

Patryk Wawrzyński

**JEDNOSTKA JAKO „PAS TRANSMISYJNY”  
MIĘDZY MITOLOGIĄ NARODOWĄ A KULTURĄ  
SYSTEMU MIĘDZYNARODOWEGO.  
ASPEKTY METODOLOGICZNE**

**KULTUROWE POCHODZENIE RZECZYWISTOŚCI  
MIĘDZYNARODOWEJ**

**STOSUNKI MIĘDZYNARODOWE** jako subdyscyplina nauk politycznych dopiero niedawno stały się przedmiotem debat akademickich. Początkowo zdominowane zostały wyłącznie refleksją nad materialnymi potencjałami i zasobami, ich dystrybucją oraz wykorzystaniem jako narzędzia dominacji i realizacji interesu narodowego. Sformułowany przez Kennetha N. Waltza paradygmat realizmu strukturalnego nie pozwalał badaczom wykroczyć poza te ograniczenia, czyniąc refleksję o stosunkach międzynarodowych niejako ograniczoną do zagadnień hegemonii i konfliktów zbrojnych. Również stworzony jako odpowiedź na kadłubowość realizmu program neoliberalny – popularny głównie dzięki koncepcjom *soft power* Josepha S. Nye’a i współpracy multilateralnej Roberta O. Keohane’a – zdaje się w sposób selektywny redukować stosunki międzynarodowe do naśladownictwa, relacji gospodarczych i kształtowania prawa międzynarodowego.

Diametralną zmianę przyniosła dopiero koncepcja „zderzenia cywilizacji” Samuela P. Huntingtona. Zauważył on, że „najostrzejsze, najpoważniejsze i najgroźniejsze konflikty nie będą [...] toczyć się między klasami społecznymi, biednymi i bogatymi czy innymi grupami zdefiniowanymi w kategoriach ekonomicznych, ale między ludami należącymi do różnych kręgów cywilizacyjnych. [...] W świecie, jaki się wyłonił po zimnej wojnie, kultura jest siłą, która zarazem dzieli i łączy”<sup>1</sup>. Postępująca modernizacja i nasilanie się procesów globalizacyjnych prowadzą

---

<sup>1</sup> S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 2008, s. 20–22.

zarówno do integracji (w ramach poszczególnych bloków cywilizacyjnych), jak i dezintegracji (pomiędzy nimi). „W nowym świecie głównym czynnikiem decydującym o tym, z kim dany kraj się sprzymierza, a komu jest wrogi, stała się [...] tożsamość kulturowa. [...] Lata dziewięćdziesiąte były widownią kryzysu tożsamości na skalę globalną”<sup>2</sup>.

Droga, którą przebyła teoria stosunków międzynarodowych w ostatnim stuleciu, prowadziła do uznania czynników kulturowych za kluczowe dla kształtu systemu międzynarodowego, a pytania o wartości i tożsamości stały się równie istotne jak te o interesy, surowce czy armie. Wobec tej zmiany naturalny stał się wzrost popularności paradygmatów akcentujących znaczenie kultury, w szczególności nurtu konstruktywistycznego.

Jednakże pomimo wzrastającego znaczenia neoliberalnych koncepcji „końca historii”, złożonych współzależności czy *soft power* oraz cywilizacyjnej teorii Huntingtona to wciąż strukturalny realizm, taki, jakim uczynił go Waltz, pozostaje dominującym paradygmatem w badaniu stosunków międzynarodowych. Jak zauważa Dale C. Copeland, to właśnie przeciwko materializmowi tego ujęcia występuje twórca społecznego konstruktywizmu w stosunkach międzynarodowych Alexander Wendt. Przede wszystkim zamiast dystrybucji potencjałów w ramach struktury systemu międzynarodowego swoją uwagę kieruje on na dystrybucję społecznie podzielanej wiedzy. Uznaje zmienność tak interesów, jak i tożsamości podmiotów sprawczych oraz podkreśla zachodzący między agentami a strukturą stosunek współstanowienia. Prowadzi to Wendta do podkreślenia – w opozycji do tak realizmu, jak i neoliberalizmu – społecznego pochodzenia rzeczywistości międzynarodowej i jej charakteru interaktywnego<sup>3</sup>.

Wendt sprzeciwia się klasycznemu rozumieniu siły, zarówno neorealistycznemu ujmowaniu jako materialnej, jak i neoliberalnemu jako niematerialnej. Stwierdza, że zależy ono od intersubiektywnych przekonań, społecznie podzielanej wiedzy i nadawanych poprzez nią znaczeń. Istotniejsza od rozkładu potencjałów jest dystrybucja tożsamości, opierająca się na mnogości interakcji między podmiotami sprawczymi, w której to ramach konstruowane są interesy poszczególnych państw<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 200.

<sup>3</sup> D.C. Copeland, *The constructivist challenge to structural realism. A review essay*, [w:] *Constructivism and International Relations. Alexander Wendt and his critiques*, red. S. Guzzini, A. Leander, London–New York 2006, s. 1–5.

<sup>4</sup> A. Wendt, *Anarchy is what states make of it: the social construction of power politics*, „International Organization” 1992, vol. 46, No. 2, s. 396–398. Warto zauważyć, że artykuł ten opublikowany został na rok przed pierwszym tekstem Huntingtona dotyczącym „zderzenia cywilizacji”. W zbliżo-

W swym ujęciu Wendt wyraźnie przesuwając środek ciężkości w rozumieniu rzeczywistości międzynarodowej.

Po pierwsze, podkreśla zależność między sferą idei a formułowaniem interesów i kształtowaniem potęgi, zauważając, że zjawiska kulturowe mają równie istotny wpływ na stosunki międzynarodowe co uwarunkowania materialne. Co więcej, ich rola może być jeszcze ważniejsza, gdy dostrzeże się, że wiele z kategorii definiujących potęgę jest niczym innym jak konstruktami, których znaczenia nadane są poprzez struktury społecznie podzielanej wiedzy. Rozszerza to kwestię interesów o ich kontekst kulturowy (znaczeniowy) i okoliczności definiowania potrzeb<sup>5</sup>.

Po drugie, Wendt wyraźnie artykułuje znaczenie społecznie podzielanej wiedzy, a zatem sprzeciwia się niemal nieograniczonej autonomiczności struktury w ujęciu strukturalnego realizmu<sup>6</sup>. Zauważa, że „struktury wiedzy zbiorowej zależą od aktorów żyjących przekonania o czymś, co skłania ich do brania udziału w praktykach, podejmowania sposobów działania, które reprodukują owe struktury”<sup>7</sup>. Jednakże relacja między przekonaniem jednostki a społecznie podzielaną wiedzą nie może być sprowadzona do prostej zależności „redukowania się”, lecz opiera się na superwencji, wielorakiej realizowalności. Oznacza to, że jedna treść kultury systemu międzynarodowego może na poziomie jednostkowym sprowadzać się do różnych treści. Podobnie konkretna treść jednostkowa może w stosunkach międzynarodowych znajdować odzwierciedlenie w różnych treściach społecznie podzielanych<sup>8</sup>.

Po trzecie, co szczególnie istotne dla dalszych rozważań, Wendt w ramach struktury wiedzy zbiorowej specyficzną rolę w kształtowaniu przekonań przypisuje pamięci, mitom i tradycji konstytuujących granice tożsamości kolektywnej. Upatruje w nich nie tylko jedno z źródeł społecznie podzielanej wiedzy, lecz i niezwy-

---

nym czasie, a zatem tuż po zakończeniu rywalizacji zimnowojennej, dwie koncepcje rozumienia wpływu kultury na stosunki międzynarodowe, zaś niespełna trzy lata wcześniej, w 1989 r., Fukuyama, formułował swoją wizję „końca historii”. Nie jest przypadkiem, że wszyscy – choć w różnym stopniu i różnej formie – opowiadają się przeciwko strukturalnemu realizmowi, który wydaje się niewystarczający do opisu zmieniającej się rzeczywistości międzynarodowej.

<sup>5</sup> A. Wendt, *Spółeczna teoria...*, s. 126–133.

<sup>6</sup> Waltz stwierdza, że „definicja struktury musi pomijać cechy jednostek, ich zachowania i wzajemne oddziaływanie, to znaczy abstrahować od nich. [...] Abstrahowanie od atrybutów elementów składowych oznacza pominięcie zagadnień dotyczących typów przywódców politycznych, instytucji społecznych i zobowiązań ideologicznych. [...] Abstrahowanie od relacji oznacza pominięcie zagadnień dotyczących kulturowych, ekonomicznych, politycznych i militarnych interakcji między państwami”. K.N. Waltz, *Struktura teorii stosunków międzynarodowych*, Warszawa 2010, s. 84–85.

<sup>7</sup> A. Wendt, *Spółeczna teoria...*, op.cit., s. 154.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 150–154.

kły historyczny proces podtrzymywania i odtwarzania pewnej (mitycznej) narracji, umożliwiającą zbiorowości przetrwanie, mobilizację w momentach kryzysowych i artykułowanie własnej odrębności<sup>9</sup>.

Po czwarte, obok oddziaływania przyczynowego, charakterystycznego dla nurtów klasycznych, wyróżnia oddziaływania stanowiące. Oznacza to, że „stosunek pomiędzy podmiotowym sprawstwem a strukturą jest nie stosunkiem „interakcji”, lecz „wzajemnego stanowienia”<sup>10</sup>. Jacek Czaputowicz określa to mianem współzależności struktury i agenta, swoistego sprzężenia zwrotnego, będącego mechanizmem samoregulacji systemu międzynarodowego. Rzeczywistość międzynarodowa konstruowana jest dyskursywnie i interaktywnie, a zatem pochodzi od podmiotów sprawczych i relacji między nimi. Choć równocześnie współstanowi o ich tożsamościach i interesach<sup>11</sup>.

Po piąte, kultura (systemu międzynarodowego) jest samospełniającą się przepowiednią, choć „kultura może być samospełniającą się przepowiednią jedynie na plecach i za pomocą głów aktorów, którzy ją noszą. To przekonania aktorów tworzą podzielaną wiedzę, a ich praktyki potwierdzają ją lub falsyfikują. Kultura stale jest w ruchu, nawet jeśli tylko się reprodukuje”<sup>12</sup>. Tym, co najważniejsze dla kształtu systemu międzynarodowego, są treści kulturowe: przekonania, oczekiwania czy tożsamości, bez których niemożliwe jest zrozumienie stosunków międzynarodowych.

I wreszcie po szóste, Wendt ważne miejsce w swej koncepcji przypisuje naśladownictwu i społecznemu uczeniu się jako mechanizmom selekcji kulturowej. Szczególnie istotny jest drugi z nich. Pozwala on bowiem wytłumaczyć wpływ interakcji między poszczególnymi aktorami na ich tożsamość w polityce międzynarodowej. Wendt dowodzi, że państwa uczą się swoich ról w systemie międzynarodowym, ponadto ich (raz przyjęte) tożsamości stale podlegają reprodukcji, dekonstrukcji czy rekonstrukcji. Społeczność międzynarodowa jest równie labilna, jak zmienna jest każda inna ze społeczności<sup>13</sup>.

Podsumowując: refleksja konstruktywistyczna niejako sprowadza badacza stosunków międzynarodowych do rozważenia problemu dyskursywnego konstruowania tożsamości, nakreślonego przez Michaela Foucaulta. Oznacza to, że do

<sup>9</sup> Ibidem, s. 155.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 162.

<sup>11</sup> J. Czaputowicz, *Teorie stosunków międzynarodowych. Krytyka i systematyzacja*, Warszawa 2008, s. 312–313.

<sup>12</sup> A. Wendt, *Społeczna teoria...*, op.cit., s. 177.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 298–309.

zrozumienia rzeczywistości międzynarodowej potrzebne jest dostrzeżenie jej kontekstu oraz procesów komunikacji. To, co Wendt nazywa społecznie podzielaną wiedzą, jest w pewnym stopniu zbliżone do dominujących przekonań, praktyk codzienności i kontekstu kulturowego<sup>14</sup>. Wyzwanie, przed którym staje refleksja nad stosunkami międzynarodowymi, sprowadza się do poznania struktur wiedzy zbiorowej oraz dostrzeżenia wertykalnego przemieszczania się idei w ramach systemu międzynarodowego.

### **BADANIE MITU JAKO METODA POZNANIA RZECZYWISTOŚCI SPOŁECZNEJ<sup>15</sup>**

Podstawowym problemem naukowych rozważań nad znaczeniem mitu jest swoisty dualizm znaczeniowy tego pojęcia. Z jednej strony, w rozumieniu potocznym, jest on równoznaczny opowieści fikcyjnej, ułudzie czy kłamstwu<sup>16</sup>. Z drugiej strony, w dyskursie naukowym, mit jest – jak określa go Mircea Eliade – „historią prawdziwą”, pouczającym modelem o niezwykłej wartości, odwołującym się do pierwotnego porządku. Przeciwwstawiony jest poznaniu empirycznemu, zaś jako opowieść o przeszłości jego miejsce przejmują historiografia; mimo to mit nie traci na swojej „prawdziwości”, pozostając źródłem społecznie podzielanej wiedzy<sup>17</sup>.

Co rozumiałe, przedmiotem zainteresowania dalszych rozważań będzie drugie z powyższych rozumienie mitu kulturowego. Eliade podkreśla, że wspomniana „prawdziwość” mitów wynika z ich odwołania do faktów rzeczywistych<sup>18</sup>. Mit jest więc osadzony w rzeczywistości, choć zarazem ujawnia się w niej jedynie poprzez aktualizację i wartość nadawaną mu przez poszczególne jednostki i społeczeństwo.

<sup>14</sup> A. Lock, T. Strong, *Social Constructionism. Sources and Stirrings in Theory and Practice*, Cambridge 2010, s. 255–256.

<sup>15</sup> W tej części rozważań omówione zostały wyłącznie wybrane zagadnienia problemu, całościowy przegląd w: P. Wawrzyński, *Mit kulturowy jako czynnik kształtujący stosunki międzynarodowe*, Toruń 2011, s. 45–65.

<sup>16</sup> Jego treść jest „nieprawdziwa” i „zmyślona” lub jej prawdziwość niemożliwa jest do zweryfikowania.

<sup>17</sup> M. Eliade, *Aspekty mitu*, Warszawa 1998, s. 7–8.

<sup>18</sup> Eliade pisze: „mit kosmogoniczny jest »prawdziwy«, ponieważ dowodzi tego istnienie Świata; mit pochodzenia śmierci jest również »prawdziwy«, ponieważ dowodzi tego śmiertelność człowieka”. Ibidem, s. 12. Mity uzyskują swoją wiarygodność nie dlatego, że opowiadają możliwą do zweryfikowania historię, lecz dlatego, że opowiadają o tym, co nie jest sprzeczne z naukowym poznaniem.

Tym samym odwołuje się zarazem do tego, co istnieje obecnie (rzeczywiście), jak i tego, co było w pewnym momencie idealnego poza-czasu.

Eliade podkreśla, że „mit opowiada historię świętą, a więc wydarzenie, jakie miało miejsce w czasach Prapoczątku, u samego początku czasu, *ab initio*. Opowiadanie historii świętej oznacza jednak tyle, co odsłanianie misterium. [...] Mit jest zatem historią o tym, co stało się *in illo tempore*. [...] »Opowiadanie« mitu to tyle, co przepowiadanie tego, co stało się *ab origine*. Skoro już mit zostaje »opowiedziany«, to znaczy odsłonięty, staje się nieodpartą prawdą: mit ustanawia prawdę absolutną<sup>19</sup>. Trudno o bardziej precyzyjny opis mitu i jego społecznej roli niż propozycja Eliadego, jednakże przypisuje on także mitowi również specyficzną ponadczasowość. „Wydaje się, że mit, podobnie zresztą jak wykorzystywane przez niego symbole, nigdy nie traci aktualności psychicznej: zmienia tylko formę i kamufluje swe funkcje<sup>20</sup>.”

Mit kulturowy można opisać jako pozaczasowe, nieempiryczne, nacechowane symbolicznie źródło „prawdziwej”, społecznie podzielanej wiedzy opierające się na narracji o Porządku. Jednakże sam Eliade rozbudowuje ów katalog cech charakterystycznych mitu o opisywanie Historii (absolutnie prawdziwej), wyznaczanie paradygmatów ludzkiej działalności i tłumaczenie rzeczywistości otaczającej. Stwierdza ponadto, że „w taki czy inny sposób »żyjemy« mitem, w tym sensie, że stanowi on dominującą nad nami świętą potęgę sławiącą wydarzenia, które przypominamy i ponawiamy. »Życie« mitami stanowi zatem doświadczenie naprawdę »religijne«, odróżniające się od doświadczenia pospolitego, od życia codziennego<sup>21</sup>.”

Jest w koncepcji Eliadego coś szczególnego, co pozwala zrozumieć niezwykłą rolę mitu kulturowego – rozumie on go nie tylko jako pewien rodzaj narracji czy pewne źródło wiedzy, lecz także jako jeden z najważniejszych fundamentów kultury. Zarazem nie unika stawiania kolejnych pytań: o pochodzenie, strukturę czy aktualizowanie się mitów. Jednakże choć wizja Eliadego jest niezwykle istotną dla całokształtu rozważań, nie jest jedyną wymagającą omówienia.

Claude Lévi-Strauss stwierdza, że „substancja mitu nie tkwi ani w stylu, ani w sposobie narracji, ani w składni, lecz w historii, którą się tam opowiada. Mit jest mową; ale jest to mowa, która porusza się na bardzo wysokim poziomie i gdzie znacznie odrywa się [...] od podstawy językowej, po której początkowo się toczy<sup>22</sup>.”

<sup>19</sup> M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Warszawa 1999, s. 77–78.

<sup>20</sup> Idem, *Mity, sny i misteria*, Warszawa 1999, s. 21.

<sup>21</sup> Idem, *Aspekty mitu...*, op.cit., s. 24.

<sup>22</sup> C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970, s. 290.

To nie język czy mowa nadają opowieści mitycznej jej własności i wyjątkowy charakter, ale wewnętrzny dualizm historyczności i ahistoryczności i niezwykle, równoczesne osadzenie w przeszłości, teraźniejszości i przyszłości<sup>23</sup> w sposób przesycony symbolizmem i oparty na rozbudowanym systemie reprezentacji i antagonizmów<sup>24</sup>.

Strukturalizm Lévi-Straussa choć niezwykle odległy koncepcjom Eliadego sprowadza znaczenie mitu kulturowego do podobnej refleksji: opiera się ono nie tyle na niezwykłości struktury mitu czy jego konstrukcji, ile na opowiadaniu „historii prawdziwej”. Nacechowana symbolicznie narracja konstytuuje ramy społeczne oraz dookreśla preferowane cechy kulturowe, będąc także równoległym dla nauki źródłem wiedzy.

Z kolei Bronisław Malinowski podkreśla, że „mit w społeczności dzikich, to znaczy w swej pierwotnej, żywej postaci, jest nie tylko opowiadaniem, ale rzeczywistością. Nie ma on charakteru fikcji. [...] Jest natomiast rzeczywistością, która, zgodnie z wierzeniami, istniała w czasach najdawniejszych i od tamtej pory wpływa na świat i losy ludzkie. [...] Mit [...] nie jest wyjaśnieniem zaspokajającym potrzebę zainteresowań naukowych, ale narracją, w której zmartwychwstaje pradawna rzeczywistość, narracją opowiadaną dla zaspokojenia głębokich potrzeb religijnych, uzasadnienia dążeń moralnych, legitymizacji nierówności społecznych, wyjaśnienia twierdzeń czy nawet wymogów praktycznych”<sup>25</sup>.

Zdaniem Malinowskiego mit ustanawia porządek społeczny, konstytuuje wiedzę na temat świata oraz funduje system wierzeń. Pozostając prawdą objawioną i poprzez to nieweryfikowalną, staje się równocześnie podstawą funkcjonowania kultury i swego rodzaju konstytucją społeczeństwa, fundamentem wspólnej i integrującej wiary w istnienie Porządku<sup>26</sup>. Dlatego uznawał mit za nieskodyfikowaną konstytucję porządku społecznego i moralnego, podstawa stanowiącą o zachowaniach człowieka<sup>27</sup>.

Oczywista jest zatem funkcja, którą mit pełni w ramach danej kultury. Leszek Kołakowski zwraca uwagę na jeszcze jeden aspekt tego zjawiska. Próbuje odpowiedzieć na pytanie o pochodzenie mitu, wyszczególnia trzy potrzeby ludzkie,

<sup>23</sup> Ibidem, s. 288–291.

<sup>24</sup> C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna II*, Warszawa 2001, s. 157.

<sup>25</sup> B. Malinowski, *Mit w psychice człowieka pierwotnego*, [w:] idem, *Dzieła. Tom 7: Mit, magia, religia*, Warszawa 1990, s. 302–303.

<sup>26</sup> Idem, *Mit jako dramatyczna forma dogmatu*, [w:] idem, *Dzieła. Tom 7...*, op.cit., s. 355–360.

<sup>27</sup> Idem, *Naukowa podstawa antropologii stosowanej*, [w:] idem, *Dzieła. Tom 9: Kultura i jej przemiany*, Warszawa 2000, s. 565.

których spełnienie możliwe jest poprzez narrację mityczną. Są to: potrzeba transcendentnej (uniwersalnej) sensowności świata, potrzeba trwałości wartości oraz potrzeba ciągłości i „nieprzypadkowości” rzeczywistości społecznej<sup>28</sup>.

By spoić spostrzeżenia Kołakowskiego z wnioskami wcześniejszymi, warto przywołać, opisaną przez Michaela P. Jensena, relację między poświęceniem a wczesnochrześcijańską wizją świata. Jeżeli bowiem fundamentem chrześcijaństwa jest narracja o ofierze Jezusa Chrystusa, to każde kolejne poświęcenie będzie nie tyle kontynuacją bolesnej tradycji jego wyznawców, ile przede wszystkim rytualnym odtworzeniem jego męki, reaktualizacją pierwotnego aktu. Poświęcenie będzie zatem esencją tożsamości wczesnochrześcijańskiej, będzie świadectwem wierności wobec transcendentnego porządku i ścieżką wyznawcy<sup>29</sup>.

Mit męczeńskiej śmierci Chrystusa jest zatem dla chrześcijan zarazem narracją o historii „prawdziwej” i źródłem przekonań o preferowanych wzorcach postępowania. Odpowiada równocześnie na trzy potrzeby sformułowane przez Kołakowskiego. Sens świata sprowadzać będzie do dążenia do zbawienia duszy, poprzez rytualizowane odtwarzanie życia Chrystusa utrwaląc będzie uniwersalne wartości i wreszcie poprzez samo indywidualne reaktualizowanie pierwotnego poświęcenia zapewniać będzie stabilność i ciągłość rzeczywistości społecznej. Oznacza to, że dla poznania społecznej roli mitu niewystarczająca będzie sama znajomość jego treści (narracji), lecz konieczne będzie uwzględnienie również wartości i wzorów przez niego konstytuowanych oraz kolejnych form jego odtwarzania.

Użyteczne może być ponowne odwołanie się w tym miejscu do dorobku Michela Foucaulta. Opisując go, Chris Barker zauważa, że „Foucault stosuje ujęcie metodologiczne, określane jako *archeologia*. Polega ono na zgłębianiu konkretnych warunków historycznych, w których stwierdzenia ulegają połączeniu i ustaleniu, tworząc i definiując osobne pole wiedzy. [...] Poszczególne obszary wiedzy opierają się na określonych zbiorach pojęć, które wyznaczają konkretny »reżim prawdy« (czyli to, co uchodzi za prawdę). Foucault dokonuje próby identyfikacji warunków historycznych, wpływających na zasady kształtowania uregulowanych sposobów mówienia o obiektach, czyli praktyk i formacji dyskursywnych”<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Kraków 1981, s. 12–14.

<sup>29</sup> M.P. Jensen, *Martydom and Identity. The Self on Trial*, London–New York 2010, s. 3–7. Na inne aspekty mitu Chrystusa zwraca uwagę John Teehan, opisując ich wpływ na kształtowanie się tożsamości i moralności chrześcijańskiej. Zob. J. Teehan, *In the Name of God. The Evolutionary Origins of Religious Ethics and Violence*, Malden–Oxford–Chichester 2010, s. 107–114.

<sup>30</sup> C. Barker, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, Kraków 2005, s. 228.



Warto raz jeszcze przywołać opis Jensena. Po pierwsze, mit poświęcenia Chrystusa odnosić należy tak do realiów jego czasów, jak i do trudnej rzeczywistości wczesnego chrześcijaństwa. Po drugie, powinno odwołać się do „reżimu prawdy” ustanowionego przez narrację biblijną, a następnie odnieść go do dyskursu wewnątrz samej religii, jak i całego ówczesnego społeczeństwa. Po trzecie zaś, istotne jest spostrzeżenie jego wagi dla ładu społecznego i teleologii. Dodatkowo, badając związane z nim rytuały, wartości, symbole, obrazy i archetypy oraz osadzając go w kontekście społecznym i odnosząc do innych mitów, uzyskać można pełną wizję jego oddziaływania na rzeczywistość społeczną.

Jednakże metoda ta, choć kompleksowa, zdaje się przez mnogość aspektów tracić nieco swą wartość poznawczą. Punktem wyjścia powinny zatem być treść mitu i jej odniesienie do danego kontekstu, w którym jest odtwarzana. Następnie uwagę należy skierować na obrazy i symbole z nią związane oraz wartości przez nią konstytuowane. Ostatnim krokiem jest zaś rozważenie jej w kontekście „reżimu prawdy” Foucaulta oraz wzajemnego stanowienia z władzą.

### **TREŚCI MITYCZNE A ROLA JEDNOSTKI W STOSUNKACH MIĘDZYNARODOWYCH**

Dotychczasowe rozważania miały na celu nakreślenie ram dwóch różniących się od siebie przestrzeni ludzkiej aktywności: społecznego stanowienia stosunków międzynarodowych oraz mitów kulturowych i ich znaczenia dla funkcjonowania tak jednostki, jak i społeczeństwa. Spostrzec można jedynie kilka punktów stycznych pomiędzy tymi polami zainteresowania naukowego. Tym samym niezbędna jest dokonanie ich fuzji, a zatem wyjaśnienie, w jaki sposób mit kulturowy przez struktury społeczne ustanawiać może kształt stosunków międzynarodowych, tak by móc rozwiązać kolejne problemy metodologiczne.

By mogło być to możliwe, należy odwołać się do refleksji, która stanowi odbicie rozważań Janusza Symonidesa o zmianie roli państwa jako fundamentu systemu międzynarodowego<sup>31</sup>. Współczesne stosunki międzynarodowe nie mogą być sprowadzone wyłącznie do wymiany między państwami, bez względu na to, czy uwaga skupiona będzie na czynnikach materialnych (realizm), gospodarce (liberalizm), czy na treściach kulturowych (konstruktywizm). Oczywiście, dylemat ten

---

<sup>31</sup> J. Symonides, *Państwo w procesie globalizacji*, [w:] *Państwo w teorii i praktyce stosunków międzynarodowych*, red. M. Sułek, J. Symonides, Warszawa 2009, s. 168–169.

można odnieść do rozdziału na rozważania o państwach i ich polityce zagranicznej lub o systemie międzynarodowym jako całości, jednakże najbardziej interesujące zdają się połączenia między strukturami, czego wydaje się nie dostrzegać Wendt<sup>32</sup>. I właśnie w tym miejscu zdaje się otwierać perspektywa badania zwiększającej się roli jednostki w stosunkach międzynarodowych.

Polityczni przywódcy osadzeni są w dwóch wzajemnie się stanowiących systemach kulturowych: własnego państwa i systemu międzynarodowego, w obu też pełnią dwojaką funkcję. Antonina Kłoskowska zauważa, że „uczestnictwo kulturowe ma dwie zasadnicze formy: twórczość czyli formułowanie przekazów symbolicznych oraz ich odbiór – recepcję kultury”<sup>33</sup>. Warto poświęcić temu fenomenowi nieco więcej uwagi. Na poziomie mikrostruktury (własnego państwa) polityk partycypuje w kulturze narodowej, czerpie z niej, zaś przede wszystkim to ona stanowi odniesienie dla tożsamości i wyznawanych wartości. Równocześnie, korzystając ze swoich możliwości kształtowania rzeczywistości społecznej i uprzywilejowaną pozycję komunikacyjną, oddziałuje bądź to na same treści i wzory kulturowe, bądź na sposoby jej rozumienia. Nie tkwi on jednak w zamkniętym systemie – poprzez udział w wymianie międzynarodowej tak samo odbiera treści, jak i wyraża swoje przekonania, współstanowiąc o kulturze systemu międzynarodowego.

Przywódcą jest zatem swego rodzaju „pasek transmisyjny” między społeczeństwem i kulturą własnego państwa a społecznością międzynarodową i kulturą systemu. Jest pewnego typu mechanizmem przystosowawczym. A zatem od jego zdolności komunikacyjnych zależy przenikanie się dwóch niezależnych systemów kulturowych. Kłoskowska zwraca uwagę, że „umiejętność posługiwania się symbolami i komunikowania się z innymi ludźmi za pomocą symboli to specyficzne ludzkie formy rozszerzania zakresu wiedzy i zdobywania umiejętności praktycznych rozwiązań”<sup>34</sup>. Zatem stwierdzenie Wendta, że państwa „uczą się” (i socjalizują), oznacza *de facto*, że to polityczni przywódcy tych państw „uczą się” zasad porządkujących stosunki międzynarodowe i dokonują implementacji tych treści do kultury narodowej.

---

<sup>32</sup> Rozdzielając dwie struktury systemu międzynarodowego: państwa i system państw, Wendt w niewielkim stopniu odnosi się do ich wzajemnych powiązań. Píše o nich lakonicznie: „struktury makropoziomu są tworzone i odtwarzane dzięki praktykom i interakcyjnym strukturom mikropoziomu. Makrostruktury potrzebują mikrostrukturalnych podstaw”. A. Wendt, *Społeczna teoria...*, op.cit., s. 141.

<sup>33</sup> A. Kłoskowska, *Społeczne ramy kultury. Monografia socjologiczna*, Warszawa 1972, s. 136.

<sup>34</sup> Idem, *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, Warszawa 1983, s. 25–56.

Tłumaczy to częściowo refleksję Immanuela Wallersteina, piszącego, że „wszystkie współczesne państwa bez wyjątku istnieją w ramach międzypaństwowego systemu i są skrupowane przez jego reguły i jego praktykę. [...] Tożsamości kulturowe we wszystkich współczesnych państwach [...] istnieją w ramach geokultury i są ograniczane przez jej wzory i intelektualne hierarchie”<sup>35</sup>. Owo „uczenie się” państw prowadzi do uniformizacji treści kulturowych, ujednoczenia rozumienia stosunków międzynarodowych – czemu służy rozwój nadbudowy systemu: prawa i organizacji międzynarodowych – oraz gospodarki światowej – co wynika z upowszechnienia się wolnorynkowego kapitalizmu. Jednakże spostrzeżenie Wallersteina bardziej niż jednostki dotyka relacji państwa z systemem międzynarodowym.

Jest jednak również druga perspektywa, obejmująca relację jednostki ze społeczeństwem. By wyjaśnić tę zależność, warto zwrócić się w kierunku interakcjonizmu symbolicznego, będącego inspiracją dla społecznego konstruktywizmu Wendta. George H. Mead podkreśla, że „w tej mierze, w jakiej jednostka reaguje, robi to na zasadzie swej wrażliwości: wybiera to, co tworzy jej środowisko, [...] ale może to robić tylko wtedy, gdy jest wrażliwa na [...] obiekty. Musi istnieć związek bodźca i reakcji, jeżeli forma ma reagować na środowisko, musi ono w pewnym sensie znajdować się w obrębie jej działania”<sup>36</sup>.

Podkreślić należy, że jeżeli jednostka nie funkcjonuje w oderwaniu od społeczeństwa, a taka sytuacja (w założeniu) powinna dotyczyć wszystkich reżimów demokratycznych i części autorytarnych, to musi w mniejszym lub większym stopniu partycypować w kulturze narodowej. Inaczej doszłoby do zbytniego rozdzielenia elity rządzącej od mas społecznych, co prowadzić musi do wypowiedzenia posłuszeństwa i działań rewolucyjnych, jak to miało miejsce w przypadku Iranu w 1979 r.<sup>37</sup> bądź zdaje się mieć miejsce w kolejnych państwach w czasie arabskiej wiosny.

Znaczenie jednostki w stosunkach międzynarodowych oparte jest na pewnym dualizmie. Z jednej strony przywódcy polityczni ograniczani są ramami i zasadami kultury narodowej oraz szczególnie w państwach demokratycznych odtwarzają jej treści w działaniu politycznym, z drugiej zaś tkwią w sztywnej konstrukcji społeczności międzynarodowej i dyplomacji. To w nich miesza się „narodowość” z „mię-

<sup>35</sup> I. Wallerstein, *Koniec świata jaki znamy*, Warszawa 2004, s. 53.

<sup>36</sup> G.H. Mead, *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, Warszawa 1975, s. 340.

<sup>37</sup> Zob. H.L. Wagner, *The Iranian Revolution*, New York 2010, s. 53–60 oraz M. Panah, *The Islamic Republic and the World. Global Dimensions of the Iranian Revolution*, London–Ann Arbor 2007, s. 21–28.

dzynarodowością”, są więc, jak spostrzeżone zostało wcześniej, „pasami transmisyjnymi” między mikrostrukturami a makrostrukturą.

Funkcja ta ma istotne znaczenie, gdy przenosi się antropologiczną refleksję o micie kulturowym na przestrzeń badania wymiany międzynarodowej. Jak zostało zauważone na początku tego podrozdziału, konieczne będzie dokonanie swoistej fuzji dwóch niezależnych systemów teoretycznych i metodologicznych, dlatego właśnie tak ważne było znalezienie połączenia między kulturami narodowymi, przedmiotem zainteresowania antropologii, a interesującą nauki polityczne kulturą systemu międzynarodowego.

Tym, co bezpośrednio łączy mit kulturowy z teorią stosunków międzynarodowych, jest rozumienie intersubiektywnej wiedzy jako źródła podzielanych wartości i motywacji do działania. Skoro stosunki międzynarodowe opierają się na dyskursie idei zachodzącej tak poziomo, między podmiotami sprawczymi, jak i pionowo, między społeczeństwami państw a społecznością międzynarodową, to nie można ograniczyć katalogu źródeł tychże przekonań wyłącznie do systemów ideologicznych i empirycznej nauki. Rzeczywistość międzynarodowa ma bowiem pochodzenie kulturowe (społeczne), co otwiera ów katalog niezwykle szeroko.

Kłoskowska zauważa, że istnieją dwie możliwości konstruowania modeli rzeczywistości społecznej. Pierwszy, będący zapisem (symbolicznym) poznawanych zjawisk, charakterystyczny jest dla empirycznej nauki i jako taki bardziej użyteczny jest w akademickim dyskursie o polityce niż w samym jej uprawianiu. Drugi formułowany jest przez samych uczestników fenomenu i przybierając charakter normatywny, staje się wzorcem postępowania, kształtowania i rozumienia rzeczywistości społecznej w zgodzie z podzielanymi w danej kulturze wartościami<sup>38</sup>. I właśnie ten model tłumaczyć będzie działanie mitu w stosunkach międzynarodowych.

We wcześniejszych rozważaniach, definiujących mit, przypisane zostały do niego pewne wyróżniające go spośród zjawisk kulturowych cechy. Najważniejszymi z nich są bycie źródłem wiedzy uznanej za „prawdziwą”, intersubiektywność, symboliczność, nacechowanie emocjonalne oraz stanowienie o wartościach i wzorach kulturowych. Władysław Szostak stwierdza, że „zwykle mit jest wyobrażeniem wydarzenia, które miało miejsce, wzbogaconym fantazją o marzenia. Integruje on grupę – jako składnik jej kultury [...] – jest twórczy, pociąga bowiem do działania [...] i skłania do realizacji marzeń”<sup>39</sup>. W ujęciu tym widoczne są i pewnego rodzaju

<sup>38</sup> A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, Warszawa 2007, s. 174–175.

<sup>39</sup> W. Szostak, *Mity i stereotypy w komunikacji politycznej*, [w:] *Mity i stereotypy w polityce. Przeszłość i teraźniejszość*, red. A. Kasińska-Metryka, M. Gołoś, Toruń 2010, s. 24.

redukowanie wagi mitów, i inspiracja popularnym, pozanaukowym rozumieniem tej kategorii.

Oczywiście, Szostak nie myli się, przypisując mitowi funkcję opisu przeszłości i motywacji do działania, jednakże są to, by przywołać refleksję Leszka Kołakowskiego, tylko poboczne aspekty mitu. Ma on bowiem nadawać rzeczywistości społecznej uniwersalne znaczenie oraz uzasadniać istnienie pewnych wartości, charakterystycznych dla danej kultury. Kołakowski podkreśla, że „świadomość mityczna jest wszechobecna, chociaż najczęściej źle ujawniona. Jest obecna w każdym rozumieniu świata jako wyposażonego w wartości, obecna jest również w każdym rozumieniu historii jako sensownej”<sup>40</sup>.

Zatem, jeśli przyjąć tezę o wszechobecności mitów we współczesnej kulturze, nawet jeśli nie są one powszechnie znane po tą nazwą, to partycypując w dorobku kulturowym danego społeczeństwa i konstruując modele rzeczywistości społecznej, jednostka zmuszona jest do opierania się również na micie. Skoro mit kulturowy jest źródłem pewnej nieempirycznej wiedzy o świecie, zaś stosunki międzynarodowe kształtowane są poprzez dyskursywną wymianę treści kulturowych oraz wzajemne konstruowanie się agentów i struktury, to narracja mityczna przenoszona jest poprzez jednostki (przywódców politycznych czy badaczy) z poziomu mikrostruktury do makrostruktury. I podobnie dzięki jednostkom możliwa jest transmisja treści w kierunku odwrotnym: z kultury systemu międzynarodowego do kultury narodowej.

Kultury narodowe są, jak określa to Anthony D. Smith, niepowtarzalnym skarbem mitów i symboli, które czynią przestrzeń publiczną poszczególnych państw niezwykle zróżnicowaną nawet pomimo silnej presji homogenizacyjnej procesów globalizacyjnych<sup>41</sup>. Stwierdzenie to jest bliskie jest refleksji Wallersteina, choć na zjawiska kulturowe patrzą z dwóch odmiennych perspektyw.

Podejście Smitha opiera się na przyjęciu narodu jako najważniejszego przedmiotu studiów. Z tej perspektywy różnice między poszczególnymi społeczeństwami są wyraziste, zaś systemy kulturowe – choć niekiedy dają się sprowadzić do wspólnego rdzenia – w dalszym ciągu są unikatowe i różnorodne. Ma to istotne znaczenie dla zrozumienia sytuacji jednostki. Jest ona osadzona w określonej grupie, z którą się utożsamia i wraz z którą dzieli pewien sposób rozumienia rzeczywistości. Równocześnie w kontaktach międzykulturowych wchodzi w relację z innym,

<sup>40</sup> L. Kołakowski, op.cit., s. 35.

<sup>41</sup> A.D. Smith, *Kulturowe podstawy narodów. Hierarchia, przymierze, republika*, Kraków 2009, s. 233.

utożsamiającym się z inną grupą i przyjmującym różniące się wartości i rozumienie świata. W ramach mikrostruktur zachodzi więc zarazem upodabnianie jednostek (w ramach jednej wspólnoty), jak i ich różnicowanie (pomiędzy różnymi wspólnotami), zaś w ramach makrostruktury dostrzec można jedynie podobieństwo.

Zasadne jest również ujęcie Wallersteina, który za przedmiot swego zainteresowania badawczego przyjmuje strukturę zależności politycznych i ekonomicznych w systemie międzynarodowym, a zatem podąża w kierunku daleko posuniętego holizmu. Z tej perspektywy wygląda to nieco inaczej. To raczej państwa podzielają wiedzę i przekonania co do kształtu rzeczywistości społecznej, ograniczone są sztywnymi ramami zasad porządkujących, wzorców postępowania i rozumienia stosunków międzynarodowych, które nazwać można by „mitami systemu międzynarodowego”<sup>42</sup>.

W tej sytuacji to pomiędzy przywódcami politycznymi zachodzić będzie podobieństwo, zaś „rozumienie” stosunków międzynarodowych różnić ich będzie od własnych społeczeństw. Nawet najbardziej rewolucyjni przywódcy dostosowują się bowiem do porządku międzynarodowego i niekiedy z czasem zmuszeni są zaakceptować obowiązujące zasady współistnienia i dostosować do nich swoją politykę. Przywołując bliski Wallersteinowi paradygmat marksistowski (radykałny), stwierdzić można, że elity władzy wszystkich państw mogą być rozumiane jako swego rodzaju „klasa” w stosunkach międzynarodowych, przynajmniej w ujęciu metaforycznym.

Tym samym stwierdzić można z całą pewnością, że jednostka może być przedmiotem zainteresowania zarówno badaczy stosunków międzynarodowych, jak i antropologów podejmujących się studiów nad mitem kulturowym. Jest również pomostem, „pasem transmisyjnym” łączącym dwie odległe od siebie gałęzie humanistyki. I dlatego jedynie poprzez badanie jednostki możliwe jest wyjaśnienie omawianego zjawiska i to właśnie na tym poziomie analizy stosunków międzynarodowych skoncentrowana powinna być uwaga badacza relacji między mitologią narodową a kulturą systemu międzynarodowego.

---

<sup>42</sup> Por. P. Wawrzyński, *op.cit.*, s. 99–102.

## W KIERUNKU ZINTEGROWANEJ METODY „PASA TRANSMISYJNEGO”

Jak dotąd możliwe było nakreślenie metody pozwalającej zrozumieć wpływ mitu kulturowego na rzeczywistość społeczną. W tym miejscu wydaje się niezbędne dokonanie jej przeniesienia do rozważań o roli jednostki w stosunkach międzynarodowych. Metoda ta składała się – co szczególnie istotne – z trzech, uzupełniających się pól badawczych: treści i kontekstu; symboli i wartości; „reżimu prawdy” i władzy.

Realizacja pierwszego wymaga badania źródłowej narracji, do której odwołują się przywódcy polityczni oraz kontekstu społecznego, w jakim dane treści są przywoływane. Oznacza to, że najbardziej wartościowym poznawczo źródłem będą wystąpienia, stanowiska, deklaracje, wywiady i teksty publikowane przez interesującą badacza jednostkę oraz okoliczności ich publicznej prezentacji. Będą one również kluczowe dla etapu drugiego, w którym wyodrębnić należy symbole, obrazy i wartości, które konstytuowane są poprzez odwołanie do treści mitycznych. Nieco trudniejsze jest dookreślenie ostatniej fazy badania mitu. Obejmuje ona bowiem relację mitu z „reżimem prawdy” w ujęciu Michaela Foucaulta.

Skoro mit sam w sobie jest źródłem wiedzy „prawdziwej”, to czy sam w sobie nie jest fundamentem „reżimu prawdy”? Odpowiedź nie jest jednoznaczna, choć na poziomie jednostki zdaje się sprowadzać do nakreślenia podobieństw i różnic między tym, co społeczeństwo czy społeczność międzynarodowa uznają za prawdziwe, a tym, co za takowe postrzega jednostka. Niezbędne jest zatem podjęcie próby odniesienia narracji mitycznej, odtwarzanej przez przywódców do mikrostrukturalnej i makrostrukturalnej społecznie podzielanej wiedzy. A zatem postawienie pytania, na ile jej „prawdziwość” jest „prawdziwością” powszechnie obowiązującą.

Jest jednakże drugi aspekt tego etapu analizy mitu i obejmuje on stosunek między wiedzą (mitem) a władzą. I jest to zagadnienie niezwykle interesujące. Jeżeli bowiem przedmiotem badań są przywódcy polityczni, to oczywiste jest, że ich struktury wiedzy będą bezpośrednio oddziaływać na zjawiska polityczne. Choć w przypadku mitów jest jeden przypadek szczególny, którym powinno zająć się w pierwszej kolejności, a jest nim polityka historyczna. Józef Niżnik stwierdza, że „historia może występować w roli mitu bądź historia może być źródłem mitu. O historii w roli mitu mówimy wtedy, gdy z udokumentowanymi faktami historycznymi wiąże się w skali społecznej interpretacje, które dostarczają emocji [...] mitycznego typu, ujawniając mityczne struktury myślenia. [...] Natomiast historia

jest źródłem mitu, gdy w oparciu o jakieś historyczne wydarzenie powstaje opowieść mityczna, w której szereg wydarzeń nie ma już żadnego oparcia w faktach<sup>43</sup>. Tym samym, badając założenia polityki historycznej, poznać można oddziaływanie mitów na procesy polityczne.

Spostrzec należy, że nie tylko poprzez politykę historyczną treść mitów kulturowych przenika do życia publicznego i dyskursu idei. Drugą, równie istotną, sferą jest polityka zagraniczna, która w różnym stopniu czerpie także z nieempirycznych źródeł wiedzy o stosunkach międzynarodowych i możliwych zachowaniach innych podmiotów sprawczych.

Można w tym miejscu przedstawić ciekawy eksperyment myślowy Wendta, porównujący dwa różne stany systemu międzynarodowego. „W jednym materialna dominacja jest uznawana przez podporządkowane państwa za ustanawiającą pewne prawa i obowiązki po stronie państw dominujących, w drugim zaś tak nie jest. [...] Przyjmijmy, że państwa dominujące w obu systemach przejawiają takie same dominujące zachowania, [...] co więcej, że żywią te same przekonania, iż mają prawo tak postępować. [...] Treść tych przekonań będzie się jednak różnić ponieważ konteksty intersubiektywne są odmienne. W jednym systemie ich znaczenie będzie stanowione jako »ingerencja«, w drugim jako »pomoc«; w jednym jako »prawomocne«, w drugim jako »bezpprawne«<sup>44</sup>.

Dlatego właśnie treści mityczne odgrywać mogą znaczącą rolę w odniesieniu do kształtowania polityki zagranicznej. Jeżeli bowiem przyjmie się, że poczucie przyjaźni bądź wrogości może być kształtowane na bazie treści nieempirycznych, a tak jest w większości przypadków (są bowiem niczym innym niż społecznie podzielanymi konstruktami), to mity kulturowe oddziaływać będą na postawę przywódców politycznych w ramach stosunków międzynarodowych.

Zrozumiałe jest, że znaczenia mitu w kształtowaniu wizji politycznej jednostki i w polityce jako takiej nie można zamknąć tylko w obrębie polityki historycznej i zagranicznej. Oddziałuje on w sposób kompleksowy i jego treści odtwarzane mogą być także w polityce gospodarczej<sup>45</sup>, społecznej, ochrony środowiska czy bezpieczeństwa publicznego. Nie są to jednak sfery tak interesujące dla badacza stosunków międzynarodowych jak dwie wcześniej omówione i równocześnie wpływ mitu ma w nich nieco inny, bardziej pragmatyczny charakter.

<sup>43</sup> J. Niżnik, *Symbole a adaptacja kulturowa*, Warszawa 1985, s. 115–116.

<sup>44</sup> A. Wendt, *Społeczna teoria...*, op.cit., s. 166–167.

<sup>45</sup> Zob. W. Ziętara, *Mit umowy społecznej w liberalizmie*, [w:] *Mity i stereotypy...*, op.cit., s. 79–91.



Reasumując: jednostka odgrywa w stosunkach międzynarodowych rolę szczególną, jest łącznikiem między społeczeństwami poszczególnych państw a społecznością międzynarodową. Co więcej, jest swoistym dwukierunkowym „pasmem transmisyjnym” łączącym kultury narodowe i wiedzę podzielaną przez aktorów wymiany międzynarodowej. Ów dualizm statusu przywódców politycznych ma znaczenie fundamentalne także w przypadku mitów kulturowych. Z jednej strony pozwalają narodowym narracjom wspólnie stanowić o porządku międzynarodowym, z drugiej zaś przenoszą treści „mitów systemu międzynarodowego” do krajowego dyskursu.

Bycie przywódcą skutkuje konfliktem tożsamości i dwojakim umiejscowieniem w strukturze systemu międzynarodowego. Przez pryzmat tego właśnie dualizmu rozumiana będzie również relacja między narracjami mitycznymi a rolą jednostki w stosunkach międzynarodowych. Jan Assmann zauważa, że „kultura i społeczeństwo to struktury podstawowe, to znaczy nieredukowalne przesłanki człowieczeństwa. Ludzka egzystencja w znanej nam formie możliwa jest jedynie na gruncie i w ramach kultury i społeczeństwa”<sup>46</sup>. I właśnie taka triada jednostki, społeczeństwa i kultury towarzyszyć musi każdemu studium, które podejmować ma się opisu wpływu mitu na stosunki międzynarodowe.

### **JEDNOSTKA JAKO „PAS TRANSMISYJNY”. PRZYPADK GEORGE’A W. BUSH**

Dotychczasowe rozważania pozwoliły ukazać teoretyczne aspekty rozumienia jednostki jako „pasa transmisyjnego” między kulturą narodową a kulturą systemu międzynarodowego. Przywódca polityczny zaprezentowany został w nich jako niezbędne ogniwo transmisji treści mitu między dwoma systemami, a zarazem jako podmiot sprawczy opowiadający i reaktualizujący jego narrację. Co więcej, jednostka zdolna jest do zmiany o charakterze trwałym, do wprowadzenia innowacji, która podtrzymywana będzie przez grupę (wspólnotę), nawet jeśli osoba ta utraci swą zdolność bezpośredniego oddziaływania na rzeczywistość kulturową czy to na skutek utraty legitymizacji, czy też śmierci<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, Warszawa 2008, s. 148.

<sup>47</sup> R.F. Baumeister, *Zwierzę kulturowe. Między naturą a kulturą*, Warszawa 2011, s. 355.

By zobrazować możliwość zastosowania koncepcji „pasa transmisyjnego”, wykorzystany zostanie przypadek amerykańskiego prezydenta George’a W. Busha<sup>48</sup> i jego orędzia do Kongresu i narodu z 20 września 2001 r., będącego odpowiedzią na dokonane dziewięć dni wcześniej zamachy terrorystyczne na Nowy Jork i Waszyngton. Wydaje się to wartościowe z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze, wartość poznawcza przypadku wynika z wagi wystąpienia Busha, które powszechnie uznawane jest za początek „wojny z terroryzmem”<sup>49</sup>, a więc swoistego apogeum amerykańskiej dominacji w systemie międzynarodowym. Po drugie, prezydent Stanów Zjednoczonych tak w orędziu, jak i ciągu całych swych dwóch kadencji odwołuje się do mitu amerykańskiej wyjątkowości<sup>50</sup> (ang. *Myth of American Exceptionalism*), co pozwala uznać go właśnie za „pas transmisyjny”.

W telewizyjnym orędziu do narodu w dniu zamachów Bush zaznaczył, że: ataki terrorystyczne mogą wstrząsnąć fundamentami naszych największych budynków, ale nie naruszają fundamentów Ameryki. [...] Stała się [ona] celem ataków, gdyż jest najjaśniejszą latarnią wolności i możliwości na świecie. I nikt nie zdoła sprawić, by to światło przestało świecić. [...] Ameryka zwyciężała wrogów i zrobi to i tym razem. Nikt z nas nigdy nie zapomni tego dnia. Teraz ruszamy, by bronić wolności i wszystkiego tego, co dobre i słuszne w naszym świecie<sup>51</sup>.

Już w swym wystąpieniu z 11 września amerykański prezydent dowodził, że ataki nie były wyłącznie zamachem na Amerykę, lecz również i na demokrację, wolność, równość szans oraz inne wartości Zachodu. Zaatakowana została „najjaśniejsza

---

<sup>48</sup> Zainteresowanego Czytelnika odsyłam również do swej książki poświęconej koncepcji politycznej Lecha Kaczyńskiego, w której również prezentuję zastosowanie tej koncepcji. Zob. P. Wawrzyński, *Prezydent Lech Kaczyński. Narracje niedokończone*, Toruń 2012.

<sup>49</sup> A. Hodges, *The „War on Terror” Narrative. Discourse and Intertextuality in the Construction and Contestation of Sociopolitical Reality*, Oxford–New York 2011, s. 31; D. Kritsiotis, *Response to Michael Byers*, [w:] „War on terror”. *The Oxford Amnesty Lectures 2006*, red. C. Miller, Manchester–New York 2009, s. 74.

<sup>50</sup> G. Hodgson, *The Myth of American Exceptionalism*, New Haven–London 2009, s. 115–116. Samo wykorzystywanie przez Busha mitu amerykańskiej wyjątkowości nie jest w amerykańskiej polityce, jak podkreślają Eugene R. Wittkopf, Christopher M. Jones i Charles W. Kegley, niczym niezwykłym. Uznają oni, że jest to – obok mitu Lockowskiego liberalizmu – narracja najczęściej przywoływana przez amerykańskich polityków. E.R. Wittkopf, C.M. Jones i C.W. Kegley, *American Foreign Policy. Pattern and Process*, Belmont 2008, s. 244. Wszak już w XIX wieku pisarz Herman Melville nazwał Amerykę „swoistym narodem wybranym, Izraelem naszych czasów”. J.K. White, *The Values Divided. American Politics and Culture in Transition*, New York–London 2003, s. 60. Por. T.E. Cronin, *The State of the Presidency*, Boston 1980, s. 161.

<sup>51</sup> G.W. Bush, *Address to the Nation on 11th September 2001*, 11.09.2001, <http://www.johnston-sarchive.net/terrorism/bush911a.html>; odczyt z dn. 7.07.2012.

latarnia” świata demokratycznego, a zarazem państwo, które zawsze zwyciężało swych wrogów<sup>52</sup>. W tym tragicznym dla Amerykanów dniu Bush zwrócił się do swych rodaków z orędziem przepelnionym wizją amerykańskiej wyjątkowości i dał światu czytelny sygnał, że ów mit stanie się „konstytucją” dla wszelkich działań rządu Stanów Zjednoczonych. Zwracając się do „przyjaciół i sojuszników” Ameryki, zaapelował, by wszyscy, którzy pragną „pokoju i bezpieczeństwa na świecie”, stanęli u jej boku, by zwyciężyć w wojnie z terroryzmem<sup>53</sup>.

Dziewięć dni później, kierując swe orędzie do połączonych izb Kongresu ponownie bezpośrednio odwoływał się do mitu amerykańskiej wyjątkowości, jednoznacznie manifestując swe przekonania o unikalności Stanów Zjednoczonych i ich globalnym autorytecie moralnym. Stwierdził wówczas:

Rodacy, przez ostatnie dziewięć dni cały świat patrzył na nasz kraj – i widział, że jest silny. Dzisiaj nasze państwo świadome jest zagrożeni i obowiązku bronięcia wolności. Nasz żal zamienił się w gniew, a gniew w stanowczość. [...] 11 września wrogowie wolności wypowiedzieli wojnę naszemu krajowi. Amerykanie wiedzą, co to wojna, lecz przez ostatnie 136 lat walczyli na obcej ziemi z wyjątkiem jednej niedzieli w 1941 roku. Amerykanie wiedzą, co to straty wojenne, lecz nie poniesione w centrum wielkiego miasta w spokojny poranek. Amerykanie wiedzą, co to niespodziewany atak, lecz nigdy wcześniej nie był on wymierzony w tysiące cywilów. To wszystko przyniósł nam jeden dzień, a noc zapadła już w innym świecie, gdzie wolność stała się celem ataku. [...] Amerykanie zadają sobie pytanie dlaczego nas nienawidzą? Nienawidzą tego, co możemy dostrzec w tej Izbie – demokratycznie wybranych władz. Ich przywódcy są samozwańcy. I nienawidzą naszych swobód: naszej wolności wyzwania, wolności wypowiedzi, praw wyborczych, swobody zrzeszania i spierania się ze sobą. [...] Nadchodzi chwila, gdy Ameryka stanie do walki. [...] Nie będzie to jednakże wojna tylko Ameryki. Bo zagrożona jest nie tylko wolność Ameryki. To będzie wojna całego świata. [...] Walka wszystkich tych, którzy wierzą w postęp i pluralizm, tolerancję i wolność. [...] Cywilizowany świat stanie po stronie Ameryki. Oni wiedzą, że jeżeli terroryści nie zostaną ukarani, to ich własne miasta, ich obywatele mogą stać się następnym celem. [...] To wojna wolności ze strachem. Poszerzanie wolności człowieka – wielkie osiągnięcie naszych czasów i wielka nadzieja każdego czasu – jest teraz w naszych rękach. Nasz naród, to pokolenie odpędzi widmo przemocy od naszego narodu i naszej przyszłości.

<sup>52</sup> Nie sposób zgodzić się z tym stwierdzeniem Busha, któremu przeczy choćby finał wojny w Wietnamie. Potwierdza to tylko, jak bardzo światopogląd amerykańskiego prezydenta oparty był na (pozaracjonalnym) przekonaniu o amerykańskiej wyjątkowości.

<sup>53</sup> G.W. Bush, *Address to the Nation*, op.cit.

W tej walce zjednoczymy świat, dzięki naszym wysiłkom, dzięki naszej odwadze. Nie zabraknie nam sił, nie złamiemy się i nie zawiedziemy<sup>54</sup>.

W narracji Busha wyróżnić należy trzy szczególne komunikaty: (a) Stany Zjednoczone są niepokonane i dlatego też zwyciężą w wojnie z terroryzmem; (b) tylko Ameryka zdolna jest zjednoczyć cały świat w walce o wolność; (c) Stany Zjednoczone są symbolem i wzorcem tego, co najlepsze, we współczesnym świecie. Wszystkie one mają swe źródło w micie amerykańskiej wyjątkowości i bez wyjątku swe uzasadnienie czerpią z unikalnych i niepowtarzalnych cech, którymi charakteryzuje się Ameryka. Bush wprost artykułuje oczekiwanie, że inne państwa zaakceptują prymat Waszyngtonu i pogodzą się z hegemoniczną tożsamością USA. W zasadzie wręcz nie pozostawia im wyboru, dowodząc, że zwycięstwo Ameryki jest nieuniknione, a wszyscy, którzy nie dołączą do niej w walce o „wolność”, *de facto* staną po stronie terroryzmu i „strachu”.

Orędzie Busha doskonale obrazuje przekaz amerykańskiej kultury. I choć (najpewniej) każdy naród ma swój mit wyjątkowości, to mit amerykański cechuje się niezwykle atrakcyjnością ze względu na mnogość swych symbolicznych dowodów (reaktualizacji). Stąd też tak chętnie podzielany jest przez Amerykanów. Jednakże jego globalna popularność ani po pierwszej wojnie światowej, ani po drugiej nie była tak znacząca jak w początkowym okresie wojny z terroryzmem<sup>55</sup>. Przyczyną tego zjawiska była wysoka skuteczność Busha jako „pasa transmisyjnego”, wynikająca z wykorzystania interesującego modelu wnioskowania symbolicznego<sup>56</sup>.

W swych narracjach opowiadał on, że Stany Zjednoczone stały się ofiarą ataku, gdyż w sposób najbardziej wiarygodny symbolizują najważniejsze wartości: demokrację, pluralizm, swobody obywatelskie i wolność. Równocześnie konstruował tożsamość terrorystów jako tych, którzy dążą do totalitarnego zniewolenia, i nawoływał do globalnej walki z ich działalnością. Z racji, że co do oceny fundamentalnych terrorystów panowała właściwie powszechna zgodność, znaczący procent

---

<sup>54</sup> Idem, *Address to Congress and the Nation on Terrorism*, 20.09.2012, <http://www.johnstonsarchive.net/terrorism/bush911c.html>; odczyt z dn. 7.07.2012. Istnieje także inne tłumaczenie tego wystąpienia niż to poczynione przez autora na użytek niniejszego artykułu. Zob. idem, *Po ataku z 11 września*, [w:] *Wielkie mowy historii. Tom 4: od Kennedy'ego do Ratzingera*, praca zbiorowa, Warszawa 2006.

<sup>55</sup> W pewnym uproszczeniu dotyczy to okresu między 11 września a decyzją o rozpoczęciu wojny w Iraku.

<sup>56</sup> Zob. J. Topolski, *Historical Narrative: Towards a Coherent Structure*, „History and Theory” 1987, Vol. 26:4, s. 82.

państw wsparł Amerykę. W wielu przypadkach dokonywano tego pierwotnie przez wzgląd nie na podzielenie mitu amerykańskiej wyjątkowości, lecz na wolę przeciwdziałania realnemu niebezpieczeństwu, lecz z czasem musiano zmierzyć się z wnioskowaniem symbolicznym Busha, które można przedstawić w uproszczonym twierdzeniu: *jeżeli* Ameryka została zaatakowana z powodu swej wyjątkowości *i* stanęliśmy do walki wraz z Ameryką, *to* uznajemy amerykańską wyjątkowość. Przywódcy państw koalicji antyterrorystycznej stanęli przed dylematem alternatywy wykluczającej: albo podzielać mit amerykańskiej wyjątkowości (i dominację Stanów Zjednoczonych), albo wycofać swe poparcie dla wojny z terroryzmem.

Warto zwrócić również uwagę na inny fragment orędzia z 20 września 2001 r., w którym Bush przedstawił swe ultimatum władzom afgańskim, podkreślając, że jego odrzucenie uznane zostanie przez USA za *casus belli*. Stwierdził, że:

dziś Stany Zjednoczone żądają od talibów: dostarczcie władzom Stanów Zjednoczonych wszystkich przywódców Al-Kaidy, którzy ukrywają się na waszej ziemi. Uwolnijcie wszystkich obcokrajowców, w tym obywateli amerykańskich, bezpodstawnie przez was więzionych. Chrońcie zagranicznych dziennikarzy, dyplomatów i działaczy organizacji humanitarnych przebywających w waszym kraju. Natychmiast i trwale zamknijcie wszystkie obozy szkoleniowe terrorystów w Afganistanie i przekazcie wszystkich terrorystów i każdą osobę ich wspierającą stosownym władzom. Umożliwcie Stanom Zjednoczonym pełen dostęp do obozów szkoleniowych terrorystów, byśmy mogli mieć pewność, że przestały one działać. Żądania te nie podlegają negocjacji<sup>57</sup>.

I w tym cytacie dostrzec można wpływ mitu amerykańskiej wyjątkowości. Bush uznaje Stany Zjednoczone za państwo, które ma prawo domagać się od innych krajów całkowitej podległości pod groźbą wojny i nieuniknionej klęski tamtejszego rządu. Co istotne, jest to przywilej przynależny jedynie Ameryce<sup>58</sup> i nie podlegający negocjacji. Również w tym przypadku Bush skutecznie posłużył się wnioskowaniem symbolicznym: jeżeli bezpośrednią przyczyną amerykańskiego ataku na Afganistan był brak uznania przez talibów unikalności roli Stanów Zjednoczonych w stosunkach międzynarodowych, a większość państw świata poparła operację afgańską, to oznacza, że i w tym przypadku uznały prawdziwość mitu amerykańskiej wyjątkowości. Wielce prawdopodobne jest, że właśnie z tego doświadczenia

<sup>57</sup> G.W. Bush, *Address to Congress and the Nation...*, op.cit.

<sup>58</sup> Co ukazują późniejsze przypadki proklamacji niepodległości przez Kosowo (wspierane przez USA) oraz Abchazję i Osetię Południową (wspierane przez Rosję, a niemające poparcia USA).

narodził się późniejszy sprzeciw wobec interwencji w Iraku, która miała stanowić potwierdzenie obowiązywania tej reguły.

Wreszcie w orędiu Busha odnaleźć można także pierwiastek mesjanistyczny, będący nieodłącznym elementem narracji wyjątkowości. Amerykański prezydent ukazywał Stany Zjednoczone jako niezłomnego obrońcę wolności, którego cyklicznym obowiązkiem jest „ratowanie świata” przed zniewoleniem i totalitaryzmem. Zwracając się do Kongresu, mówił, że: „nasza wojna z terroryzmem zaczyna się na Al-Kaidzie, lecz się na niej nie skończy. Nie spoczniemy, nim wszystkie globalne grupy terrorystyczne nie zostaną wytropione, powstrzymane i pokonane. [...] Poznaliśmy już im podobnych. Są następcami wszystkich zbrodniczych ideologii XX wieku. Swym składaniem ludzkiego życia w ofierze swych skrajnych wizji, swą rezygnacją z wszystkich wartości poza pragnieniem władzy podążają ścieżką faszyzmu, nazizmu i totalitaryzmu<sup>59</sup>. I będą kroczyć nią aż do swego końca: aż do bezimiennej mogiły odrzuconych kłamstw<sup>60</sup>”.

Reasumując przypadek amerykańskiego prezydenta George’a W. Busha i jego reakcja na zamachy terrorystyczne z 11 września 2001 r. ukazują rzeczywiste oddziaływanie jednostki jako „pasa transmisyjnego”, łączącego kulturę narodową i kulturę systemu międzynarodowego. Przywołanie jego orędzia, wygłoszonego przed Kongresem dziewięć dni po atakach, pozwala skonfrontować przedstawione wcześniej ujęcie teoretyczne i zaprezentować możliwość zastosowania tej koncepcji w badaniach stosunków międzynarodowych. Oczywiście jest, że ze względu na charakter i objętość niniejszego artykułu przedstawiona analiza ma formę uproszczoną, lecz jej celem było nie kompleksowe rozwiązanie problemu badawczego, ale właśnie ukazanie konkretnego przypadku, gdy mit, właściwy kulturze narodowej, przenoszony był do kultury systemu międzynarodowego poprzez opowiadanie i wykorzystywanie go przez przywódcę państwa jako uzasadnienia decyzji politycznych.

<sup>59</sup> Z polskiej perspektywy interesujące jest, że Bush nie wymienił w tym miejscu komunizmu czy też stalinizmu. O ile brak wzmianki o pierwszym może wynikać z woli utrzymania jak najlepszych relacji z Chińską Republiką Ludową czy też zachodniego wiązania komunizmu bardziej z poglądami Karla Marxa niż sowiecką praktyką, o tyle w drugim przypadku nie sposób znaleźć wytłumaczenia tego wyłączenia.

<sup>60</sup> G.W. Bush, *Address to Congress and the Nation...*, op.cit.

### **The Individual as a ,transmission belt' between the National Mythology and the Culture of International System**

**IN THE ARTICLE** Author presents an innovative attempt to bind the perspective of the Individual as a carrier of national mythologies' narrations and the concept of a role of political leaders in International Relations. Basing on the constructivist paradigm and referring to an theoretical output of cultural anthropology he explains the possibility of researching the influence of the Individual as a 'transmission belt' by the three-steps method. Focusing on the social-shared knowledge and the symbolic communication Author depicts the influence of the myth and adopts his concept to the Alexander Wendt's social constructivism paradigm. The article is supplemented by a case study of the US President George W. Bush, who is presented as a 'transmission belt' of the Myth of American Exceptionalism in a context of the 9/11 Terrorist Attacks.