

Anna Śliz, Marek S. Szczepański

Wielokulturowość współczesna : terminy, idee, teorie i aktorzy

Górnośląskie Studia Socjologiczne. Seria Nowa 6, 13-27

2015

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Anna Śliz
Uniwersytet Opolski

Marek S. Szczepański
Uniwersytet Śląski w Katowicach, Uniwersytet Opolski

Wielokulturowość współczesna: terminy, idee, teorie i aktorzy

Abstract: The contemporary debate on multiculturalism began at the beginning of the 1970s., but only on the territory of Canada and Australia. The failure of assimilation ideologies in the USA was the major cause of publication of many papers on multiculturalism, which was perceived as a panacea to any ethnic and cultural issues. In the study of Western European societies multiculturalism as the subject of a study was used in the 1980s. and 1990s. A lively debate on the world's cultural diversity which started at the turn of the 20th and 21st centuries generated in social studies a serious and reasoned discussion about global multiplicity of cultures and interference of axiologically separate and normatively social spheres.

Key words: multiculturalism, social exchange theory, ethnic conflict, multicultural society

Świat wielokulturowy? Uwagi terminologiczne

Od kilku lat w literaturze socjologicznej, chociaż nie wyłącznie, obserwujemy renesans zainteresowania problematyką wielokulturowości. Jego źródło to wzmożone procesy globalizacyjne, które doprowadziły do kompresji czasu i przestrzeni. W ich efekcie doszło do nieznanej wcześniej rewolucji migracyjnej. Współczesny nomadyzm zogniskował w wielu społecznych przestrzeniach przedstawicieli zróżnicowanych kręgów kulturowych. Nastąpiło spektakularne spotkanie, zderzenie i wreszcie przenikanie systemów kulturowych, a ich ostatecznym efektem jest właśnie zjawisko wielokulturowości. Takie jego definiowanie grzeszy jednak zbyt dużą i nieuprawnioną ogólnością, a być może nawet naukową infantylnością. Kazimierz Krzysztofek o wielokulturowości powiedział między innymi: „Zdefiniowanie pojęcia »wielokulturowość« wydawać się może proste, gdyż powinno oznaczać wielość

kultur”¹. Równocześnie dodał, że nie jest to tak prosta wielość kultur ani kultury występujące wyłącznie obok siebie, ale kultury wchodzące z sobą w interakcje. Takie rozumienie odwołuje się do fundamentalnego sensu interakcji społecznej, będącej „procesem, który kształtuje zachowanie ludzkie, a nie środkiem czy otoczeniem, w którym dochodzi do ekspresji lub wyzwolenia zachowania. [...] istoty ludzkie we wzajemnych interakcjach muszą brać pod uwagę, co druga osoba robi albo ma zrobić; są zmuszone nadawać kierunek własnemu działaniu czy raczej opracować sytuację w terminach tego, co uwzględniły” (Blumem, 2007, s. 10).

Wielokulturowość wymaga zatem odpowiedniej wiedzy odnośnie istoty kultur, tworzących społeczną rzeczywistość. Jest to warunek *sine qua non* istnienia społecznej rzeczywistości, którą możemy nazwać wielokulturową. Izolacja kulturowa uniemożliwia interakcje, dlatego mówienie o wielokulturowości staje się nieuprawnione. Tak więc proste istnienie wielu kultur w jednej przestrzeni nie jest wielokulturowością. Ale jest nią „zbiór zasad i procesów realizacji współżycia społecznego w warunkach realizacji pluralizmu etnicznego i kulturowego, nastawionych przy tym na optymalizację stosunków społecznych przez wyrównywanie praw i szans uczestnictwa, co pozwala na niwelację napięć i konfliktów” (Mamzer, 2003, s. 33). Jest to sytuacja wymagająca nie tylko wiedzy ludzi o odmiennych kulturach, lecz także formalnego przyznania praw i obowiązków członkom grup tworzących przestrzeń o wielu kulturach. Nie wyeliminuje ona wprawdzie wszelkich niebezpieczeństw związanych z różnością systemów kulturowych, ale zapewne zmniejszy możliwość ich wystąpienia. To ważny element powstawania przestrzeni wielokulturowych, zwłaszcza kiedy myślimy o pierwszych etapach ich współwystępowania. Pisał o tym badacz wielokulturowości australijskiej Jerzy Zubrzycki (2001): „[...] termin »wielokulturowość« ma wiele płaszczyzn i dobrowolnych form kontaktów międzykulturowych, które powodują wytworzenie się kulturowo nowej, zróżnicowanej kulturowości. W Australii dotyczy to problematyki stworzenia z ponad stu mniejszości etnicznych nowego narodu, w którym będą wszyscy, od Aborygenów począwszy, a skończywszy na »najświeższym« transporcie uchodźców z Afganistanu i Iraku, proszących o azyl polityczny”.

Już teraz można stwierdzić, że jednoznaczne zdefiniowanie wielokulturowości nie jest proste, a złożoność ta to efekt wchodzenia przy rozumieniu wielokulturowości w analizę najważniejszych dla człowieka systemów aksjologicznych, takich jak religia, tradycja, język, literatura czy tożsamość społeczna. Stanowią one fundament funkcjonowania zarówno jednostki, jak i grup społecznych. Ponadto zjawisko wielokulturowości rozprzestrzenia się i pogłębia, jako rezultat wszechobecných i wspomnianych już procesów globalizacyjnych. Wobec takiej sytuacji Zygmunt Bauman pisał: „Proklamacja ery wielokulturowości stanowi zarazem deklarację: odmowę wydania opinii i zajęcia stanowiska; deklarację obojętności, umywania rąk od drobnych kłótni na temat preferowanych stylów życia czy wybieranych wartości. Ujawnia ona nową »kulturową wszystkożerność« elity globalnej: traktujemy świat

¹ Zob. http://www.pogranicze.sejny.pl/kalendarium/3iiii_forum_krzysz.htm (data dostępu: 04.05.2008).

jako gigantyczny dom towarowy z półkami pełnymi najbardziej zróżnicowanych ofert, swobodnie przechodzimy z jednego piętra na inne, próbujemy i kosztujemy wszystkiego, zaspokajając do woli swe pragnienia” (2006, s. 90). Naszkicowany przez Baumana obraz współczesności odpowiada jednemu z rozumień wielokulturowości, które przytoczył Stanley Fish, czyli *boutique multiculturalism*. Rozumienie to charakteryzuje pobieżne czy kosmetyczne przywiązanie do przedmiotu tradycji odmiennej od innych. Są to etniczne restauracje, świątynie różnych religii, obchodzenie tradycyjnych świąt, uliczne festyny, sklepy z pamiątkami z różnych zakątków świata. Uzupełnieniem tego rodzaju wielokulturowości jest *strong multiculturalism*, który „domaga się głębokiego respektu dla wszystkich kultur, gdyż każda z nich ma prawo nie tylko do tworzenia własnej tożsamości zbiorowej, ale także do wyznaczania norm racjonalności i humanizmu” (Fish, 1997, s. 378—395; Burszta, 2008, s. 69).

Widzimy więc wielokulturowość jako zewnętrzną ekspozycję wartości materialnych i duchowych związanych z określonym kręgiem kulturowym. Dostrzegamy także politykę respektu i szacunku wobec kulturowej odmienności. Pierwszy wymiar wielokulturowości możemy obserwować niemal w każdym zakątku świata, gdyż jest to kultura odpolityczniona kształtowana przez rynek — supermarket kultury, jak powiada Gordon Mathew s: „Kultury [...] są jak potrawy na stole. Po prostu bierzesz to, co chcesz. W ten sposób kulturę moglibyśmy zdefiniować jako informacje i tożsamości² dostępne w globalnym supermarkecie kultury” (2005, s. 17). Ten supermarket kultury to efekt globalnego przepływu ludzi, kapitału i idei, które trudno wyobrazić sobie jako coś, co łączy ludzi w konkretnym miejscu na Ziemi, przeciwstawiając ich zarazem ludziom zamieszkującym inne miejsca. To raczej silne przenikanie się rozmaitych elementów kultur i tworzenie bardziej lub mniej dopasowanych do siebie elementów „kulturowych puzzli”.

Tymczasem drugi wymiar wielokulturowości zwraca się w kierunku polityki państwa przyznającego pewien status prawny, społeczny i kulturowy różnym grupom o odmiennym *ethnos*. I właśnie takie rozumienie wielokulturowości jest fundamentem tworzenia wielokulturowego społeczeństwa. Patrząc na współczesny świat z takiej perspektywy, wskażemy już ukonstytuowane społeczeństwa wielokulturowe, a także społeczeństwa, które są w procesie stawania się wielokulturowymi.

² Tożsamość we współczesnym świecie rozumiemy, za Anthonym Giddensem, jako aktualnie doświadczane przez jednostkę poczucie tego, czym jest, uwarunkowane jej bieżącymi interakcjami z innymi. Tożsamością jest to, jak jednostka siebie postrzega, klasyfikuje i nazywa (Giddens, 2007). Współczesna tożsamość kulturowa dotyczy tego, jak ludzie określają siebie przez wybory, których dokonują na poziomie supermarketu kultury. Tożsamość jest zmienna.

Idee i aktorzy wielokulturowości

Wielokulturowość to zjawisko, które towarzyszy ludzkości od wieków. Występowało w starożytnym Egipcie na dworach faraonów i w greckim polis. Ale ścieżka wiodąca ku powstaniu społeczeństw wielokulturowych rozpoczęła się w latach 70. XX wieku, kiedy rządy Kanady i Australii przyjęły oficjalne założenia polityki wielokulturowości. Polityka owa w dużym stopniu stała się odpowiedzią na porażkę koncepcji asymilacyjnych: anglokonformizmu (*one nation, one flag and one language*), tygla (*melting pot*) i pluralizmu kulturowego, które próbowano wprowadzić w Stanach Zjednoczonych Ameryki (Śliz, 2001, s. 22—30). Dwa wielokulturowe społeczeństwa we współczesnym świecie to społeczeństwa powstałe w procesie migracyjnym, a więc dokumentują się odmienną ścieżką konstytuowania niż społeczeństwa między innymi Zachodniej Europy, wobec których mówimy, że są one w procesie stawania się wielokulturowymi. Z ostrożnością przyjmujemy tutaj nawiązanie do Alaina Touraine’a, który pisał: „Społeczeństwo nie sprowadza się do praw swojego funkcjonowania, a tym bardziej nie jest kierowane przez idee, czyli przez znaczenie nadane z zewnątrz praktyki społecznej, a dotyczące prawa boskiego lub sensu dziejów. Ono ustania się samo. To, co społeczne, jest wyjaśniane tylko przez to, co społeczne — to znaczy przez własne zasoby społeczeństwa i jego świadomość oddziaływania na siebie” (1973, s. 81). Tak więc społeczeństwa w obliczu ogniskowania w sobie różnych kultur przeobrażają się przez włączenie we własne struktury elementów lub całych systemów tychże kultur. Tę specyfikę uwzględniają także w prawnych uwarunkowaniach własnej egzystencji. Taki proces przebiegł pomyślnie w Kanadzie, a punktem kulminacyjnym tego procesu był rok 1971, kiedy władze proklamowały politykę wielokulturowości. Teraz skupimy zatem uwagę na idei społeczeństw wielokulturowych.

Pierwsi imigranci przybyli na terytorium Indian i Inuitów w XVII wieku, spychając kanadyjskich aborygenów do rezerwatów. Rozpoczęła się wówczas wielowiekowa walka o dominację pomiędzy założycielami współczesnej Kanady — Anglikami i Francuzami. Ta rywalizacja zapoczątkowała długotrwały proces kształtowania się wielokulturowego społeczeństwa kanadyjskiego, wychodząc od dwukulturowości i dwujęzyczności³, a z czasem uznając wielość kultur tworzących rzeczywistość Kanady. Rzeczywistość ta stała się swoistą mozaiką złożoną z wielu grup etnicznych wyrażających odmienne kultury, które zachowując cechy odrębności współpracowały z sobą w ramach społecznej infrastruktury kanadyjskiej (Możejko, 2004, s. 145—146). Grupy etniczne przyjęły na siebie

³ Pojęcia te zostały wprowadzone przez powołaną w roku 1963 przez premiera Lestera Bowlesa Pearsona Royal Commission on Bilingualism and Biculturalism (Królewską Komisję do spraw Dwujęzyczności i Dwukulturowości Kanady). Naczelnym zadaniem Komisji było zbadanie relacji między dwoma dominującymi w Kanadzie językami (angielskim i francuskim), kulturami (angielską i francuską) i opracowanie modelu możliwej koegzystencji na równoprawnych zasadach (Kijewska-Trembecka, 1994, s. 112—113).

rolę pierwszoplanowych aktorów w akcie proklamacji kanadyjskiej wielokulturowości. Ostatni etap rozegrał się w roku 1971, kiedy premierem był Pierre Elliott Trudeau. To on jako pierwszy uznał podmiotowość wszystkich grup etnicznych, stopniowo eliminując dominację brytyjską i francuską, wychodząc równocześnie naprzeciw mieszkańcom Kanady, którzy szukali wzoru społecznej integracji, a nie asymilacji. Polityka wielokulturowości ujęta została w ramy dwóch urzędowych języków (angielskiego i francuskiego), ale nie w ramy kulturowe. Tutaj pozostawiono wolność wyrażania własnych wartości, kultywowania tradycji, języka, pamięci historycznej i narodowej, a równocześnie wyrażano troskę o jedność państwa, której gwarantem była (jest) równość wszystkich kultur⁴. Zgodnie z ideą wielokulturowości, grupy etniczne występujące na terytorium Kanady zyskały prawo do swobodnego rozwoju i manifestacji własnej kultury, zgodnie z Międzynarodowym Paktem o Cywilnych i Politycznych Prawach (International Covenant on Civil and Political Rights) Narodów Zjednoczonych — artykuł 27: „W tych państwach, w których istnieją etniczne, religijne lub językowe mniejszości, osoby należące do takich mniejszości nie będą pozbawione prawa, łącznie z innymi członkami ich grup, do korzystania z własnej kultury, do wyznawania i praktykowania ich własnej religii i do używania ich własnego języka [...]” (Gertler, 1983). Akt wielokulturowości znalazł także miejsce w zapisach Konstytucji Kanady (1982): „Niniejsza Karta ma być interpretowana w sposób zgodny z ochroną i wspomaganiem wielokulturowego dziedzictwa Kanady”⁵, a 12 lipca 1988 roku Izba Gmin parlamentu Kanady przyjęła ustawę o wielokulturowości Kanady Bill C-93 (Canadian Multicultural Act) (Reczyńska, 2010, s. 23). Zapisy owe nie tylko ugruntowały społeczeństwo wielokulturowe, lecz także uwiarygodniły fundamentalny akt kanadyjskiego dziedzictwa. Historia Kanady to uświadamianie sobie współwystępowania różnych grup etnicznych i kulturowych w tej samej przestrzeni społecznej i różnych tego konsekwencji (Golka, 2007, s. 224). Ale to również uświadamianie sobie faktu, że społeczeństwo Kanady nie ma dominującego systemu aksjonormatywnego, co prowadzi do konieczności respektowania i harmonizowania różnic kulturowych wyłącznie w ramach struktur państwowych.

Australia to drugie państwo na świecie, które wewnętrzną politykę kształtuje opierając się na oficjalnych założeniach wielokulturowości. Władze Australii do lat 70. XX wieku prowadziły politykę zbliżoną do założeń ideologii asymilacyjnej — pluralizmu kulturowego, która opierała się na przekonaniu o kulturowej homogeniczności społeczeństwa, z dominacją rasy białej. Akceptowano więc wyłącznie białych i anglojęzycznych imigrantów. Pochodzących z odmiennych kręgów kulturowych czy językowych przyjmowano tylko pod warunkiem zdystansowania się do własnej kultury i języka oraz zasymilowania z grupą przyjmującą. Asymilacja przyjęła motto *Australian way of life* (Lencznarowicz, 2006, s. 128). Jednak od roku 1973 polityka władz australijskich stopniowo

⁴ *Debates. 12 October 1971*. Ottawa: Queen's Printer 1971, s. 8545.

⁵ Zob. *Konstytucja Kanady. Akt Konstytucyjny z 1982 r. Kanadyjska Karta Praw i Wolności*, art. 27, s. 102.

kierowała się w stronę wielokulturowości i w roku 1977 powstał raport *Australia as a Multicultural Society*⁶, w którym zdefiniowano wielokulturowość jako społeczną spójność gwarantującą: równość, kulturową tożsamość oraz politykę zmierzającą do wprowadzenia w życie wymienionych wartości. Zasadnicze założenia polityki wielokulturowości Australii to ważna część Zielonej Karty: *Immigration Policies and Australia's Population*, która kodyfikuje zasady imigracji, zasiedlania i polityki wielokulturowości Australii. Założenia tej polityki wprowadzano stopniowo, a pierwszy pełny raport, który uznał prawa wszystkich, w tym Aborygenów, ukazał się w roku 1982⁷. Nieco wcześniej, bo w roku 1978, powstał raport *Review of Postarrival Programs and Services to Migrants*⁸, który przedstawiał politykę rozwoju wielokulturowości identyfikowaną jako koncepcję rządu opartą na relacji programów i usług dla imigrantów, określając cztery priorytetowe zadania: równość szans i praw dla wszystkich, prawo wszystkich Australijczyków do wyrażania własnej kultury, potrzeba specjalnych programów i usług dla imigrantów, gwarantujących im równy dostęp do wszelkich społecznych dóbr i zasobów, oraz zasadę pełnego i szybkiego, jak jest to tylko możliwe, wsparcia dla tych imigrantów, którzy sami chcą sobie pomóc i w działaniu liczą przede wszystkim na własne siły.

Oficjalne dokumenty rządowe prezentowały idee, zgodnie z którymi wielokulturowość powinna się rozwijać w ramach demokracji parlamentarnej, z poszanowaniem ustanowionych praw, obowiązków i zwyczajów, zarówno społecznych, jak i politycznych. Nie powinna też powodować utraty tradycyjnych cech i wartości Australii. W czerwcu 1979 roku w opublikowanym raporcie *Multiculturalism and its Implications for Immigration Policy*⁹ zawarto koncepcje i praktyki wprowadzania wielokulturowości, a także przedstawiono kolejne aspekty ewolucji od pluralizmu do społeczeństwa w pełni wielokulturowego, respektując założenia polityki migracyjnej związanej z interesem narodowym Australii. Autorzy raportu dostrzegali dynamikę zjawiska wielokulturowości powiązaną z rozwojem instytucjonalnych ram egzystencji dla społecznych i politycznych reguł życia społecznego wynikających z zasad demokracji i pluralizmu. Te poszczególne kroki stanowiły preludium do pełnego i równego uprawomocnienia wszystkich kultur występujących na terytorium Australii, co nastąpiło wraz z oficjalnym przyjęciem założeń polityki wielokulturowości przez władze Australii w roku 1978 — to data oficjalnego przyjęcia przez rząd polityki, która została zatwierdzona już 1 września 1977 roku (Bullivant, 1981, s. 1—18). Ta niewielka rozbieżność dat wynika z faktu,

⁶ Australian Ethnic Affairs Council, *Australia as a Multicultural Society — Submission to the Australian Population and Immigration Council on the Green paper, Immigration Policies and Australia's Population* (Chairman J. Zubrzycki), Canberra, Australian Government Publishing Service 1977.

⁷ Dokument: *Multiculturalism for All Australians* (1982).

⁸ *Review of Post-arrival Programs and Services to Migrants* (Chairman F. Galbally), Canberra 1978.

⁹ *Multiculturalism and its Implications for Immigration Policy*. Raport: *The Australian Population Council* (Chairman W.D. Borrie) and *The Australian Ethnic Affairs Council* (Chairman J. Zubrzycki), Canberra 1979.

że właśnie w roku 1978 przyjęto wspomniany już raport *Review of Post-arrival Programs and Services to Migrants*.

Społeczeństwom o statusie społeczeństw wielokulturowych towarzyszą te, które wielokulturowymi się stają. Mamy tutaj na myśli przede wszystkim kraje Europy Zachodniej, w których idea wielokulturowości zagościła w latach 80. i 90. ubiegłego wieku. Stan ten spowodowały co najmniej trzy wydarzenia:

1. Na terytorium krajów Europy Zachodniej dostrzeżono występowanie grup podporządkowanych grupie dominującej, które próbują walczyć o autonomię i separację — Baskowie w Hiszpanii.

2. Pogłębiające się zjawisko migracji z byłych krajów kolonialnych do metropolii i tworzenie skupisk imigranckich — przedmieścia Paryża we Francji, Turcy w Niemczech (Grzybowski, 2007, s. 45—46).

3. Transformacja ustrojowa w krajach Europy Środkowej i Wschodniej — dostrzeżenie na terytorium tych państw problematyki mniejszości narodowych, etnicznych i religijnych (społeczność Śląska w Polsce, domagająca się uznania jej za mniejszość etniczną, a etnodialektu śląskiego — za język regionalny¹⁰).

W kontekście Europy należy pamiętać, że społeczeństwa stają się wielokulturowe w ramach państw nacjonalistycznych, gdzie występuje kultura dominująca, w ramach której osiedlają się kultury mniejszościowe, upominające się o coraz większe przywileje. To prowadzi wielokrotnie do sytuacji antagonizmu, a nawet konfliktu. Z tego względu przyjmujemy, że wielokulturową rzeczywistość można zanalizować między innymi na podstawie teorii konfliktu, ale i wymiany społecznej, która jest bliższa społeczeństwu wielokulturowemu.

Koegzystencja i konflikt w rzeczywistości wielokulturowej

Przekształcanie społecznego świata w obrębie wielokulturowej rzeczywistości wymaga referencji między innymi do teorii wymiany społecznej. Jej intelektualne fundamenty związane są z klasycznymi teoriami ekonomii, antropologii czy behawioryzmu psychologicznego (zob. Szczepański, Śliz, Wojtkun, 2014, s. 107—141). Nie wgłębiając się w analizę zasadniczych założeń teorii wymiany, należy podkreślić, że taki typ wymiany towarzyszy współczesnej wielokulturowej rzeczywistości. A tę tworzą przedstawiciele wielu grup etnicznych (kulturowych), ułożonych w jednej przestrzeni, stanowiąc społeczną całość. Jest to rezultat przede wszystkim racjonalnie działających aktorów społecznych, którzy dążąc do realizacji własnych interesów na otwartych i wolnych rynkach (Smith, 1954) oraz w przestrzeniach społecznych, wchodzą w szereg interakcji, których efektem

¹⁰ To postulaty wysuwane przez społeczność śląską zgodnie z ustawą o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz języku regionalnym z dnia 6 stycznia 2005 roku; www.isap.sejm.gov.pl (data dostępu: 26.11.2014).

jest kulturowo i społecznie nowa wartość. Pozostawiając w pamięci wielu przedstawicieli teorii wymiany w socjologii, jak George C. Homans, odwołamy się w niniejszym artykule do teorii Petera Blau. Przedstawił on dialektyczne podejście do teorii wymiany, w której efekcie powstają naciski integracyjne, prowadzące do pojawienia się sił opozycyjnych i potencjalnego konfliktu. Zinstytucjonalizowana forma, jaką przybiera wymiana, eksponuje dwie jej zasadnicze funkcje: ustalenie więzi przyjaźni oraz ustalenie wyższości nad innymi.

Wymiana zatem to z jednej strony scementowanie stosunków pomiędzy partnerami równorzędnymi, a z drugiej zróżnicowanie statusu (Blau, 2006, s. 82). To bliskość z koncepcją Marcela Maussa, który zwracał szczególną uwagę na doniosłość i powszechność wymiany darów i usług w społeczeństwach pierwotnych. Owa doniosłość jest istotna również dzisiaj, szczególnie w wielokulturowej rzeczywistości „grupy wymieniają nie wyłącznie dobra i bogactwa, ruchomości i nieruchomości, rzeczy pożyteczne gospodarczo. Są to przede wszystkim uprzejmości, festyny, obrzędy, usługi wojskowe, kobiety, dzieci, tańce, święta, jarmarki. Rynek jest tylko jednym z ich aspektów i krążenie bogactw jest tylko jednym ze składników umowy o wiele ogólniejszej i o wiele trwalszej” (Blau, 2006, s. 82). Wymiana to bardzo szerokie spectrum międzyludzkich interakcji, gdzie łącząca jednostki wartość może mieć charakter zarówno materialny, jak i duchowy. Wymiana społeczna to akt dobrowolnych działań jednostek, których zasadniczym motywem jest wzajemność, a ich efekt jest zgodny z oczekiwaniami (Blau, 2006, s. 84). W socjologii nie chodzi o wartość zobowiązania w akcie wymiany, tak jak w ekonomii, ale o uznanie i głębokie zaufanie, które w stopniu zasadniczym określa akt wymiany, „jeżeli reguły wymagające zaufania są podzielane w społeczności i postrzegane jako narzucone i zewnętrzne przez każdego jej członka, to wywierają silny, przymuszający nacisk na rzeczywiste akty zaufania lub jego odmowy. Mogą w znacznym stopniu modyfikować racjonalne kalkulacje, podobnie jak wrodzone skłonności do zaufania” (Sztompka, 2007, s. 144). Każdemu aktowi wymiany społecznej musi towarzyszyć zaufanie i wzrasta ono wraz z liczbą aktów, które zaufania nie zawiodły. Ludzie są również bardziej skłonni wchodzić w interakcje z jednostkami, którym ufają i które zaufania tego nie odmówiły. Poziom zaufania sprzyja interakcji społecznej i strukturalizacji grupy (Blau, 2006, s. 84).

Społeczna wymiana wartości zarówno materialnych, jak i niematerialnych konstytuuje struktury społeczne, gdy ludzie wchodzić w interakcje społeczne dzięki uzyskiwanym korzyściom, będącym rezultatem wymiany, i dzięki towarzyszącemu temu wzrostowi wzajemnego zaufania. Procesy wymiany służą regulacji interakcji społecznej i sprzyjają rozwojowi sieci stosunków społecznych. W końcu wyłaniają się normy grupowe, które regulują proces wymiany, w tym normę wzajemności, która poddaje sankcjom grupowym niewypełnienie zobowiązań. W tym przypadku „norma wzajemności tylko wzmacnia i stabilizuje tendencje wynikające z charakteru samej wymiany społecznej, a zasadniczym generatorem unormowanej wymiany społecznej są warunki powstania wymiany, a nie norma wzajemności. Konieczny warunek wymiany polega na tym, by w interesie dalszego zyskiwania potrzebnych

usług jednostki wypełniały swe zobowiązania, wynikające z usług otrzymanych w przeszłości” (Blau, 2006, s. 84). Istotą stają się zatem same warunki wymiany społecznej, a normy wzajemności odchodzą na dalszy plan. Chodzi o określenie czy wskazanie warunków społecznych, w których akty wymiany odbywają się bezwarunkowo. Sprzyjającą w tym kontekście sytuacją wymiany jest między innymi społeczna przestrzeń wielokulturowa, gdzie permanentny kontakt wielu kultur prowadzi do ich rozumienia, wzajemnej tolerancji i konstrukcji wspólnej areny porozumienia. W procesie wymiany toczącej się w ramach społeczeństwa wielokulturowego wykorzystywane są interesy grup etnicznych, a nie jednostek i na tej podstawie tworzy się zróżnicowana struktura społeczna, w ramach której rozwijają się wartości i normy działające na rzecz wspólnego, wielokulturowego społeczeństwa. Podstawową wartością staje się w tym kontekście tolerancja i poszanowanie praw człowieka. Założenia polityki wielokulturowości, które powstały w odpowiedzi na antagonizm i konflikt, warunkowały dominację procesów wymiany przede wszystkim kulturowej, której efektem jest codzienna i zgodna egzystencja odmiennych systemów aksjologicznych i normatywnych skupionych w jednym organizmie państwowym.

W pewnym stopniu przeciwwagą dla wymiany społecznej w ramach społeczeństwa wielokulturowego jest konflikt, przybierający w tej konkretnej rzeczywistości formę konfliktu etnicznego. Jest on odmianą konfliktu społecznego, którego istota w niniejszym artykule zostanie pominięta (zob. Śliz, Szczepański, 2014, s. 63—88). Źródła konfliktu etnicznego są różnorodne, chociaż ich wspólną cechą jest to, że ich podmiotem są grupy etniczne. Zgodnie z koncepcją Donalda L. Horowitza można wskazać trzy zasadnicze ich przyczyny. Konflikt etniczny rodzi się na tle procesu modernizacyjnego wówczas, gdy grupa etniczna odrzuca wszelkie przejawy modernizacji, odrzuca je częściowo, przyjmuje je z wielkim oporem lub interpretuje konflikt etniczny jako integralną część procesu modernizacyjnego, w którym dana społeczność uczestniczy (Horowitz, 2000, s. 96—97). Innym podłożem konfliktu etnicznego jest interes ekonomiczny, który sprowadza się do walki o zasoby i wpływy, co prowadzi przede wszystkim do rywalizacji i współzawodnictwa (Horowitz, 2000, s. 105—135). Eksplikacja konfliktu etnicznego w aspekcie ekonomicznym przyjmuje założenie o istnieniu związku pomiędzy przynależnością do grupy etnicznej a przynależnością do klasy społecznej. Antagonizm etniczny staje się refleksem ekonomicznego interesu, który koncentruje się wokół sprzeczności pomiędzy interesem grup mniejszościowych a interesem grupy dominującej. Konflikt powstaje na ścieżce odmiennych ekonomicznie celów — grupy mniejszościowe dążą do społecznego awansu, a grupa dominująca chce zachować *status quo*. Teoria ekonomicznego interesu, sakralizująca walkę o dobra materialne i w interesie ekonomicznym upatrująca głównej determinanty zachowania grupy, pomija wiele innych celów, do których dążą grupy, jak prawowite miejsce w społeczeństwie, walkę o prestiż grupy, zachowanie kultury i tradycji narodowych (Horowitz, 2000, s. 105—135). Przykładem obrazującym ten rodzaj konfliktu etnicznego są zamieszki na przedmieściach Paryża, które miały miejsce w roku 2005.

Trzecim podłożem konfliktu etnicznego jest pluralizm kulturowy, często stygmatyzowany jako konflikt kulturowy, gdyż jego istotę stanowi głównie kulturowe zróżnicowanie. W odsłonie tego konfliktu to właśnie kulturowa różnorodność jest elementem polityki etnicznych relacji, w których dominuje chęć narzucenia, a przynajmniej zachowania elementów własnej kultury w społecznej przestrzeni. Poszczególne grupy próbują dominować nad innymi w wyodrębnionych sekcjach kulturowych społeczeństwa, a podstawowym problemem staje się silna tendencja do dominacji jednej grupy nad innymi. To prowadzi do destabilizacji, która jest rezultatem kolizji (rozbieżności) systemów wartości. Nie należy jednak systemów aksjonormatywnych poszczególnych grup traktować w pełni całościowo (holistycznie), gdyż kolizja jednych wartości, np. moralnych, nie oznacza kolizji wszystkich innych. Do konfliktu na tle rozbieżnych wartości dochodzi w momencie, gdy ważne dla jednej grupy wartości są naruszane lub lekceważone przez członków innej grupy. Konflikt etniczny dotyczy tutaj wycinka relacji międzygrupowych i jest uzależniony od stopnia siły odrębności pomiędzy poszczególnymi systemami wartości zinternalizowanymi przez członków danej grupy etnicznej (Horowitz, 2000, s. 135—139).

Analiza przyczyn konfliktów etnicznych Horowitza kieruje naszą uwagę ku Clausowi Offe, który biorąc pod uwagę politykę etniczną Europy konstruuje mapę pola konfliktu etnicznego i jako pierwsze kryterium przyjmuje charakter ilościowy. Są to liczbowe aspekty grup mniejszościowych bądź większościowych, inicjujących konflikt. W odniesieniu do jednostek terytorialnych jest bardzo prawdopodobne, że grupy większościowe w pewnych układach stają się mniejszościowymi i *vice versa*. Do większościowego konfliktu etnicznego dochodzi wówczas, gdy obywatele jakiegoś państwa narodowego żywią wrogie uczucia i podejmują wrogie działania wobec mniejszości, która nie musi posiadać wspólnej tożsamości etnicznej (Offe, 1999, s. 67). Jest to wyraz ksenofobicznej polityki etnicznej prowadzonej przez niektóre populistyczne partie krajów europejskich, jak Francja, Wielka Brytania, oraz Ruch Narodowy w Polsce. Możliwy jest także konflikt z określoną mniejszością etniczną, która czuje się dyskryminowana przez większość. Etniczna większość charakter tej mniejszości uświadamia sobie dopiero w czasie trwania konfliktu. W historii konfliktów etnicznych spotykamy również takie, gdzie stronami są zbliżone liczbowo względem siebie grupy etniczne. Te osobliwe przypadki nie zaburzają ogólnego, najbardziej rozpowszechnionego i klarownego schematu występowania większości przeciwko mniejszościom (Offe, 1999, s. 67—68).

Drugim kryterium przyjętym przez Offe w budowaniu mapy konfliktów etnicznych jest kryterium cech jakościowych grup zaangażowanych w konflikt, które może mieć „charakter bezwzględny — jedna grupa jest bogatsza od drugiej, lub relacyjny — jedna grupa uważa się za lepszą od drugiej, albo przez nią wykorzystywana, co może wywołać oburzenie i resentymenty tej strony, która czuje się traktowana niesprawiedliwie” (Offe, 1999, s. 68). Zewnętrznemu obserwatorowi często trudno określić przedmiot konfliktu, którym jest uchwytyny przywilej, realna lub potencjalna groźba upośledzenia w stosunkach międzyetnicznych, zaszłości historyczne bądź paranoiczne urojenia. Nie eliminuje to jednak konfliktu będącego

rezultatem widocznej, bezwzględnej różnicy pomiędzy grupami etnicznymi, np. wynikającej z wyraźnych różnic ekonomicznych. Groźba takiego konfliktu maleje wraz z rosnącą liczbą grup etnicznych tworzących dane struktury państwowe. Równocześnie rezultaty konfliktów jakościowych są często dalekie od oczekiwań grupy inicjującej konflikt, a koszty wyraźnie przewyższają korzyści (Offe, 1999, s. 68—69).

Jakościowy konflikt etniczny wiąże się z kwestią uznania bądź kwestią dystrybucji. Pierwszy przypadek rodzi się w sytuacji, gdy jedna grupa uznaje grupę drugą za niższą i daje temu dowody. Druga zaś w ramach wspólnego obywatelskiego statusu potępia ją moralnie: „[...] traktując »nas« jako gorszych, zdradzasz swą własną niższość” (Offe, 1999, s. 71).

Konflikt związany z kwestią dystrybucji dotyczy cenionych społecznie zasobów. Chodzi tutaj o rzeczywiste zróżnicowanie poszczególnych grup etnicznych w dostępie do takich dóbr, jak dochód, bogactwo, władza, media. W zasadzie te dwie kwestie zachodzą na siebie. Większe uprzywilejowanie w dostępie do zasobów rodzi poczucie wyższości w stosunku do tych, którzy takie przywileje mają ograniczone lub są ich pozbawieni.

Trzecim kryterium analitycznego podejścia do konfliktu etnicznego jest kryterium motywacyjne. Jest to wykorzystanie autentycznych uczuć przynależnych tożsamości etnicznej bądź strategiczne wykorzystanie etnicznych symboli. W nowoczesnym państwie (rządy prawa, demokracja, opiekuńczość, naród), gdzie struktury i instytucje nie są odporne na ich strategiczne traktowanie, grupy etniczne promując własne interesy o małej szansie realizacji odwołują się do tożsamości etnicznej jako motywu swojego działania. Wykorzystują niekiedy w tym duchu etniczną symbolikę. Z drugiej strony grupy, które dbają wyłącznie o swoją tożsamość etniczną i silną wspólnotowość, w większym bądź mniejszym stopniu marginalizują się przez świadomy izolacjonizm w obrębie szerszego społeczeństwa. Konflikt etniczny może wybuchnąć w imię obrony zasług i etnicznej wspólnotowości bądź w imię strategii rozwijanej na podstawie dystrybucji dóbr i przywilejów (Offe, 1999, s. 74).

Dynamika konfliktu etnicznego uwarunkowana jest kolejnymi czynnikami, wśród których ważną rolę odgrywa terytorialność. Swoiste kontinuum rozciąga się tutaj od demarkacyjnie niezwykle czytelnej, wręcz usytuowanej przestrzennie grupy do terytorialnie poszatkowanej, która nie posiada realnego czy nawet wirtualnego terytorium swojej „ojczyzny”.

Ważnymi czynnikami warunkującymi ową dynamikę są również: bliskość, opiekuńczość, sieć połączeń i kontaktów grupy etnicznej i kraju pochodzenia. Z jednej strony mamy tutaj sytuację, kiedy państwo odniesienia przyjmuje jako swój obowiązek objęcie opieką swoich obywateli mieszkających poza terytorium państwowym. Z drugiej — gdy państwo nie udziela żadnej pomocy swym obywatelom żyjącym w diasporze (Offe, 1999, s. 75). Kryterium tego podziału to w najwyższym stopniu odległość fizyczna pomiędzy rodzimą społecznością a grupą etniczną. Przykłady dostarczają latynoskie grupy etniczne z terytorium Stanów Zjednoczonych Ameryki.

Wybrane i zaprezentowane trzy podejścia teoretyczne do powstawania konfliktu etnicznego autorstwa D.L. Horowitza i trzy kryteria warunkujące konflikt etniczny uświadamiają permanentność zagrożeń dla *status quo* państw i społeczeństw, których struktury są w mniejszym bądź większym stopniu etnicznie zróżnicowane. Rozmaitość warunków będących realnym bądź potencjalnym źródłem etnicznych antagonizmów wymaga od struktur państwowych szczególnej uwagi i delikatności w kwestiach ustawodawczych, jak i wrażliwości na potrzeby oraz wszelkie przejawy dyskryminacji w odniesieniu do grup mniejszościowych. Racjonalność zaangażowania się jednostek i grup w sytuację konfliktową wynika bądź z zamierzonych skutków działania podjętego dla perspektywicznego osiągnięcia istotnego celu, bądź z komunitaryzmu, który prowadzi do czystości grup etnicznych na wzór indywidualnej wolności. Wszelkie projekty zmniejszenia groźby wybuchu konfliktów na tle etnicznym, chociaż im nie zapobiegną w sposób jednoznaczny i kategoryczny, to w znacznym stopniu stabilizują ład ekonomiczny, polityczny i społeczno-kulturowy wielokulturowego społeczeństwa.

Wybrane teorie ilustrujące istotę społeczeństwa wielokulturowego to z jednej strony rozbudowana interakcja społeczna między różnymi kulturowo grupami, która prowadzi nie tylko do zgodnej egzystencji, lecz także do tworzenia pewnej specyficznej rzeczywistości społecznej. Jej istotą jest wielość zogniskowanych w konkretnej przestrzeni społecznej grup etnicznych (kulturowych), które nauczyły się współistnieć i współżyć z sobą. Z drugiej strony to obraz konfliktu, rodzącego się wobec różnych systemów aksjologicznych i normatywnych, które nie wypracowały wspólnej ścieżki egzystencji, a wręcz przeciwnie — wchodzą na drogę antagonizmu i konfliktu z systemem wartości odmiennym od podzielnego przez pozostałe grupy. Kierują się w działaniu przede wszystkim chęcią dominacji nad innymi oraz troską o własne zasoby — materialne i niematerialne — i ciągle ich powiększanie kosztem innych, najczęściej ilościowo i jakościowo słabszych.

Wielokulturowość współczesna Powtórka z wieży Babel?

Współczesny świat podąża drogą wielokulturowości i tej prawdzie trudno zaprzeczyć. To fakt egzystencji wielu kultur w przestrzeni społecznej, a także polityka związana przede wszystkim z przyjęciem konkretnych uregulowań prawnych. Nieprzyjęcie takich ustaleń sprowadza wielokulturowość wyłącznie do zjawiska życia społecznego, a nie konstytucji specyficznej rzeczywistości społecznej, która skuteczniej reaguje na wszelkie napięcia i antagonizmy wyrastające ze współistnienia rozmaitych grup etnicznych i kulturowych w przestrzeni jednego organizmu państwowego. Obiektywny fakt wielokulturowości staje się niezależny

od dominującej doktryny politycznej, co chroni społeczeństwo przed wszelkimi zawirowaniami związanymi ze zmianą politycznego establishmentu. Zygmunt Bauman w rozważaniach dotyczących wspólnoty (Bauman, 2008) obrazuje zjawisko wielokulturowości jako akt równości w zróżnicowanym świecie. Ukonstytuowanie się wielokulturowości staje się substytutem trudnego momentami do społecznego przezwyciężenia, głębokiego zróżnicowania społecznego, którego składowymi są będące w ogromnym dystansie społecznym grupy większościowe i mniejszościowe, tworzące kulturową mozaikę określonego terytorium społecznego. Spoglądając na współczesny świat, dostrzegamy społeczeństwa wielokulturowe, które takimi są, ponieważ ich egzystencja została oparta na oficjalnym przyjęciu założeń polityki wielokulturowej. Dostrzegamy również społeczeństwa, które są na ścieżce prowadzącej do wielokulturowości. Te społeczeństwa w większym stopniu muszą się zmagać z antagonizmami i konfliktami, powstającymi na tle kulturowego zróżnicowania. Taki stan rzeczy wymaga od świata naukowego analizy zarówno istnienia, jak i stawania się społeczeństw wielokulturowych. Z tego względu jako ważne przyjęliśmy, że fenomen, ale i zagrożenia związane z wielokulturowością społecznych przestrzeni można opisywać w kontekście co najmniej kilku ujęć teoretycznych. Myślimy przede wszystkim o teorii konfliktu i wymiany społecznej. Ale nie pomijamy także interakcjonizmu społecznego czy samotworzenia się społeczeństwa, co w powstawaniu nowych światów o fundamentalnym zróżnicowaniu kulturowym wydaje się stanowić nieodzowny element namysłu nad współczesnością, którą można porównać do biblijnej wieży Babel: „I rozproszył ich Pan stamtąd po całej ziemi, i przestali budować miasto. Dlatego nazwano je Babel, bo tam pomieszał Pan język całej ziemi i rozproszył ich stamtąd po całej powierzchni ziemi”¹¹.

Literatura

- Bauman Z., 2006: *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Blau P., 2006: *Wymiana społeczna*. W: A. Jasińska-Kania, L.M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski, red.: *Współczesne teorie socjologiczne*. Tłum. D. Niklas. T. 1. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”.
- Blumem H., 2007: *Interakcjonizm symboliczny. Perspektywa i metoda*. Tłum. G. Woroniecka. Seria: „Współczesne Teorie Socjologiczne”. T. 2. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Bullivant B.M., 1981: *Multiculturalism — Pluralist Orthodoxy or Ethnic Hegemony*, “Canadian Ethnic Studies. Études Ethniques du Canada” [Calgary], Vol. 13, No 2.

¹¹ *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego. Warszawa: Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne 1975, s. 16.

- Burszta W., 2008: *Świat jako więzienie kultury. Pomyślenia*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Fish S., 1997: *Boutique Multiculturalism, or Why Liberale Are Incapable of Thinking about Hale Speech*. "Critical Inquiry" [The University of Chicago Press], Vol. 23, No 2; <http://www.jstor.org/stable/1343988> (data dostępu: 05.06.2011).
- Gertler W., 1983: *Wielokulturowość a KPK. „Związkowiec”* [Toronto] z 8 grudnia.
- Giddens A., 2007: *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Tłum. A. Szulżycka. Seria: „Biblioteka Socjologiczna”. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Golka M., 2007: *Socjologia kultury*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”.
- Grzybowski P.P., 2007: *Edukacja europejska — od wielokulturowości ku międzykulturowości. Koncepcje edukacji wielokulturowej i międzykulturowej w kontekście europejskim ze szczególnym uwzględnieniem środowiska frankofońskiego*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Homans G.C., 1974: *Social Behavior: Its Elementary Forms*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Horowitz D.L., 2000: *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley—Los Angeles—London: University of California Press.
- Kijewska-Trembecka M., 1994: *Kanada — naród czy wspólnota polityczna. Analiza kanadyjskich procesów integracyjnych*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Lencznarowicz J., 2006: *Ewolucja australijskiego modelu wielokulturowości*. W: K. Golemo, T. Paleczny, E. Wiącek, red.: *Wzory wielokulturowości we współczesnym świecie*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Mamzer H., 2003: *Tożsamość w podróży. Wielokulturowość a kształtowanie tożsamości jednostki*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza.
- Mathews G., 2005: *Supermarket kultury*. Tłum. E. Klekot. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Możejko E., 2004: *Wielka szansa czy iluzja: wielokulturowość w dobie ponowoczesności*. W: W. Kalaga, red.: *Dylematy wielokulturowości*. Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Offe C., 1999: *Drogi transformacji. Doświadczenie wschodnioeuropejskie i wschodnionieemieckie*. Warszawa—Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Reczyńska A., 2010: *Historyczne uwarunkowania kultury kanadyjskiej*. W: M. Buchholtz, E. Sojka, red.: *Państwo — naród — tożsamość w dyskursach kulturowych Kanady*. Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Smith A., 1954: *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*. T. 1. Tłum. G. Wolf, O. Einfeld, Z. Sadowski. Wyd. 2. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Szczepański M.S., Śliz A., Wojtkun J., 2014: *Teoria wymiany społecznej*. W: M.S. Szczepański, A. Śliz, red.: *Współczesne teorie społeczne. W kręgu ujęć paradygmatycznych*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Sztompka P., 2007: *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Śliz A., 2001: *Polska Bratnia Pomoc — Polish Assistance, Inc. Socjologiczne studium monograficzne*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Śliz A., Szczepański M.S., 2014: *Społeczny świat konfliktów*. W: M.S. Szczepański, A. Śliz, red.: *Współczesne teorie społeczne. W kręgu ujęć paradygmatycznych*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.

Touraine A., 1973: *Production de la société*. Paris: Seuil.

Touraine A., 2010: *Samotworzenie się społeczeństwa*. Tłum. A. Karpowicz. Seria: „Współczesne Teorie Socjologiczne”. T. 13. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.

Zubrzycki J., 2001: *Rozmowa. Prof. Jerzy Zubrzycki*. „Onet.pl Rozmowy”, [http://rozmowy.onet.pl/1,artykul.html? ITEM=1066959&OS=41080](http://rozmowy.onet.pl/1,artykul.html?ITEM=1066959&OS=41080) (data dostępu: 12.10.2001).