

Jerzy J. Wiatr

NOWE UJĘCIE STAREGO SPORU: CZY ŚWIATU GROZI ZDERZENIE CYWILIZACJI?

Początek roku 2011 przyniósł falę rewolucji w krajach arabskich. Zaczęła ten proces rewolucja tunezyjska, w wyniku której utracił władzę prezydent Zine-el-Abidine Ban Ali, stojący na czele państwa od listopada 1987 r., gdy w bezkrwawym przewrocie pałacowym odsunął od władzy prezydenta Haleba Bourgibę, przywódcę niepodległościowego ruchu skierowanego przeciw francuskiemu panowaniu i szefa państwa od uzyskania niepodległości w 1956 r. Rewolucja w Tunezji była wydarzeniem nowym w dziejach państw arabskich. Nigdy wcześniej zmiana władz nie dokonała się tam w wyniku masowych wystąpień ludowych (nie zaś przewrotu wojskowego, co było w tym regionie dominującą tradycją). Powodzenie rewolucji w Tunezji wyzwoliło efekt domina. W Egipcie masowe wystąpienia przybrały postać rewolucji pod hasłem usunięcia prezydenta Hosni Mubaraka, rządzącego tym krajem od października 1981 r. (od zamordowania przez islamskich fundamentalistów prezydenta Anwara Sadata). Uliczne wystąpienia w niektórych innych państwach arabskich (Jemen, Jordania, Sudan) skłaniają do rewizji poglądu, że kraje arabskie, czy szerzej – kraje islamskie, znajdują się poza zasięgiem kolejnych fal demokratyzacji¹. Pierwsze komentarze na temat rewolucji w Tunezji sugerują, że na scenę polityczną weszło „pokolenie postislamskie”, ożywione ideami liberalnej demokracji, a nie islamskim fundamentalizmem².

¹ Samuel P. Huntington w swej głośnej teorii „trzech fal demokratyzacji” wyraził pogląd, że w krajach islamskich na przeszkodzie kolejnej fazie demokratyzacji stoją przede wszystkim bariery kulturowe (*The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, Norman–London 1991, s. 315; polskie wydanie: *Trzecia fala demokratyzacji*, tłum. A. Dziurdzik, Warszawa 1995).

² O. Roy, *Where were the Tunisian Islamists?*, „International Herald Tribune”, 22–23 stycznia 2011; autor jest profesorem Uniwersytetu Europejskiego we Florencji, znanym specjalistą w zakresie studiów nad politycznym islamem.

Pesymistyczna wizja rozwoju politycznego w krajach islamu

Dotychczasowa historia demokracji w państwach zamieszkałych głównie przez wyznawców islamu raczej skłaniała do twierdzenia o negatywnym wpływie tej religii na proces budowania instytucji demokratycznych. Ze wszystkich państw islamskich tylko jedno zdołało wytworzyć względnie stabilny system demokratyczny. Państwem tym jest Turcja, w której rewolucja narodowa pod wodzą generała Kemala Paszy (Ataturka) przyniosła ustanowienie konsekwentnie świeckiej republiki. Kilka lat po śmierci twórcy republiki (1938) zniesiony został w Turcji system jednopartyjny. W kolejnych dziesięcioleciach Turcja przeszła kilka zamachów wojskowych, ale od ponad dwudziestu lat funkcjonuje jako stabilna demokracja parlamentarna. Jak dowodzi najwybitniejszy współczesny politolog turecki, Ergun Ozbudun, pomyślna demokratyzacja Turcji była konsekwencją politycznej strategii Kemala Paszy, opartej na sekwencji trzech wielkich przemian: uformowania wspólnoty narodowej, zbudowania efektywnej władzy centralnej, a następnie wprowadzenia politycznej równości obywateli i stworzenia warunków dla ich uczestnictwa w polityce³. Zbudowanie podstaw pod demokrację w Turcji wymagało radykalnego odejścia od modelu opartego na islamie imperium otomańskiego. Chociaż pod tym względem świecki radykalizm kemalistów nie miał i nie ma odpowiedników w innych państwach islamskich (poza nieudanym eksperymentem komunistów w Afganistanie), nie powstał on jednak z niczego. Turecki socjolog Serif Mardin podkreśla, że reformy Kemala Paszy miały korzenie w wieloletniej, zaczętej w połowie XIX w. walce sił demokratycznych usiłujących ograniczyć polityczne wpływy islamu⁴.

Doświadczenie Turcji powinno być starannie analizowane właśnie dlatego, że tak bardzo odbiega od drogi innych krajów islamskich. Gdy rewolucja irańska (1979 r.) obaliła autokratyczne rządy szacha Rezy Pahlawiego, na ich miejsce ustanowiła teokratyczne rządy islamskich duchownych, a nie system liberalnej demokracji. Fundamentalistyczny Iran stał się natchnieniem dla radykałów islamskich w wielu państwach arabskich. Przeszkodą w ich dążeniu do władzy stały się jednak autokratyczne rządy, głównie oparte na wojsku, dla których prototypem był republikański (od przewrotu w 1952 r.) Egipt. Takie rozwiązanie popierane było przez oba supermocarstwa w okresie „zimnej wojny”, a po jej zakończeniu cieszyło się akceptacją USA i innych państw demokratycznych, preferujących świeckie autokracje i obawiające się dyfuzji modelu irańskiego.

Uderzenie USA i ich sojuszników na Irak w 2003 r. spowodowało jednak w konsekwencji wzmocnienie islamskiego radykalizmu zarówno w tym kraju, jak w innych państwach islamskich (nie tylko arabskich, czego dobitnym przykładem jest wzrost znaczenia radykalizmu islamskiego w Pakistanie). Groźba zderzenia

³ *Perspectives on Democracy in Turkey*, red. E. Ozbudun, Ankara 1988, s. 35.

⁴ S. Mardin, *Religion and Secularism in Turkey*, [w:] *Ataturk Founder of a Modern State*, red. A. Kazancigil, E. Ozbudun, London 1981, s. 191–219.

cywilizacji stała się jeszcze bardziej realna niż pod koniec XX w., gdy Samuel Huntington przedstawił swą głośną teorię⁵. Amerykańscy krytycy wojny i okupacji Iraku dowodzą między innymi, że spowodowały one wzrost skierowanego przeciw Zachodowi radykalizmu islamskiego⁶. Wszystkie te okoliczności uzasadniają wzrost zainteresowania teorią Huntingtona – jak dotąd najbardziej interesującą i przemyślaną interpretacją tendencji politycznych w krajach islamskich.

Samuel P. Huntington (1927–2008) należał do elity amerykańskich politologów. W 1957 r. zwrócił na siebie uwagę znakomitą książką *The Soldier and the State*, a w następnych latach zadziwił rozpiętością podejmowanej problematyki i oryginalnością spojrzenia. Jego najważniejsze prace ukazały się w latach 90., przynosząc autorowi światową sławę. Poznałem go w 1959 r. i przez niemal pół wieku utrzymywaliśmy kontakt, któremu wiele intelektualnie zawdzięczam. Huntington był przekonanym konserwatystą, co ściągało na niego niechęć liberalnej lewicy amerykańskiej, ale był też zdecydowanym krytykiem tej wersji amerykańskiej „misji”, którą reprezentował George W. Bush, i która tak bliska jest amerykańskiej fundamentalistycznej prawicy.

Teoria „zderzenia cywilizacji” sformułowana została jako odpowiedź na zbyt optymistyczne poglądy liberałów wierzących, że zwycięstwo bloku państw demokratycznych w „zimnej wojnie” to „koniec historii” (Francis Fukuyama), ostateczny sukces liberalizmu i początek świetlanej ery, w której oparty na amerykańskiej hegemonii ład światowy (*Pax Americana*) wykluczy wielkie konflikty światowe. Wskazując na zagrożenie „zderzeniem cywilizacji” Huntington obalał ten tani optymizm. Nigdy nie twierdził, że zderzenie cywilizacji jest nieuchronne, ale widział w nim poważną groźbę dla świata. Kończył swą książkę ważną deklaracją:

W nadchodzącej epoce starcia cywilizacji stanowią największe zagrożenie dla pokoju światowego, a oparty na cywilizacjach ład międzynarodowy jest najpewniejsza gwarancją zapobieżenia wojnie światowej⁷.

Wbrew temu, co imputowali mu (w wyniku niestaranności lub zaciętrzewienia) niektórzy krytycy, Huntington nigdy nie traktował zderzenia cywilizacji jako nieuchronnego wyniku zróżnicowania kultur i religii, lecz jedynie jako bardzo realne zagrożenie. W uznaniu pluralizmu cywilizacji widział antidotum na to zagrożenie. Jak już wspomniano, był więc krytyczny wobec polityki G. W. Busha, gdyż słusznie uważał, że prowadzi ona do spełnienia się tej ostrzegawczej prognozy. W takim kontekście pracę Huntingtona warto nie tylko znać, ale także poważnie uwzględnić w dyskusjach o tym, w jakim kierunku idzie obecnie świat islamu.

⁵ S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996; polskie wydanie: *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 1998.

⁶ S. Holmes, *The Matador's Cape: America's Reckless Response to Terror*, Cambridge 2007. Zbigniew Brzeziński zarzucił prezydentowi G. W. Bushowi „islamofobiczną demagogię” (Z. Brzeziński, *Second Chance: The Presidents and the Crisis of American Superpower*, New York 2007, s. 142).

⁷ S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji...*, s. 497.

Polska recepcja teorii Huntingtona

W 2009 r. w cennej serii książek („Rejony humanistyki”) Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego ukazała się praca polskiej autorki krytycznie nawiązującej do teorii zderzenia cywilizacji i w bardzo kompetentny sposób omawiająca polityczną rolę islamu we współczesnym świecie⁸. Stanowi ona ważny krok w kierunku pogłębienia dyskusji o politycznych wpływach islamu i stosunku państw demokratycznego Zachodu do tego regionu. Książka oparta jest na rozprawie doktorskiej rozpoczętej pod kierownictwem profesora Andrzeja Kapiszewskiego a ukończonej po śmierci promotora pod kierownictwem profesora Hieronima Kubiaka, który też poprzedził ją wnikliwym wstępem.

Byłem jednym z recenzentów w przewodzie doktorskim Katarzyny Brataniec i w swojej recenzji podkreślałem, że jest to jedna z najciekawszych prac doktorskich, z którymi – jako promotor lub recenzent – miałem okazję się zapoznać. Uważam ją za poważne osiągnięcia naukowe autorki i piękne epitafium dla jej zmarłego promotora. Warto w tym kontekście przypomnieć, że Andrzej Kapiszewski stał na stanowisku, iż stopniowy rozwój instytucji demokratycznych w państwach arabskich jest nie tylko pożądanym, ale i realnie możliwym. W tym duchu napisany był między innymi nasz wspólny referat na światowy kongres nauk politycznych w Quebecu w 2000 r.⁹

Katarzyna Brataniec podejmuje problematykę huntingtonowską i czyni to w oparciu o bardzo dobrą znajomość zagadnienia. Myślę jednak, że nadmiernie zawierzyła tym krytykom Huntingtona, którzy za pewnik uznali to, iż autor ten uważał „zderzenie cywilizacji” za nieuchronne (Edward Said, John Esposito, Giles Kepel i in.). Referując ich poglądy (s. 83–85) autorka nie wskazuje na to, że nie mają one uzasadnienia w tekście Huntingtona, który zderzenie cywilizacji uważał za realne – ale bynajmniej nie nieuchronne – niebezpieczeństwo. W jego książce nie ma ani jednego zdania, które wolno byłoby traktować jako twierdzenie, iż zderzenie cywilizacji musi nastąpić, a postulat „nowego ładu światowego” opartego na uznaniu pluralizmu cywilizacji byłby bezsensowny, gdyby autor zderzenie cywilizacji uważał za nieuchronne. Jego radykalni krytycy uprościli sobie polemikę (gdyż trudno mi uwierzyć, że nie zrozumieli podstawowej tezy krytykowanej książki), a polska autorka potraktowała ich tezy z nadmierną, moim zdaniem, wyrozumiałością.

Inny kierunek polemiki z Huntingtonem polega na silniejszym uwypukleniu konsekwencji kolonializmu. Tu K. Brataniec ma rację. Choć sprawa ta pojawia się u Huntingtona, to jednak znajduje w jego pracy jedynie uboczne miejsce. K. Brataniec obficie czerpie z prac polskiego znawcy problematyki kolonializmu Jana Kieniewiczza i jest to trafny wybór. Można co najwyżej zauważyć, że radykalnie odmienną wizję świata przedstawili zwolennicy neomarksistowskiej teorii „za-

⁸ K. Brataniec, *Zachód i islam. Dylematy relacji*, Kraków 2009.

⁹ A. Kapiszewski, J. J. Wiatr, *Different Roads to Democracy in the Countries of Arab Peninsula*, [w:] *Polish Political Science – Yearbook 2001*, Toruń 2002, s. 5–29.

leżności”, których autorka wspomina (s. 52), ale ani nie cytuje, ani nie omawia. W swoim czasie problematyce „peryferyjnego rozwoju” i teorii zależności poświęciłem książkę, w której przeciwstawiłem to podejście dominującemu w ówczesnej socjologii światowej paradygmatowi modernizacji¹⁰. Po niemal trzydziestu latach, między innymi dzięki pracy Huntingtona, lepiej dostrzegam, że istotnym ograniczeniem tego podejścia było zignorowanie różnic kulturowych między kolonialnymi metropoliami i peryferiami. Nie podważa to jednak trafności tezy K. Brataniec, że „podporządkowanie, zniewolenie i wykorzystanie wyznaczały stosunki między społeczeństwami zależnymi i dominującymi” (s. 68). Za jedno z najważniejszych osiągnięć autorki uważam to, że udało jej się dokonać ciekawej syntezy dwóch podejść: zaczerpniętej od Huntingtona koncepcji cywilizacji oraz zawartej w teorii zależności koncepcji kolonializmu. Te dwa podejścia nie pozostają ze sobą w stanie logicznej sprzeczności, lecz znakomicie się uzupełniają. Teoria zależności i kolonializmu musi być wzbogacona o paradygmat kulturowy. Kraje, które stały się koloniami czy protektoratami należących do zachodniej cywilizacji mocarstw kolonialnych, miały swoje własne, inne niż chrześcijański Zachód, dziedzictwo kulturalne. W dużej mierze było ono podłożem historycznym powodującym spowolnienie tempa rozwoju ekonomicznego, a co za tym idzie, przegrywanie przez te kraje rywalizacji światowej i ich popadanie z zależność od najbardziej prężnych krajów Zachodu. A gdy już system kolonialny stał się faktem, różnice kulturowe powodowały, że peryferie nie upodabniały się do metropolii w takim tempie, jakiego oczekiwała teoria modernizacji i westernizacji.

W centrum uwagi Katarzyny Brataniec, podobnie jak i Samuela Huntingtona, znajduje się wpływ religii na politykę, w szczególności na relacje między krajami islamskimi i demokratycznymi państwami Zachodu. W tym ciekawie zaplanowanym przedsięwzięciu autorka nie ustrzegła się dwóch błędów. Pierwszym jest niemal całkowite pominięcie doświadczenia Turcji – z pewnością nietypowego dla ogółu państw islamskich, ale właśnie z tego względu ważnego, gdyż pozwala zastanowić się nad alternatywną drogą rozwoju. O Turcji autorka wspomina tu i ówdzie, ale nie poświęca jej specjalnej uwagi. Nazwisko Kemala Ataturka nawet nie figuruje w indeksie osobowym.

Drugim błędem autorki jest niezdecydowanie, czy tematem jej pracy są kraje islamskie czy kraje arabskie. Dość często używa tych terminów wymiennie, co powoduje nawet zabawne pomyłki, gdy pisze, że „w krajach arabskich można zauważyć pewną prawidłowość w rozwoju edukacji; w krajach niepoddanych kolonizacji (Turcja, Iran) rozwijała się ona gwałtowniej niż w krajach o znaczących wpływach zachodnich” (s. 62). Rzecz jednak nie w przejęzyczeniach, lecz w braku przejrzystej konceptualizacji. Jeśli bowiem tematem pracy (jak wynika z tytułu) miałyby być kraje islamskie, to w znacznie poważniejszym niż to autorka czyni stopniu, należałoby zanalizować polityczną rolę islamu w takich wielkich państwach, jak – całkowicie pominięta – Indonezja czy potraktowane pobieżnie Iran lub Pakistan.

¹⁰ J. J. Wiatr, *Drogi do wolności. Polityczne mechanizmy rozwoju krajów pokolonialnych*, Warszawa 1982.

Jeśli zaś autorka w istocie chciała skupić uwagę na krajach arabskich, to warto byłoby głębiej zanalizować, co je łączy a zarazem odróżnia od innych państw islamskich. Sądzę, że tą różnicą jest poczucie narodowe. W świecie arabskim karierę zrobiło pojęcie narodu arabskiego, w znacznym stopniu spychające w cień poczucie wspólnoty narodowej rozumianej jako wspólnota obywateli określonego państwa. W krajach arabskich możemy mówić o trzech kręgach tożsamości: świat islamu – naród arabski – własne państwo narodowe. Dlatego na przykład konflikt izraelsko-palestyński postrzegany jest jako konflikt z „narodem arabskim”, którego częścią są Palestyńczycy. Dyfuzja wzorów politycznych (dawniej dyktatur wojskowych, obecnie wstrząsów rewolucyjnych) jest ułatwiona właśnie przez to, że dla przeciętnego Egipcjanina czy Jordańczyka to, co się stało w Tunezji, nie jest w pełnym tego słowa znaczeniu wydarzeniem zagranicznym. Ten typ dwustopniowej tożsamości narodowej nie występuje w Europie, co powoduje, że nieraz jest nam trudno zrozumieć meandry arabskiej świadomości narodowej. W tym widzę jedną z dwóch zasadniczych różnic między krajami arabskimi a innymi krajami islamskimi.

Jest jeszcze jedna różnica, ważna z punktu widzenia relacji między cywilizacjami. Wśród narodów islamskich tylko Arabowie i Turcy mogą odwołać się do chlubnej historii, w której ich przodkowie nie tylko rywalizowali z Zachodem z pozycji równości, ale w długich okresach mieli nad nim przewagę. Arabskie panowanie na Półwyspie Iberyjskim czy tureckie podboje w południowo-wschodniej Europie, pozostawiły ślad w zbiorowej świadomości tych narodów, którego trudno byłoby szukać w innych krajach islamskich.

Analizując napięcia między światem islamu a Zachodem autorka idzie w dużej mierze drogą wskazaną przez Huntingtona, gdyż szczególną uwagę przywiązuje do roli religii. Jest jednak między nimi pewna subtelna różnica. Gdy Huntington większy nacisk kładł na szczególne cechy islamu (w tym organiczny związek, jaki istnieje w nim między religią, polityką i prawem), Brataniec więcej uwagi poświęca fundamentalizmowi. Autorka słusznie zauważa, że największe sukcesy islamskiego fundamentalizmu miały miejsce nie w krajach arabskich, lecz w Iranie i Afganistanie. To „rewolucja irańska – jak trafnie pisze – stała się symbolem dla wszystkich fundamentalistów” (s. 173). To ważna i ciekawa obserwacja. Dlaczego jednak tak się stało?

Fundamentalizm islamski ma w niektórych krajach arabskich długą historię. W Egipcie Bractwo Muzułmańskie powstało już w 1928 r., a więc pół wieku przed sukcesami fundamentalistów irańskich czy afgańskich. Dlaczego więc w krajach arabskich fundamentalizm, jak dotąd, miał mniejsze powodzenie niż w niektórych innych krajach islamskich? Zagadnienie to wymagałoby głębszej analizy. Moim zdaniem, w grę wchodziły dwie okoliczności.

Pierwszą jest rola tradycyjnych monarchii w niektórych państwach islamskich. Arabia Saudyjska, Jordania, Maroko to państwa, w których legitymizacja władzy monarszej ma silne korzenie historyczne i religijne. Panująca w Maroku od

XVII w. dynastia Alawitów wywodzi się od jednej z córek Mahometa, co daje jej niezwykle autorytet. Arabskie monarchie są znacznie bardziej stabilne i odporne na wstrząsy polityczne niż autorytarne republiki, które je zastąpiły w wielu państwach arabskich (Egipt, Irak, Jemen, Libia). Niekiedy (to zwłaszcza wypadek Arabii Saudyjskiej) tradycyjny monarcha wprowadza bliskie sercu fundamentalistów prawo koraniczne (szariat), ale nigdy nie oddaje władzy ajatollahom.

W islamskich (nie tylko arabskich) republikach autorytarne sprawowana władza wojskowych stanowi zaporę przed fundamentalistami. Jeśli tak rządzący władcy w swej polityce zagranicznej wybrali związanie się ze Stanami Zjednoczonymi, nawet brutalne łamanie demokracji uchodziło im płazem, gdyż USA i inne państwa Zachodu bardziej obawiają się zwycięstwa radykalnych fundamentalistów islamskich niż troszczą o stan praw człowieka w tych krajach. Iracki satrapa Saddam Husajn był tolerowany, a nawet popierany, gdy wspierał USA w ich konfrontacji z Iranem, ale stał się celem ataku, gdy zajął otwarcie wrogie wobec USA stanowisko. Ben Ali w Tunezji czy Hosni Mubarak w Egipcie rządili nie mniej brutalnymi metodami niż ci dyktatorzy, których piętnuje się nie tyle za łamanie praw człowieka, ile za wrogą wobec mocarstw zachodnich politykę.

Polityka ta miała uzasadnienie w zagrożeniu, jakie dla ładu międzynarodowego stanowi radykalny, sięgający po terroryzm, fundamentalizm islamski. Huntington ma rację zarzucając zachodnim demokracjom hipokryzję i stosowanie podwójnych standardów, ale nie zmienia to faktu, że działania islamskich fundamentalistów spowodowały uzasadnione obawy państw zachodnich o bezpieczeństwo ich obywateli, a co za tym idzie – orientowanie się na świeckich dyktatorów, a nie na tamtejszych demokratów. Tych ostatnich uważano za zbyt słabych, by mogli przy urnach wyborczych zagrozić drogę fundamentalistom.

Obecnie mamy jednak do czynienia z nową sytuacją. Prozachodni, ale autokratyczni prezydenci znaleźli się pod ostrzałem. Ich rola jako zapory przed islamskim fundamentalizmem dobiega końca. Trudno powiedzieć, co z tego wyniknie, ale nie można wykluczyć scenariusza, w którym rolę zapory przed fundamentalizmem przejmą demokratycznie powoływane i odwołujące się do kanonu wartości demokratycznych rządy. Ostatnie dziesięciolecie pokazały, że to, co uważano za niemożliwe, stawało się rzeczywistością. Czy tak też stanie się w krajach islamskich?

Perspektywa „nowego ładu światowego”

Katarzyna Brataniec jest optymistką w przewidywaniu przyszłości. Wierzy, że nowy ład oparty na pluralizmie kultur i ich życzliwym współistnieniu jest nie tylko pożądanym, ale i możliwym.

Droga do pokojowego współistnienia jest wciąż otwarta, sposobem może być stworzenie nowego paradygmatu, który będzie równie skuteczny politycznie co zderzenie cywilizacji. Nowy paradygmat powinien wychodzić naprzeciw nowoczesnemu rozumieniu praw człowieka, stosun-

ków międzynarodowych, uwzględnić korzystną wymianę gospodarczą, a także opierać się na uznaniu pluralizmu kultur oraz ekumenicznym rozumieniu współistnienia religii (s. 238).

Czy stanowisko takie jest przeciwieństwem poglądu Huntingtona? Autorka zdaje się tak sądzić, gdyż przypisuje amerykańskiemu uczonemu przekonanie o nieuchronności zderzenia cywilizacji. Sądzi, że

koncepcja Huntingtona o zderzeniu cywilizacji wynika wprost z jego założeń dotyczących istoty cywilizacji jako zamkniętych i izolowanych od innych całości, nieprzenikalnych dla siebie, co prowadzi do konfliktów kulturowych między nimi, ponieważ niemożliwy jest dialog i wymiana idei (s. 47).

Czytając jednak Huntingtona, widać, że w ostatnim rozdziale swojej książki wysuwa następujące tezy:

- konieczna jest odnowa Zachodu oparta na obronie jego podstawowych wartości. Odnowa ta jest możliwa, gdyż w cywilizacji zachodniej tkwią siły zdolne tej odnowy dokonać;
- odrzucić trzeba przekonanie o uniwersalnym walorze cywilizacji zachodniej, a tym samym zrezygnować z ambicji narzucania jej zasad i wartości innym cywilizacjom;
- zderzeniu cywilizacji można zapobiec: „Krótko mówiąc – pisze Huntington – jeśli w nadchodzącej epoce świat ma uniknąć wielkich wojen między cywilizacjami, państwa-ośrodki muszą się powstrzymać od interweniowania w konflikty w obrębie innych kręgów kulturowych” (s. 488);
- porozumienie między cywilizacjami jest możliwe i wskazane: „Przyszłość pokoju i Cywilizacji zależy od porozumienia i współpracy między politycznymi, duchowymi i intelektualnymi przywódcami głównych cywilizacji świata” (s. 497).

Czy jest to tak bardzo odmienne od propozycji Katarzyny Brataniec? Nie sądzę. Jest u niej może więcej optymizmu co do wcielenia w życie „nowego paradygmatu”, ale w swym zasadniczym myśleniu idzie w tym kierunku, co amerykański autor. Tyle, że tej zasadniczej zbieżności stanowisk nie dostrzega, gdyż nadmiernie zaufała amerykańskiemu krytykom Huntingtona.

Ukazanie się książki Katarzyny Brataniec jest poważnym wydarzeniem intelektualnym, gdyż autorka podjęła ciekawą i bardzo kompetentną dyskusję z jednym z najwybitniejszych intelektualistów pokolenia, które aktywnie przeżyło (i przeżywa) doświadczenie „zimnej wojny”, a obecnie szuka klucza do zrozumienia skomplikowanej rzeczywistości nowego stulecia. Samuel Huntington byłby dumny z tego, że znalazł taką polemistkę, ale zarazem kontynuatorkę jego rozważań.