupełnie skonsternowany podchodzi do mężczyzny za ladą i wykrzykuje:

– Co to ma znaczyć! Nie słyszał pan o moralnej wyższości Zachodu (a ściślej jego północnych rubieży)? Nie wie pan, że my

[mieszkańcy Pięrnego Świata] jesteśmy lepsi od was [mieszkańców Trzeciego Świata], ponieważ rafyfikowaliśmy Deklarację Praw Człowieka Narodów Zjednoczonych? Nie wie pan, że pod względem budowy mózgu ludzkość niezmieniła się od siebie nie różni? Nie wie pan, że główną przyczyną różnic występujących na świecie [różnicowania „kapitału ludzkiego”] jest to, że ludzie z południowych obszarów naszego globu żyją w kulturach ubóstwa? Dlatego są źle przygotowani do życia w ramach współczesnej inżynierii i globalnego przyspieszenia. Dlatego nie zasługują na zatrudnienie, są skorumpowani, niewykwalifikowani i biedni. W porządku, mogą zrozumieć niewielkie różnice w cenie mózgowi ekonomistów, etyków protestanckich i monokulturowych feministek (odpowiednio 4,99, 5,21 i 5,29 dolara za kilogram), jednak 15 dolarów za kilogram mózgu antropologa kulturowego? To przesada! Kompletny absurd i niesprawiedliwość! Rzecz zupełnie sprzeczna z podstawowymi zasadami „przejrzystości” życia publicznego!

Sprzedawca na to:
– A wie pan, ilu antropologów kulturowych musieliśmy zabić, zanim uzbieraliśmy kilogram mózgu?

Nie pozostaje mi zatem nic innego, jak przyznać, że czuję się nieco skrepowany, dokładając swoją cegiełkę do zbioru opinii wygłoszonych przez tylu szacownych naukowców i ewangelistów z różnych dziedzin wiedzy. Lawrence Harrison zaangażował mnie do tego przedsięwzięcia, ponieważ, jak stwierdził z charakterystyczną dla siebie szczerością, potrzebował kogoś do roli sceptyka i krytyka. Wydawało mu się bowiem, że wierzę w „kulturę”, ale nie uznaję „postępu”. Okazało się również, że zamierza zaprosić do współpracy innych sceptyków i krytyków, między innymi tych, którzy uznają „postęp”, ale nie wierzą w „kulturę”.

Mimo wszystko muszę wyznać, że jestem zwolennikiem idei postępu, przynajmniej w ograniczonym zakresie (więcej na ten temat w dalszej części rozdziału). Obawiam się również, że precyzyjny sens mojej wiary w kulturę (więcej na ten temat dalej) może nie przypaść do gustu (ani nie trafić do przekonania) osobom, które próbowały tuż udowodnić, że „kultura ma znaczenie”¹¹.

Co właściwie oznacza twierdzenie, że „kultura ma znaczenie”? To zależy, kto je wygłasza. Tematyka niniejszego zbioru

obraca się wokół orientacji intelektualnej znanej pod nazwą ewolucjonizmu kulturowego. Dla przedstawicieli tego nurtu myślowego twierdzenie, że „kultura ma znaczenie” jest równoznaczne z przyznaniem, że niektóre kultury są ubogie albo zaoferne, podczas gdy inne – bogate i zaawansowane. Prowadzi to do przekonania, że życie składa się z dobrych rzeczy (takich jak zdrowie, bezpieczeństwo ogniska domowego, sprawiedliwość, materialny dobrobyt, hedonistyczna samostymulacja oraz matę rodziny), których powinniśmy się przyczepić, lecz przeskądza im w tym własna kultura.

Nietrudno sprawdzić, czy jest się ewolucjonistą kulturowym. Wystarczy odpowiedzieć na poniższe pytania. Czy lubisz przyglądać się kuli ziemskiej za pomocą etycznego mikroskopu i kreślić na niej „mapy zasad moralnych”? Albo, co prawie na to samo wychodzi, czy lubisz konstruować wskaźniki „jakości życia”, dzięki którym można szeregować kultury, cywilizacje oraz religie od najgorszych do najlepszych? Jeśli jesteś ewolucjonistą kulturowym, to odczuwasz prawdopodobnie głębokie niezadowolenie z powodu niezmiennej popularności różnorakich („artchaicznych”) stylów życia oraz („pachnących przesadami”) systemów przekonań, ponieważ w twojej opinii są relatywnie pozabawione prawdy, adekwatności, piękna i praktycznej przydatności. Prawdopodobnie pragniesz „oświecić” mieszkańców „ciemnych kontynentów”. Prawdopodobnie pragniesz wydobyc ich z mroków ignorancji, złych nawyków, niemoralności oraz nędzy i tak przemodelować, aby stali się postępowi i demokratyczni, myślicy w sposób naukowy i przepełnieni duchem obywatelskim, bardziej uprzemysłowieni i przedsiębiorczy, bardziej rzetelni i racjonalni oraz bardziej przypominający nas (ideal).

Również dla mnie kultura ma znaczenie, ale raczej w innym znaczeniu. Gdybym chciał kiedyś użyć terminu „kultura ubóstwa”, zarezerwowałbym je dla ascetycznych społeczności, w których wyrzeczenie się bogactwa oraz rezygnacja z doczesnych dóbr są pozytywnie wartościowane jako obiektywne dobro. Co więcej, starabym się wykazać sensowność takiej koncepcji.

Chociaż pojęcie „kultura zubożała” nie jest zupełnie myślowym moronem, nie znalazło prawie żadnego zastosowania podczas moich badań terenowych. Na domiar złego moje zainteresowanie tematem „kultury” wynika z traktowania innych kultur jako źró-

del wiedzy i mądrości (Shweder 1991, 1993, 1996a, 1996b, 1997, Shweder i in. 1998). Nigdy nie byłam zwolennikiem poglądu, że innymi kulturami warto się zajmować, bo stanowią główną przeszkodę na drodze do realizacji jakichś wyimaginowanych uniwersalnych dążeń wszystkich ludzi pragnących ponoc upodobnić się do Europejczyków z północnych krańców kontynentu. I chociaż, rzecz jasna, uważam nasz styl życia za przyzwyczajony i godny, zupełnie nie rozumiem, na czym miałaby polegać jego moralna wyższość².

Ponadto nie uważam, aby Europejczycy mieli monopol na postęp. Rozwój duchowy, etyczny, społeczny, polityczny i materialny wcale nie musi iść ze sobą w parze. Społeczeństwa dysponujące wielkim bogactwem i potęgą mogą być ułomne pod względem duchowym, moralnym, społecznym i politycznym. Wiele doniosłych, intelektualnie rozwiniętych i godnych podziwu kultur, gdzie filozofowie mieszkają w glinianych lepiankach, rozwinięło się w warunkach rudymenarnej technologii i relatywnie niewielkiego bogactwa. Dlatego nie sądzę, abymy to „my” albo „oni” mieli wyjątkowość na dobre życie.

Wygląda na to, że jestem heretykiem na uroczystości religijnej i ta świadomość nie należy do najprzyjemniejszych. Pozwolę sobie zatem bliżej wyjaśnić kilka spraw i dzięki temu zmniejszyć nieco swój dyskomfort wynikający z roli zdeklarowanego sceptyka.

WYZNANIE NR 1: JESTEM ANTROPOLOGIEM KULTUROWYM

Moje pierwsze wyznanie nie może brzmieć inaczej: jestem antropologiem kulturowym. Niestety, biorąc pod uwagę cały zamęt panujący obecnie wokół profesji antropologa, takie wyznanie niewiele mówi. Nie niesie żadnych informacji o moim stanowisku na temat pojęcia kultury, nie mówi, czy jestem jej zwolennikiem czy przeciwnikiem albo czy doprowadza mnie ona do śmiechu, czy też do łez³.

Mając na względzie rzetelność opisu obecnej sytuacji w antropologii, warto odnotować, że w swoim czasie takie słowa jak „primitywny”, „barbarzyński”, „dziki”, czy nawet „zacołany” były umieszczane w cudzysłowie, jeśli w ogóle ich używano. Pieczędź się! albo nawet dwadzieścia lat temu koncepcja, wedle której ist-

nieje tylko jeden przepis na moralnie godne oraz racjonalne życie, i jest to nasz przepis, zostałyby potraktowane jako nieprzyzwolita.

Ale czasy się zmieniły. Monokulturowy feminizm położył kres wszelkim odłamom łagodnego relatywizmu na gruncie antropologii kulturowej i nadał nowy sens zasadzie „poprawności politycznej”. Obok międzynarodowego ruchu praw człowieka oraz różnych agencji propagujących globalizację na modłę zachodnią (takich jak UNICEF, WHO, czy nawet NATO) istnieje mrowie antropologów, dla których inne kultury stanowią głównie przedmiot pogardy. Hasło, w myśl którego „Coś nie ma charakteru kulturowego, bo jest... [tutaj należy wstawić: niemoralne, kryminalne, skorumpowane, niewydatne, barbarzyńskie] albo ewentualnie „Coś ma charakter kulturowy, bo jest... [tutaj należy wstawić: niemoralne, kryminalne, skorumpowane, niewydatne, barbarzyńskie], stało się zawołaniem ewolucjonistów kulturowych, zachodnich interwencjonistów wszelkiej maści jak również przedstawicieli niektórych szkół w ramach antropologii.

Z wielkim ubolewaniem przyjmuję tę ironię losu. Niegdyś antropologia kulturowa była dyscypliną naukową, która dumnie stała w opozycji do ethocentrycznych zapędów i moralnej arogancji oraz brała w obronę odmienne style życia. Tak było jednak kiedyś.

Obecnie mamy wielu antropologów (postkulturalistów), którzy usiłują negować pojęcie kultury. Uważają, że słowo „kultura” jest używane bełowo w złej wierze do obrony autorytarnych struktur społecznych i usprawiedliwiania morderstw dokonywanych przez despotów. Istotnie, świat teorii antropologicznej zaczął być pełen koła i można odnieść wrażenie, że „to wszystko już kiedyś było”. Mimo całego stulecia, jakie pluraliści, relatywiści i kontekstualiści pokroju Franza Boasa, Ruth Benedict, Melville'a Herskovitsa, Roberta LeVine'a, Clifforda Geertza poświęcili na walkę z ewolucjonizmem kulturowym, orientacja intelektualna przywodziąca na myśl późną dziewiętnastowieczną wersję apoteozy „brzemienia białego człowieka” wraca do łask. Pewna siebie, arogancka postawa (niektórych odłamów) zachodniego liberalizmu (przejawiająca się między innymi w skandalicznym stwierdzeniu, że Afrykanki są złymi matkami, naruszają prawa człowieka i okaleczają swoje córki) znów zyskała zwolenników na gruncie antropologii kulturowej, przynajmniej wśród tych antropologów, którzy są najbardziej politycznie poprawni⁴.

Obecnie sytuacja antropologii kulturowej jest wystarczająco złożona (i chora). Pojawiają się badacze próbujący zawłaszczyć pojęcie kultury i zabronić komukolwiek zajmowania się tym tematem. Ja do nich nie należę. Bez względu na to, czy pojęcie kultury doprowadza mnie do śmiechu, czy też do łez, bardzo je sobie cenię i nie pozwolę odebrać. Nie można żyć samym ekumenizmem. Przyależność do określonej tradycji znaczeń stanowi niezbędny warunek wykształcenia osobistej tożsamości i indywidualnego szczęścia. Moim zdaniem „gęsta etniczność” oraz zróżnicowanie kulturowe stanowią nieodłączny element naturalnego i moralnego porządku rzeczy. Nie sądzę, aby matka natura chciała, byśmy wszyscy byli identyczni.

Co rozumieniem przez pojęcie „kultura”? Dla mnie jest to zbiór właściwych dla danej społeczności koncepcji na temat prawdy, dobra, piękna i efektywności. Aby owe koncepcje nabrały charakteru „kulturowego”, muszą być przekazywane społecznie i utrwalone zwyczajowo; ponadto muszą stanowić element konstytuujący odmienne style życia.

Innymi słowy, kultura dotyczy tego, co Isaiah Berlin nazwał „celami, wartościami i obrazami świata” manifestującymi się w postaci mowy, praw i codziennych praktyk pewnych samononitorujących się grup.

W definicji kultury zawarto znacznie więcej, niż jestem w stanie przedstawić w krótkim artykule. Istnieje koncepcja, zgodnie z którą czyny przemawiają głósniiej od słów, a główną jednostką poddawaną analizie podczas badań nad kulturą powinny być „praktyki”. Stąd, po części, bierze się moja niechęć do kwestionariuszy dotyczących wartości oraz brak entuzjazmu dla badań opartych na oficjalnych deklaracjach albo na wskaźnikach aprobaty dla jakichś abstrakcyjnych oderwanych od rzeczywistości pojęć.

Dałej, można stwierdzić, że kultura z pewnością nie ma nic wspólnego z tzw. charakterem narodowym. Nie zamierzam się tutaj rozwodzić nad badaniami charakteru narodowego, pragnę jedynie nadmienić, że nie bez powodu wyszły one z mody jakieś czterdzieści lat temu. Stało się tak, ponieważ znacznie lepiej jest postzregać ludzkie zachowania i motywacje przez pryzmat tego, co proponują teoretycy racjonalnego wyboru albo rozsądni ekonomici niż w sposób sugerowany przez specjalistów od osobowości. Teoretycy racjonalnego wyboru pojmują działanie jako

coś wynikającego z czynnika sprawczego. Chodzi o to, że dane działanie jest analizowane jako wspólny produkt preferencji (czyli różnorodnych celów, wartości i skutków) oraz ograniczeń (w postaci różnorodnych środków, w tym przekonani dotyczących przyczyn, informacji, umiejętności oraz zasobów materialnych i pozamaterialnych) podanych woli racjonalnych istot. Takie stanowisko stoi w sprzeczności z tym, co na temat zachowań myślą specjaliści od osobowości. W ich opinii wszelkie działania mają charakter wymuszony. Postzregają je jako wypadkową dwóch wektorów – jednego, który jest skierowany od „wnątrz” i nosi miano osoby (opisywanej w kategoriach ogólnych motywów i cech) oraz drugiego, który jest skierowany od „zewnątrz” i nosi nazwę sytuacji.

Próby wyjaśniania praktyk kulturowych za pomocą typów osobowości nie przyniosły znaczących rezultatów. Próbując scharakteryzować jednostkę za pomocą cech osobowości i ogólnych motywów, szybko można się przekonać, że „jednostki w obrębie poszczególnych kultur różnią się bardziej między sobą niż od przedstawicieli innych kultur” (Kaplan 1954). Okazuje się również, że jeśli istnieje w ogóle coś takiego jak typ modalny (np. typ osobowości autorytarnej albo typ osobowości odznaczający się potrzebą sukcesu), to charakteryzuje nie więcej niż jedną trzecią danej populacji. Etnopsychologowie i psychologowie kulturowi już dawno doszli do wniosku, że cytując Melforda Spiro (1961): „możliwe jest występowanie zupełnie odmiennych systemów osobowości modalnej w zbliżonych systemach społecznych, a także podobnych systemów osobowości modalnej w odmiennych systemach społecznych”. Wyjaśnianie zróżnicowania praktyk kulturowych za pomocą typów osobowości to ślepy zaułek (Shweder 1991).

WYZNANIE NR 2: JESTEM PLURALISTA

Moje drugie wyznanie brzmi: jestem pluralistą kulturowym, ale takim, który wierzy w uniwersalną prawdę zwaną zasadą konfuzji. Konfucjonista uważa, że poznawalny świat jest niekompletny, jeśli spogląda się nań z dowolnego punktu widzenia, nie spojny, jeśli obserwuje się go ze wszystkich punktów widzenia jednocześnie, oraz pusty, jeśli patrzeć „z żadnego konkretnego

niejscą". Mając do wyboru coś, co jest niekompletne, niespójne albo puste, stawiam na niekompletne – decydując się balansować pomiędzy różnymi sposobami oglądu i wartościowania świata.

Taka wersja pluralizmu kulturowego nie stoi w opozycji do uniwersalizmu. Teoretycy kultury nie dzielą się jedynie na dwa rodzaje: tych, którzy uważają, że wszystko wolno (radykałni relatywiści) oraz takich, którzy twierdzą, że wolno tylko jedno (uniwersaliści uniformizujący). Jestem z całego serca uniwersalistą, ale takim, który wierzy w „uniwersalizm bez uniformizacji”, czyli w konsekwencji – pluralistą. Mówiąc innymi słowami, wierzę w istnienie uniwersalnie obowiązujących wartości, a jednocześnie uważam, że jest ich zbyt wiele (m.in. sprawiedliwość, dobroczynność, autonomia, poświęcenie, wolność, lojalność, świętość, poczucie obowiązku). Moim zdaniem te obiektywne wartościowe elementy życia są niezwykle różnicowane, heterogeniczne i nieredukowalne do wspólnych mianowników jak „sfera użytkowa” albo „sfera przyjemności”, i że pozostają ze sobą w nieustannym konflikcie. Uważam, że nie można jednocześnie osiągnąć maksymalizacji wszystkich pozytywnych aspektów życia. Podczas implementowania konkretnych wartości zawsze mamy do czynienia z kompromisami i stąd właśnie odmienne tradycje wartości (tj. kultury) oraz wy tłumaczenie, dlaczego żadna tradycja kulturowa nie jest w stanie zawrzeć w sobie wszystkiego, co pozytywne⁶.

Pluralizm kulturowy niesie ze sobą jeszcze inne implikacje, których część ma charakter wysoce prowokujący. Przykładowo, do tej kategorii można zaliczyć twierdzenie, że członkowie zarządu Amerykańskiego Towarzystwa Antropologicznego postąpili właściwie i odważnie, nie ratyfikując w 1947 roku Deklaracji Praw Człowieka Narodów Zjednoczonych, określając ten dokument jako etnocentryczny. Wówczas antropologowie wciąż byli dumni ze swojego antykolonializmu i obrony alternatywnych stylów życia (Shweder 1996b).

POSTĘP I PLURALIZM: CZY MOGĄ WSPÓLISTNIEĆ?

Pluralizm nie prowadzi do odrzucenia koncepcji postępu i regresji. Postęp to innymi słowami posiadanie coraz większej ilości dobra uznawanego za „pożądane” (tj. czegoś, co powinno być po-

żądane, ponieważ jest dobre). Regresja to stopniowa utrata owego dobra. Biorąc po uwagę konkretne dobro (np. opieka nad starymi rodzicami, walka z chorobą zakaźną), można obiektywnie ocenić postęp w tej dziedzinie. Jeżeli miarą sukcesu będzie maksymalizacja prawdobobienstwa przeżywalności dzieci w ciągu pierwszych dziewięciu miesięcy po urodzeniu, to Stany Zjednoczone są obiektywnie bardziej zaawansowane niż Afryka i Indie. Jeżeli natomiast miarą sukcesu będzie maksymalizacja prawdobobienstwa przeżywalności dzieci w ciągu pierwszych dziewięciu miesięcy po zapłodnieniu (w łonie matki), to Afryka i Indie (gdzie odsetek aborcji jest relatywnie niski) są obiektywnie bardziej zaawansowane niż Stany Zjednoczone (gdzie odsetek aborcji jest relatywnie wysoki).

Oczywiście każda decyzja dotycząca sposobu określenia lub nazwania konkretnego dobra jest obarczona pewnym pierwsiastkieni uznaniowości (to znaczy nie opiera się na logice ani na dowodach) i prowadzi w konsekwencji do kreślenia moralnych map świata. Przykładowo, biologowie ewolucyjni oceniają sukces danej populacji na podstawie samej tylko liczebności albo „sprawności reprodukcyjnej”. Postępując się taką miarą sukcesu – produkcją genetyczną własnego plemienia albo rodu – można za- pytać, co należy sądzić o pigułkach antykoncepcyjnych, legalizacji aborcji oraz redukcji wielkości rodziny w technicznie zaawansowanych społeczeństwach Pierwszego Świata? Czy mamy do czynienia z historią regresji?

Inny przykład: Co sądzić o wskaźnikach jakości życia takich jak średnia długość życia? Im starsza populacja tym większa częstotliwość występowania chronicznych chorób, większe prawdopodobieństwo upośledzenia funkcji czynnościowych, a stąd większa łączna ilość bólu (iście jakościowy wskaźnik) doświadczanego przez populację. Aspekty pozytywne (dłuższe życie i brak fizycznego bólu) nie zawsze idą w parze. Czy dłuższe życie to koniecznie lepsze życie? Albo, jeżeli długowieczność jest wyznacznikiem sukcesu, to dlaczego nie jest nim liczebność populacji, z Chinami i Indiami na czele?

A dlaczego średnią długość życia liczy się od urodzenia? Jaka zasada logiczna albo kanton indukcji naukowej każe stosować właśnie ten standard podczas kreślenia map zasad moralnych albo przy ocenie rozwoju kulturowego? Dlaczego nie

uwzględnić średniej długości życia osób po czterdziestce albo dzieci poczętych? W czym gorszy jest punkt widzenia zygoty od perspektywy nowo narodzonego dziecka? Jak już wspominałem, biorąc pod uwagę niebezpieczeństwo grożące w łonie matki, Pierwszy Świat i były Drugi Świat prezentują się gorzej niż wiele społeczeństw afrykańskich i azjatyckich. Zastanówmy się, jak wyglądałyby nasze wskaźniki średniej długości życia, gdyby uwzględniono w nich 20- albo 25-procentowy odsetek aborcji w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie albo ponad 50-procentowy w Rosji. I porównajmy to do 2-10% w Indiach, Tunezji i w niektórych innych częściach „zacołanego” świata.

Dyskusja prowadzona przez zwolenników życia i ordnowików prawa do wyboru nie jest przedmiotem niniejszego artykułu (sam należę do tej drugiej grupy). Koncentrujemy się raczej na uznaniowym wymiarze procesu kreślenia map moralnych oraz na zakresie wolności przynależnej każdemu przy decydowaniu, czy je idealy uzna za standard dobrego życia. Wraz z rozwojem technologicznym społeczeństw roślinie najczęściej odsetek aborcji, a tym samym obniża się średnia długość życia danej populacji (jeżeli przyjmujemy za punkt odniesienia chwilę poczęcia, a nie narodzin). W niektórych częściach świata – najczęściej tam, gdzie ceni się wielkie rodziny i sukces reprodukcyjny – wczesne dzieciństwo jest stosunkowo niebezpiecznym okresem życia. W innych regionach świata – przeważnie technicznie zaawansowanych, gdzie ceni się małe rodziny, a łono matki nie jest traktowane jako świętość – prawdziwe niebezpieczeństwa czyhają na jeszcze wcześniejszym etapie życia, a każde niechciane dziecko powinno się obawiać o swoje zdrowie.

Dokonawszy wyboru i identyfikacji konkretnego „dobra”, można przystąpić do obiektywnej oceny jego rozwoju lub regresji w ramach populacji. Ten rodzaj wartościowania konkretnych praktyk różni się od triumfalnego kultu postępu, który dąży do wywyższenia jednej tradycji kulturowej ponad wszystkie inne. Zależnie od przyjętych kryteriów wartości sytuacja danej populacji może zostać ukazana w lepszym lub gorszym świetle. Dokonując przeglądu wszystkich potencjalnie pozytywnych aspektów życia, pluraliści kulturowi dochodzą do wniosku, że większość tradycji kulturowych ma swoje plusy i minusy (Shweder i in. 1997). Jeśli natomiast chodzi o sporządzanie

narracji na temat postępu, pluraliści uważają, że istnieje szerokie pole dla indywidualnych preferencji (i ideologii) dotyczących sposobu opowiadania, kto jest lepszy, a kto gorszy.

Nic nie stoi na przeszkodzie, aby ferować sądy dotyczące rozwoju konkretnych wartości, nie wierząc w generalną przewagę współczesności nad przeszłością albo w to, że większość zmian idzie na lepsze. Można się nawet pokusić o ocenę rozwoju lub regresji konkretnych elementów kultury z pozycji „neointykwaryusza”, czyli człowieka, który odrzuca koncepcję, że świat obudził się, wyłonił z ciemności i stał dobry dopiero wczoraj albo jakieś trzyście lat temu i to na terenie północnej Europy. Neointykwaryusz nie zgadza się z poglądem, że miarą postępu jest to, co nowe, i nie zawaha się w imię postępu nadać wartości rzeczom z odległych latów i epok.

Pluraliści nie stronią od ocen krytycznych. W rzeczy samej, postawa usprawiedliwiająca jest na tyle charakterystyczna dla mojego stylu uprawiania analizy kulturowej, że jestem gotów zdefiniować autentyczną kulturę, kulturę zasługującą na uznanie, jako sposób życia możliwy do obrony przed krytyką z zewnątrz. Pluralizm to właśnie próba obrony tych „innych”, choćby w odpowiedzi na stronniczość i wybujałość niektórych współczesnych form etnocentryzmu i nacjonalizmu (na czele z twierdzeniem, że Zachód jest lepszy od całej reszty). Obecnie, wraz z upadkiem komunizmu i rozwojem globalnego kapitalizmu oraz ekspansją Internetu, my (ludzie Zachodu) czujemy się dumni i spełnieni. Właśnie w takich czasach jak obecne dobrze jest pamiętać, że Max Weber – autor pracy *Etyka protestancka i duch kapitalizmu* – nie faworyzował protestantyzmu kosztem katolicyzmu ani Północy kosztem Południa. Był krytycznym pluralistą, który głośno przestrzegał przed „żelazną klatką” nowoczesności, przed bezdusznymi regulacjami państwa biurokratycznego, nazywającego moralne zobowiązania wobec rodziny i krewnych formą „korupcji” oraz przed niebezpieczeństwami nadmiernej racjonalności ekonomicznej.

W całej historii świata jest tak, że ci, którzy w danym momencie są najzamożniejsi i najbardziej technologicznie zaawansowani, uważają swój styl życia za najlepszy, najbardziej naturalny, dany przez Boga, jedyny zapewniający zbawienie albo przynajmniej najliczej gwarantujący pomysłowość. W XVI wieku

portugalscy misjonarze w Chinach uważali, że wynalezienie przez ich zionków zegara stanowi niezbity dowód na przewagę katolicyzmu nad innymi religiami świata (Landes 1998, s. 336-337). Z moich spostrzeżeń wynika, że ich mechaniczny zegar mógł być traktowany co najwyżej jako argument przemawiający na korzyść monarchii absolutnej. Oszołomieni współczesnymi wynalazkami oraz gadżetami (takimi jak CNN, IBM, Big Mac, dzinsy, pigulka antykoncepcyjna, karta kredytowa) i zadowoleni z własnego stylu życia, chętnie ulegamy podobnym iluzjom i padamy w analogiczną zarzumatłość.

PROROCTWA NA NOWE TYSIĄCLECIE: TRZY WERSJE „NOWEGO ŁADU ŚWIATOWEGO”

Żyjemy w niepewnych czasach, co staje się szczególnie widoczne podczas prób wyobrażenia sobie chociaż ogólnych zarysów „nowego ładu globalnego”, który zastąpi dotychczasowy model trzech światów – kapitalistycznego, komunistycznego i zacofanego.

Jednym z powodów tej niepewności jest fakt, że stara, „oświeceniowa” teza o triumfie sekularyzacji, indywidualizmu i nauki została poddana przez życie ostrej krytyce w latach dzieć wędziesiątych XX wieku i jej przydatność do prognozowania kierunku zmian w wieku XXI stoi pod dużym znakiem zapytania. Trzydzieści lat temu wielu badaczy społecznych było skłonnych twierdzić, że w naszych czasach religia odejdzie na plan dalszy i zostanie zastąpiona przez naukę. Zgodnie z ich prognozami miały zniknąć społeczności plemienne, a na ich miejsce pojawić się społeczności jednostek. Nie mieli racji. Tak się nie stało i nie stanie, i to zarówno w skali globalnej, jak i lokalnej. Multikulturalizm jest faktem. Niedawny Drugi Świat, niegdyś olbrzymie imperium, rozpadł się na wiele małych enklaw. Postępowi globalizacji towarzyszy odradzanie się lokalnych ruchów etnicznych i kulturowych. Przemiany polityczne mogły nawet przynieść pewne korzyści mniejszościom kulturowym, a mianowicie umożliwić im bezpośredni dostęp do pomocy finansowej i wsparcia wojskowego z różnych centrów władzy, a może nawet zapewnić głos na Zgromadzeniu Narodów Zjednoczonych.

Poza tym wielu z nas żyje w państwach-narodach składających się, według słów Josepha Raza, „z grup oraz wspólnot o odmiennych praktykach i przekonaniach, w skład których wchodzi również takie, gdzie własne przekonania są ze sobą nawzajem sprzeczne”. Ten stan rzeczy nie ulegnie zmianie, choćby z powodu globalnej migracji oraz dlatego, że wspólnota i boskość są dobrami nadrzędnymi, które muszą zostać uszanowane przez взгляд na indywidualną tożsamość oraz postęp całej ludzkości. Oczywiście życie w takim świecie wiąże się z określonymi zagrożeniami, zwłaszcza dla członków grup mniejszościowych lub imigracyjnych wspólnot mieszkających w multikulturowych państwach, a także dla przedstawicieli odmiennych cywilizacji czy kultur pozostających ze sobą w geopolitycznym konflikcie. W takim świecie człowiek ma nadzieję, że nie tylko sama kultura ma znaczenie, ale liczy się też konkretna pluralistyczna koncepcja kultury, ponieważ może ona pomóc zminimalizować zagrożenia związane z „odmiennością” i życiem w rzeczywistości multikulturalizmu.

Istnieje też drugi powód, dlaczego żyjemy w niepewnych czasach. Dobrze byłoby mieć pod ręką trafne wyjaśnienie przy czynowe bogactwa i ubóstwa ludów, kultur czy narodów, ale, niestety, pozostaje to tylko w sferze marzeń. Jeżeli przez pojęcie przyczynowości rozumiemy to samo, co J.S. Mill – czyli wszystkie konieczne warunki, które wspólnie dadzą określony efekt – to sądzę, że musimy jasno stwierdzić, iż tak naprawdę nie wiemy, co powoduje wzrost gospodarczy. SycyLIA w XV wieku, Holandia w XVI, Japonia dziś – badacze społeczni mogą swobodnie wybierać ludy, kultury lub narody i przytaczać wiarygodne powody ich ekonomicznej porażki lub sukcesu. W niczym nie przypomina to jednak ogólnej teorii przyczynowej. Spróbujmy za Davidem Landesem (1998) i jego monumentalną historią gospodarczą świata wyliczyć wszystkie możliwe czynniki warunkujące bogactwo. Odpowiedzmy na pytanie: Czy któryś z tych czynników jest wystarczający do wytworzenia ekonomicznego bogactwa? Odpowiedź jest przecząca. A czy któryś z tych czynników jest przynajmniej konieczny?

W jednej sytuacji wystarczało mieć broń, w innej – Żydów. Tutaj przyczyną była polityka imigracyjna, a tam dosięp do chinny. W tym przypadku chodziło o zniesienie poddaństwa,

w tamnym o zasoby paliw kopalnych. Tutaj zdecydowała pogoda, a tam gotowość handlu z obcymi. W jednym przypadku wystarczyło mieć dobrych zarządców kolonialnych, a w innym rozbudowany popyt wewnętrzny. Jeszcze gdzieś indziej wszystkim winny był ślepy traf. Singapur nie jest liberalną demokracją, a jest bogaty. Indie są najliczniejszą demokracją świata, ale są biedne. Szwecja w XVIII wieku była słabo zaludnioną demokracją i również była biedna. Religijni ortodoksi, którzy nie wierzą w równouprawnienie płci (np. chasydzi), bywają bogaci. Cerkowicie świeckie i egalitarne społeczności jak państwa brytyjskiego bloku komunistycznego mogą z trudem sobie radzić pod względem ekonomicznym. W roku 1950 Japonia wyznawała „wartości konfucjańskie” (które wówczas nie cieszyły się opinią zbyt „zachodnich”) i była biedniejsza od Brazylii. W roku 1990 Japonia wyznaje te same „wartości konfucjańskie”, które nagle okazały się bardzo „protestanckie”, a Japonia prześcignęła Brazylię. Gdybym chciał być cyniczny, powiedziałbym, że nasi najbardziej prominentni znawcy historii gospodarczej potrafią znakomicie wskazać wiele zbędnych warunków, które w danej sytuacji wspólnie dają efekty w postaci bogactwa. Odkładając jednak cynizm, śmiało twierdzić, że mimo wielu zgrabnych teorii próbujących post factum wyjaśnić powody konkretnych osiągnięć ekonomicznych każdy ma prawo czuć się zdezorientowany, jeśli chodzi o ogólne przyczyzny sukcesu gospodarczego w rozumieniu J.S. Millera.

W jaki sposób mamy zatem ogarnąć te wielkie przemiany dokonujące się w ramach porządku światowego? Co łączy globalizację (wzajemne splatanie się gospodarek świata), westerlizację (przyswajanie zachodnich wzorców, idei, norm, instytucji i produktów) oraz wzrost gospodarczy? Przykładając ucho do ziemi, można dzisiaj usłyszeć wiele przepowiedni i spekulacji na temat formy „nowego ładu światowego”. Pozwolę sobie przytoczyć trzy spośród nich.

Przepowiednia nr 1: Zachód jest najlepszy i dokona globalnej ekspansji (a przynajmniej powinien spróbować zawładnąć światem)

Proces globalizacji podjęci albo wyzwoli prozachodnie aspiracje, które przyczynią się do wzrostu gospodarczego. Prozachodnie aspiracje to między innymi: dążenie do liberalnej demokracji,

decentralizacja władzy; wolna przedsiębiorczość, własność prywatna, prawa jednostki; równouprawnienie płci i tak dalej, nie wyłączając nawet upodobania do zachodnich produktów. Zgodnie z tą przepowiednią globalizacja, westerlizacja oraz wzrost gospodarczy będą się rozszerzać we wszystkich kierunkach. W zasadzie mamy do czynienia z zachodnim „oświeceniem” poddany uniwersalizacji i wystanym w przyszłość.

Przepowiednia nr 2: Inni również dostaną swój „kawałek ciasta” i będą dalej kulturować własną kulturę

Na początku lat siedemdziesiątych XX wieku pewien młody Sudańczyk pisał u mnie pracę dokorską na temat stosunku afrykańskich studentów do modernizacji. Postulował się kwestionariuszem badającym przekonania oraz postawy i odkrył, że zawarte w nim aspekty „materialistyczne” i „indywidualistyczne” nie są sobie przeciwstawne. Można wysoko cenić materialne bogactwo, nie wyzbywając się kolektywnych wartości pleniennych. Sudańczykom tak bardzo spodobała się ta teza, że zatrudnili go na swoim uniwersytecie. Być może dlatego teza Samuela Huntingtona (1996), że kultura Zachodu jest niepowtarzalna, ale nie uniwersalna, i że inne cywilizacje nie muszą się do nas upodobnić, aby korzystać z zaawansowanej technologii, zyskała taką popularność w niezachodnim świecie. Niżej przepowiednia dostrzeżę możliwość globalizacji i wzrostu gospodarczego bez globalnej kulturowej penetracji ze strony Zachodu. Kultury i cywilizacje mogą zachować własną odmienność i każdy dostanie swój „kawałek ciasta”.

Przepowiednia nr 3: liberalne imperium w stylu olomańskim z dwiema „kastami” (kosmopolitycznymi liberalami i lokalnymi nieoliberalami)

Pierwszą przepowiednię łączę z Francisem Fukuyamą (1992), a drugą z Samuelem Huntingtonem (1996). Pozwolę sobie postawić również własną wróżbę. Wyobraźmy sobie ład światowy w wydaniu klasycznie liberalnym. Przywódcy mocarstw przysięmują, pozycję neutralną co do zasadniczych kwestii kulturowych. Nie uzależniają pomocy i gwarancji bezpieczeństwa od zmiany lokalnych stosunków, typu *gender*, form autorytetu, struktur pokrewieństwa, czy ceremonii inicjacji. Nie próbują zmuszać

przedstawiciele odmiennych grup kulturowych do wspólnego współistnienia, wzajemnej miłości ani okazywania takich samych reakcji emocjonalnych, wyznawania identycznych ideałów estetycznych czy przekonań religijnych. Nie usiłują nakłaniać ich do naśladowania określonych wzorców życia prywatnego ani w ogóle do posiadania życia prywatnego. Wyobraźmy sobie, że w ramach takiego ładu światowego funkcjonuje wiele mechanizmów sankcjonujących, które wymuszają przestrzeganie pewnego minimalnego poziomu reguł w stosunkach międzynarodowych: wizy wyjazdowe są powszechnie dostępne, niedozwolone są jakiegokolwiek akty agresji transgranicznej. Wyobraźmy sobie, że taki system prowadzi do zdecentralizowania kontroli nad kwestiami kulturowymi, a w konsekwencji do ożywienia lokalnego bogactwa kulturowego. Tego rodzaju „nowy ład światowy” przypominałby posmodernistyczną wersję otomańskiego „tygla” na skalę globalną.

Według mojej koncepcji taki system byłby dwuwarstwowy i funkcjonowałby na dwóch płaszczyznach – globalnej i lokalnej. Mieszkańcy dzieliliby się na dwie „kasty” – kosmopolitycznych liberalistów o wpojonej neutralności światopoglądowej i szacunku dla różnicowania kulturowego, którzy przewodziliby globalnym instytucjom; oraz lokalnych neoliberalistów oddanych idei „gestej cniczości” i wykazujących skłonność do separowania się od „innych”, a przez to gwarantujących dostateczną różnorodność świata, którą kosmopolityczni liberaliści mogliby szanować. Światowa elita (ludzie o poglądach liberalnych i kosmopolitycznych) składałaby się oczywiście z przedstawicieli różnych narodowości. W ramach uniwersalnej i kosmopolitycznej kultury nowego systemu światowego pochodzenie i kolor skóry znaczyłyby znacznie mniej niż edukacja, wyznawane wartości i swoboda podróży. Już dziś w postmodernistycznym i kosmopolitycznym świecie nie trzeba się wychować na Zachodzie, by być człowiekiem Zachodu, tak samo jak nie trzeba urodzić się na południowej półkuli, aby przyjąć punkt widzenia Trzeciego Świata. Wyobrażam sobie również, że w ramach takiego nowego ładu światowego jednostki mogłyby dowolnie zmieniać kasty, przechodząc od globalnego liberalizmu do lokalnego neoliberalizmu i na odwrot.

Wizji tej zagrażają globalizacja, westernizacja i wzrost gospodarczy. Gdyby założyć jako empiryczne uogólnienie, że moż-

na spowodować wzrost gospodarczy, polegając wyłącznie na płytkich lub powierzchownych aspektach zachodniej kultury (takich jak broń, technologia informatyczna, karty Visa), kultury nie uległaby procesowi konwergencji nawet po osiągnięciu za-
możności. Jeżeli natomiast wzrost gospodarczy jest uzależniony od przyjęcia głębokich albo gestych struktur zachodniej kultury (takich jak indywidualizm, egalitaryzm, koncepcja równouprawnienia kobiet, akt swobód obywatelskich), to kultury nie ulegną procesowi konwergencji i nie wejdą na ścieżkę rozwoju gospodarczego, ponieważ ich poczucie tożsamości przeważa nad dążeniem do osiągnięcia materialnego bogactwa.

BIBLIOGRAFIA

- Fukuyama Francis. 1992. *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press. [Wyd. pol.: *Koniec historii, Ostatni człowiek*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1996; 1997].
- Harrison Lawrence E. 1992. *Who Prospers? How Cultural Values Shape Economic and Political Success*. New York: Basic.
- Huntington Samuel P. 1996. *The West Unique. Not Universal*. „Foreign Affairs” 75:28-45.
- Kaplan B. 1954. *A Study of Rorschach Responses in Four Cultures*. Materialy Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, 42:2. Cambridge: Harvard University Press.
- Lantis David S. 1998. *The Wealth and Poverty of Nations: Why Some Are So Rich and Some Are So Poor*. New York: Norton. [Wyd. pol.: *Bogactwo i bieda narodów*, Muza SA, Warszawa 2000].
- Obermeyer C.M. 1999. *Female Genital Surgeries: The Known, the Unknown, and the Unknowable*. „Medical Anthropology Quarterly” 13: 79-106.
- Obiora L.A. 1997. *Rethinking Politics and Intransigence in the Campaign Against Female Circumcision*. „Case Western Reserve Law Review” 47: 275.
- Shweder Richard A. 1991. *Thinking Through Cultures: Expeditions in Cultural Psychology*. Cambridge: Harvard University Press.
- 1993. *Cultural Psychology: Who Needs It?* „Annual Review of Psychology” 44:497-523.
- 1996a. *True Ethnography: The Love, the Law and the Lure*. W: R. Jessor, A. Colby, R.A. Shweder (red.), *Ethnography and Human Development: Context and Meaning in Social Inquiry*, Chicago: University of Chicago Press.
- 1996b. *The View from Manyplaces*. „Anthropology Newsletter” 37, nr 9:1.
- Shweder Richard A. 1998. *Welcome to Middle Age! (and Other Cultural Fictions)*. Chicago: University of Chicago Press.
- Shweder Richard A., M. Mahapatra, J.G. Miller. 1990. *Culture and Moral Development*. W: J.S. Stigler, R.A. Shweder, G. Herdt (red.), *Cultural Psychology*:

Essays on Comparative Human Development. New York: Cambridge University Press.

Shweder Richard A., N.C. Much, M. Mahapatra, L. Park. 1997. *The 'Big Three' of Morality (Autonomy, Community, Divinity) and the 'Big Three' Explanations of Suffering*. W: P. Rozin, A. Brandt (red.), *Morality and Health*, New York: Routledge.

Spiro M. 1961. *Social Systems, Personality, and Functional Analysis*. W: B. Kaplan (red.), *Studying Personality: Cross-Culturally*, New York: Harper & Row.

Stolzenberg N.M. 1997. *A Tale of Two Villages for Legal Realism Comes to Town*. W: I. Shapiro, W. Kymlicka (red.), *Ethnicity and Group Rights—Nomos XIX*, New York: New York University Press.

ODPOWIEDZI MONTANERA, ETOUNGA-MANGUELLE

I GRONDONY NA PRZYPIS 1:

KOMENTARZ RICHARDA SHWEDERA

Carlos Alberto Montaner

Wypowiedź Richarda Shwедера jest typowa dla osób, które spodziewają się po Latinoamerykanach reakcji rodem z Trzeciego Świata. Shweder zdaje się nie rozumieć, że Ameryka Łacińska stanowi przedłużenie Zachodu. Nie mam pojęcia, dlaczego Shweder uważa, że powinniśmy sami skazać się na autorytarnie rządzący i systemy gospodarcze, które wpuściły już połowę naszych rodaków w nędzę, podczas gdy cały świat – na czele z Japonczykami – jest zdania, że Japonia osiągnęła bardzo nadszere, kopiując techniki produkcyjne i organizację społeczną Zachodu. Być może brazylijskie *forrel* z ich niewyobraźną, wręcz barbarzyńską nędzą, wydają mu się małomierne. Ja nie potrafię pogodzić się z takimi nieludzkimi warunkami egzystencji. Uważam, że te przedmieścia powinny zostać usunięte z powierzchni Ziemi, a ich mieszkańcy mieć zapewnioną szansę lepszego, bardziej ludzkiego życia.

Skąd wiem, czego pragnę Latinoamerykanie? Odpowiedź jest bardzo prosta: pamiętać śledząc tendencje migracyjne. Sondaże wskazują, że ponad połowa mieszkańców Meksyku, Kolumbii czy Gwatemali chciałaby wyjechać do swojego kraju do Ameryki. Dlaczego? Bo Stany Zjednoczone oferują im to, czego nie mogą znaleźć we własnym kraju.

To, co Shweder mówi o „tych reprezentantach Trzeciego Świata, którzy odgrywają rolę niezadowolonych autochtonów”, odnosi się również do Amerykanów, którzy dążą do poprawy nieludzkich warunków panujących w czarnych albo puertorykańskich gettach. Jeżeli chce być konsekwentny w swoim bezkrytycznym podjęciu do wartości i postaw reprezentowanych przez daną kulturę, to powinien przejść do porządku dziennego nad praktykami takimi jak sycylijska *omertà*.

Daniel Etounga-Manguelle

Jako „niezadowolony autochton” i „kosmopolityczny intelektualista” z Afryki jestem głęboko wdzięczny za możliwość ustosunkowania się do wypowiedzi Richarda Shwедера. Czyż nie to z wielką nieśmiałością, bo mam ostatecznie do czynienia z nie byle kim, bo zachodnim badaczem, który uważa się za większego „lubycia” niż ja, ponieważ „ma za sobą wiele lat badań terenowych w większych regionach Afryki i Azji, i który rozumnie i docenia tradycje *winyche*”.

Muszę przyznać, że wbrew oczekiwaniom nie udało mi się otrzymać „intelektualnego i moralnego wsparcia ani pomocy finansowej” podczas obecnego symposium, więc nie będę dalej krył prawdy: my, Afrykanie, rzeczywiście lubimy nieszkacie w zrujnowanych osadach, gdzie nie ma jedzenia, podstawowej opieki medycznej i szans na edukację dzieci. Poza tym nasz system polityczny, składający się ze skorumpowanych watazków i ich rodzin, działa wyśmiałniczo i pozwolił krajom takim jak Zair generała Mobutu zyskać międzynarodowe uznanie i szacunek.

Ponadto można byłoby umrzeć z nudów, gdyby w całej Afryce zorganizowano wolne i demokratyczne wybory. Wówczas przestalibyśmy być prawdziwymi Afrykanami, a tracąc własną tożsamość – a wraz z nią autorytarnie rządy, krwawe wojny domowe, niepismienność i średnią długość życia na poziomie czterdziestu pięciu lat – zdradzilibyśmy nie tylko samych siebie, ale również tych zachodnich antropologów, którzy z takim współczuciem studiują nasze obyczaje i są przekonani, że nie jesteśmy w stanie zachowywać się jak istoty ludzkie pragnące godności na progu trzeciego tysiąclecia. Jesteśmy Afrykanami i nasza tożsamość ma doniosłe znaczenie!

Zatem pozwólcie nam o nią walczyć przy pełnym poparciu zachodnich badaczy, którzy dysponują dostateczną wiedzą i odwagą, by z całą mocą twierdzić, że Afrykanie należą do innego świata.

Mariano Grondona

Między Richardem Shwederem a Latinoamerykanami pokroju Carlosa Alberta Montanera oraz mojej skromnej osoby istnieje zasadnicza różnica metodologiczna. Shweder usiłuje zrozumieć Amerykę Łacińską. My pragniemy ją zmienić. Kiedy antropologowie przystępują do badań nad jakimś społeczeństwem, chcą, aby pozostawały relatywnie statyczne i przewidywalne. Natomiast my razem z Montanercem podchodzimy do naszego regionu z poczuciem egzystencjalnej: to jest „nasz” świat, stąd pochodzimy i darzymy go miłością. Z powodu emocjonalnego zaangażowania pragniemy, aby osiągał nowe poziomy ludzkiej satysfakcji, bliższe standardom rozwiniętego świata.

Trzeba zadać sobie pytanie, kto lepiej reprezentuje Amerykę Łacińską: Shweder i inni zagraniczni badacze społeczni czy Montaner i ja? My jesteśmy częścią tego regionu. Czujemy go. Fakt, że miliony Latinoamerykanów „głoszą za pomocą nóg”, emigrując do krajów rozwiniętych i że przytaczająca większość wyborców popiera postępowe rządy, świadczy dobitnie o powszechności naszych poglądów i trosk.

Oczywiście, odbywany podróże między Ameryką Łacińską a krajami rozwiniętymi. Jednak w wyniku tych wypraw nie odczuwamy wyobcowania na rodzinnej ziemi. Przeciwnie, dzięki nim jesteśmy bardziej wyuczuleni na warunki panujące w Ameryce Łacińskiej, zwłaszcza sytuację najuboższych i możemy skupić się na tym, co trzeba zrobić, aby to zmienić. Podobnie jak przeważająca większość rodaków pragniemy, aby nasze narody zbudowały stabilną demokrację, zagnawały możliwość awansu oraz dobrobytu, znanie nam z krajów rozwiniętych.

Odpowiedź Richarda A. Shwедера na komentarz

Montanera, Etounga-Manguelle i Grondony

O ile się orientuję, nie, co napisałem w przypisie 1 (ani w całym swoim rozdziale) nie rekomenduję autorytarnych rządów. Życia w nędzy ani przedwczesnej śmierci. W ramach autorytarnych jednostki sprawujące władzę działają w taki sposób, by

służąc wyłączenie własnym interesom i nikt nie jest w stanie im w tym przeszkodzić. Uważam, że świat stałby się znacznie lepszy, gdyby tego rodzaju różnicom nie było. I nikt nie twierdzi, że mamy pozostawać bezkrytyczni czy tolerancyjni wobec ogólnie przyjętych w danej tradycji kulturowej (łącznie z naszą własną) idei, postaw czy praktyk. Piszę przecież wyraźnie: „Pluraliści nie stroną od ocen krytycznych. W rzeczy samej, »postawa usprawiedliwiająca« jest tak charakterystyczna dla naszego stylu uprawiania kulturowej, że jestem gotów zrehabilitować »autocentryczną« kulturę, kulturę zasługującą na uznanie jako sposób życia możliwy do obrony przed krytyką z zewnątrz».

Jeżeli ktoś naprawdę pragnie nabrać szacunku i uznania dla danej tradycji kulturowej, to musi poświęcić czas na obserwację uczestniczącą i zaangażować się w proces „współuczającego rozumienia”. Pożyczkowo należy powściągnąć swoje etnocentryczne reakcje, by odkryć to, co dobre, piękne, prawdziwe albo wydajne w koncepcjach, postawach i praktykach „innych”. Nie ma gwarancji, że szacunek i uznanie rzeczywiście się pojawią. Nie ma gwarancji, że wszystkie ujawnione, okazałe się bez zarzutu albo „autentyczne”. Idee, postawy i praktyki bezapelacyjnie złe, niewłaściwe, odrzucające albo niewydajne powinny zostać podlane krytyce albo nawet zniechceniom. Tyle jeśli chodzi o zarzuty dotyczące radykalnego relatywizmu. Mój esej jest w istocie krytyką zarówno radykalnego relatywizmu („Cokolwiek się dzieje, jest OK”) jak i etnocentrycznego montażu („Istnieje tylko jeden przepis na moralnie godne oraz racjonalne życie i jest to nasz przepis”), jakkolwiek wedle mojego rozumienia na konferencji nie było zbyt wielu radykalnych relatywistów.

Za chwilę ustosunkuję się do kilku innych kwestii poruszonych przez Carlosa Alberta Montanera, Daniela Etounnga-Manguelle oraz Mariano Grondonę. Najpierw jednak pragnę skłonić się do tym, co zostało rzeczywiście powiedziane w przypisie, to znaczy, że w postmodernistycznym świecie trzeba być sceptycznym wobec prób przypisywania sobie autorytetu na podstawie stawiania znaku równości pomiędzy posiadaniem określonego obywatelstwa (albo narodowości) a prawem do reprezentowania głosu „z wewnątrz”. Przytoczę krótką historię na poparcie tej tezy.

Rabindranath Tagore jest najbardziej uznanym poetą nowożytnych Indii. Otrzymał Literacką Nagrodę Nobla w 1913 roku, był ordynariuszem indyjskiego ruchu nacjonalistycznego, a także znawcą, interpretatorem i literackim spadkobiercą klasycznej tradycji sanskrytu. W roku 1877, mając szesnaście lat, Tagore po raz pierwszy przybył z wizytą do Anglii. Miał tam studiować prawo. Wilhelm Hablass w swojej książce *India and Europe: An Essay in Understanding* przytacza pierwsze wrażenia Tagore’a:

Wydawało mi się, że wyspa Anglia jest taka mała, a jej mieszkańcy tak oddani sprawie nauki, że zanim tużi przybyłem, spodziewałem się ujrzeć kraj jak długi i szeroki rozbrzmiewający lirycznymi Temysonami; sędziłem też, że gdziekolwiek się obrócić na tej wspaniałej wyspie, będę słyszał nieustannie tyrady Gladstone’a, objaśnienia do wód Maxa Muellera, prawde naukową Tindalla, głębokie myśli Carlyle’a i poglądy filozoficzne Baina. Miałem wrażenie, że gdziekolwiek pójdę, znajdę starych i młodych, upojonych rozkoszami „intelektualnej” przyjemności. Spokoiło mnie jednak pod tym względem wielkie rozczarowanie.

Najwyraźniej młody Tagore, polityczny i społeczny „outsider” na Wyspach Brytyjskich, był pod względem kulturowym bardziej angielski i władał tym języ-

kim znacznie sprawniej niż większość rodowitych Anglików. Jego nawiazanie do Maxa Muellera wiąże się w sposób istotny z moim przypisem, ponieważ to właśnie z dorobku Maxa Muellera, niemieckiego filologa i „orientalisty” wyklądającego na Oksfordzie, korzystać hinduscy bramini, poznając sanskryt oraz własną klasyczną tradycję literacką.

Sytuacja, w której „outsiderzy” i „członkowie grupy” zamieniają się miejscami i najważniejszą podporządkują swoją bezcenną spuściznę kulturową, nie jest znowu tak rzadka, zwłaszcza we współczesnym świecie. Żyjemy w czasach, kiedy czarłaskoscopy naukowcy z Karibów tłumaczą teksty starożytnych Greków, badaczo-z Afryki, Azji i Europy piszą wnikliwe rozprawy na temat Stanów Zjednoczonych, a wpływy Maxa Muellera jest wciąż żywy. Przykładowo, intelektualistów z plebienia Gussii w Kenii niejednokrotnie całkiem dobrze zorientowani w zachodniej filozofii i nauce, dopiero po przeczytaniu pracy Roberta LeVine’a (dotyczącej lat 1950-1990) dowiedzieli się o znaczeniu, wartości i historycznym norm (dotyczącej lat 1950-1990) dowiedzieli się o znaczeniu, wartości i historycznym norm oraz zwycięzów własnego plemienia. Płynię z tego jeden główny wniosek: twierdzenia na temat zalet i wad danej tradycji kulturowej nie zyskują i nie powinny zyskiwać autorytetu w wyniku samego tylko powoływania się na spuściznę przodków, przynależność grupową czy pochodzenie etniczne.

Przypis, który wywołał tę całą burzę, był wyrazem mojej fascynacji pewnym aspektem organizacji niniejszej konferencji. Wyreżyserowano ją w ten sposób, że w jednej sesji wzięli udział wszyscy prelegenci z Trzeciego Świata i przemawiali właśnie w wspólnym głosom, wyrażając poparcie dla koncepcji, że zachodnia cywilizacja przewyższa wszystkie inne. Tego rodzaju poglądy nie są oczywiście niczym niedzielnym w wielu stolicach Azji, Afryki i Ameryki Łacińskiej. Szczególna popularnością cieszą się wśród przedstawicieli owych zachodnich, zwesternizowanych albo właśnie westernizujących się elit, które poszczególnie ogólnie przyjęte „rzekomania, postawy i codzienne praktyki niezachodnich ludzi, w tym własnych rodaków, jako nieświeżone, zabobonne, magiczne, autorytarne, skorumpowane lub w inny sposób bezwartościowe i kłopotliwe. Jednak ten sposób hurfowej akceptacji zachodniej nowoczesności i kosztownych różnicach niezachodnich tradycjonalizmów nigdy nie miał monopolu czy to w świecie „zachodnim”, „wschodnim”, „północnym”, „południowym”, „rozwiniętym” czy „zaczynającym”. Gdyby w trakcie tej sesji pojawiły się jeszcze inne głosy, choćby intelektualistów z Trzeciego Świata, z dumą i podziwem rozprawiających o „ubyleżycielskich” koncepcjach, postawach i praktykach, to konferencja byłaby prawdopodobnie mniej fascynująca. Być może nie zacząłbym się zastanawiać nad rolą świadectw autochtonów z Trzeciego Świata w procesie legitymizacji idei, że protestancki Pierwszy Świat rzeczywiście ma monopol na prawdę.

Carlos Alberto Montaner i Mariano Grondona są zafascynowani trendami migracyjnymi i powołują się na fakt, że „miliony Latynoamerykanów głosują za pomocą nóg” na rzecz „rozwiniętego” świata. Pierwszy raz usłyszałem argument „głosowania za pomocą nóg” w roku 1960, kiedy to słynny konserwatywny stwierdził, że migracja czarnoskórych do RPA znacznie przewyższa emigrację. Zinterdował to jako dowód na to, że czarnoskórzy Afrykanie głosują za pomocą nóg na korzyść apartheidu w RPA, wołając ją od innych państw! Mimo wszystko podziwiałem, że wcale nie wyrażali w ten sposób swoich moralnych czy kulturowych preferencji – po prostu podążali tam, gdzie mogli dostać lepszą płatną pracę.

Daniel Etounnga-Manguelle zdaje się sugerować, że człowiek nie jest w stanie jednocześnie żyć godnie i po afrykańsku. Jak już zaznaczyłem w swoim wcześ-

niejszym wystąpieniu, nie jestem zwolennikiem szerokiej kategorii w rodzaju „latynoamerykanin” czy „Afrykanin” jako sposobów identyfikacji wspólnot kulturalowych – Bahá to nie San Paolo, Jeruba to nie Masajowie. Niemniej uważam, że, jak stwierdził Edward Sapir: „społeczności, w ramach których żyją inne społeczności, tworzą odrębne nieprzystawalne światy, a nie są jednym i tym samym światem, tylko z różnymi cykliczami”. Dla każdego pluralisty „odrębność” albo „inność” nie są wyrazami obraźliwymi. Z całym szacunkiem dla trzech moich krytyków, w których szczerść nigdy nie wąpiliem, towarzysiwo i wspólne rozmowy wspominam z radością, a wypowiedzi oraz argumentów słuchałem z fascynacją, przyznając, że całkowicie nie zgadzam się z koncepcją, że jedyny albo najlepszy sposób na godne, przyzwoite, racjonalne i w pełni ludzkie życie posiadli mieszkaney Ameryki Północnej i Europejczycy z północnych krańców kontynentu.

Część IV

KULTURA I GENDER