

Współczesne oblicza różnic kulturowych

Teraźniejszość nieustannie domaga się poszukiwania dla siebie coraz to nowych określeń, tym samym jednak zmusza do zadawania jej pytań właśnie o owo *novum*. Kiedy jedne zjawiska tworzą się i zaczynają coraz szerzej oddziaływać, inne pod ich wpływem tracą swą efektywność i swoistość. Być może takie właśnie napięcie pomiędzy trwałością, zmiennością i zanikiem najlepiej charakteryzuje obecnie porządek społeczno-kulturowy. Niniejszy artykuł poświęcony jest rozważaniom nad współczesnym statusem różnic kulturowych. Stawia on między innymi pytania o to, czy odmienności takie wciąż występują, gdzie ich ewentualnie szukać i przede wszystkim co może im zagrażać. Poruszana problematyka łączy się oczywiście z kwestią istnienia uniwersalnych wartości, podkulturowych jakości i standardów. Czy bowiem to co dobre dla jednych, musi być też równie dobre dla innych? Co w związku z tym oznacza dziś europocentryzm?

Herodot, ojciec historiografii, a także jak twierdzą niektórzy, praojciec antropologii kulturowej, w swych *Dziejach* przybliżył zdarzenie, jakie miało miejsce na dworze jednego z władców Persji. Żyjący w V w. p.n.e. król Dariusz nakazał przywołać do siebie przebywających z wizytą członków poselstwa greckiego „... i zapytał ich, za jaką cenę byliby skłonni spożyć zmarłych ojców? Wtedy oni oświadczyli, że nie zrobili by tego za żadną cenę. Potem wezwał Dariusz tak zwanych Kalatiów, plemię indyjskie, które zjada swych rodziców, i zapytał ich w obecności Hellenów, którym odpowiedź przetłumaczono, za jaką cenę zgodzili by się zmarłych ojców spalić na stosie? Wtedy ci wydali okrzyk zgrozy i wezwali go, aby zaniechał bezbożnych słów” (Herodot, 1954, s. 220). Zarówno Dariuszowi, jak i Herodotowi zależało zapewne na ukazaniu istniejących odmienności wśród znanych im wierzeń, zwyczajów, zachowań. Zawarty w *Dziejach* opis zróżnicowania i bogactwa form kulturowych obejmował zarówno te, z którymi Herodot zetknął się osobiście podczas swych podróży, jak również znane mu jedynie z historycznych przekazów czy opowieści. Można powiedzieć, iż od najdawniejszych czasów dostrzeganie, kontrastowanie i konfrontowanie inności cechowało kontakty między przedstawicielami geograficznie, genealogicznie czy językowo oddalonych od siebie grup etnicznych bądź społeczeństw.

Tę historię z dworu perskiego przytacza również K. R. Popper, gdy poddaje krytycznej refleksji obecną w filozofii analitycznej i filozofii nauki ideę istnienia wzajemnie nieprzekładalnych schematów pojęciowych. Choć dla austriackiego filozofa zorganizowana przez Dariusza konfrontacja rzeczywiście może stanowić przykład incydentalnej sytuacji granicznej, kiedy wzajemne zrozumienie jest całkowicie nieosiągalne, to jednak jego zdaniem nawet w obliczu podobnie nieprzekraczalnej różnicy samo jej doświadczenie prowadzi do takiego wstrząsu, że nie sposób by osoby których jest ono udziałem, nie wyniosły z niego pożytku. Popper wyznaje tu pogląd, iż różnice dzielące schematy pojęciowe czy też kultury przeważnie udaje się przewyciężyć, co w dodatku wcale nie wymaga występowania wspólnych założeń, ani nawet inwentarza podstawowych, dotyczących wszystkich ludzi, problemów związanych z przetrwaniem. Wedle racjonalistycznych kryteriów stosowanych przez autora *Spoleczeństwa otwartego i jego wrogów* wystarczą bowiem odpowiednie warunki historyczne i — nade wszystko — dobra wola (Popper, 1997, s. 47). Jak zauważa A. Chmielewski, ta filozofia krytycznego racjonalizmu „jest spadkobierczynią zróżnicowanej tradycji liberalizmu, której ideały, wzorce i wartości przyświecały wielu zbiorowym i indywidualnym wysiłkom oraz były czynnikiem współtworzącym obecną potęgę polityczną, kulturalną i gospodarczą świata zachodniego” (Chmielewski, 1995, s. 74). Różne doktryny liberalne formułowane od przeszło trzech stuleci w refleksji społecznej i politycznej wydają się trwale scalać przede wszystkim ideał wiążący wolność i indywidualizm, czyli hasło swobody ludzkiego myślenia oraz działania. W tym przypadku indywidualizm to pogląd zakładający kreatywność i dążność do samodoskonalenia się u każdego pojedynczego człowieka, uznawanego tu za podstawową substancję wspólnoty. Liberalowie odrzucają zatem stanowczo jakiegokolwiek przejawy autorytaryzmu, totalitaryzmu, dogmatyzmu czy fundamentalizmu i według reprezentantów tradycyjnego ujęcia tego stanowiska jedynym dobrym i sprawiedliwym ustrojem społecznym jest, co oczywiste, liberalna demokracja. W takim modelu sprawowania władzy rola państwa ograniczona zostaje właściwie do gwarantowania oraz ciągłej ochrony pluralizmu aksjologicznego, wolności wyznaniowej, prawa jednostek do wyboru i samostanowienia oraz możliwość swobodnego wyrażania przekonań. Obywatele uczestnicząc w otwartej debacie społecznej zmuszeni są więc jedynie do poszanowania wartości i reguł, którymi kierują się inni ludzie. Chodzi o nie narzucanie własnych celów poprzez posługiwanie się jakąkolwiek postacią przemocy, jak też nie naruszanie w żaden sposób godności osobistej.

Podobnie Popper w swych pracach piętnuje wszelkie postaci autorytaryzmu, zarówno w dziedzinie nauki, jak i na płaszczyźnie społeczno-historycznej. Argumentując, iż wiedza

ludzka jest z konieczności zawsze ograniczona, choćby z uwagi na niezbywalny czasowy jej charakter i że w związku z tym nie da się obiektywnie ocenić teorii i modeli naukowo politycznych mając na względzie ich ostateczny cel (to bowiem sfera idei oraz wartości), proponuje on, stosować wszędzie rodzaj intelektualnej pokory, który łączyć się winien z otwartością wobec stanowisk krytycznych oraz choćby częściową akceptacją dla alternatywnych propozycji i rozwiązań. Jednakże by obok siebie możliwe było występowanie odmiennych, heterogenicznych przekonań czy poglądów, zachodzić muszą odpowiednie warunki. Podstawowym z nich jest wolność pojmowana jako naczelną jakość ludzkiego bytu, wyrażająca się naturalnie w swobodzie myślenia i działania każdego człowieka. Na straży wolności, wyniesionej do instancji wartości prymarnej, stać może jedynie demokracja. Zagrożeń zaś, Popper, upatruje w różnego typu utopiach i ich naukowych kontynuacjach — wizjach budowy idealnego systemu społecznego. To one właśnie w przekonaniu autora *Nędzy historyzmu* prowadziły do powstawania rządów autorytarnych i ustrojów totalitarnych. Każde stanowisko naukowo-teoretyczne nastawione na prognozowanie historii, przedstawiające wielkie schematy dziejowe czy prawa i cele rozwoju, a także wskazujące niekiedy przyspieszoną drogę realizacji tych celów, Popper określa właśnie mianem historyzmu. Obala je zaś twierdząc, iż kierunków w jakich ewoluują dzieje, nie sposób przewidzieć, gdyż są one zawsze znacząco zależne od wiedzy. Ta zaś jeszcze bardziej nie podlega futurologicznym prognostykom. Dalszy bieg historii pozostaje zatem nieznany, bowiem po prostu nie da się uprawiać teoretycznej nauki o przyszłości, nawet w oparciu o doświadczenia przeszłości (Popper, 1999).

Historii nie determinują zatem żadne nieuniknione, dające się przewidzieć siły, prawa, wzory czy tendencje. Dzieje się ona nieustannie i tylko za sprawą jednostek ludzkich. Postęp historyczno-społeczny dokonywany jest na tej drodze wyłącznie dzięki próbom i błędom, analogicznie do procesu falsyfikacji, jakiemu podlega nauka i jaki odróżnia ją od innych typów wiedzy. Model społeczeństwa otwartego umożliwiający swobodę publicznej dyskusji i udział obywateli w sprawowaniu władzy, staje się więc szczególnie wskazany dla postępu politycznego oraz polepszania warunków życia. W popperowskim ujęciu demokracja jest więc (zaledwie i aż) podstawą rozwoju społecznego nie zaś jego celem, jak to ma miejsce w wielu teleologicznych koncepcjach, które należałoby zaliczyć do „pasma historyzmów”. Przy czym, rozumowaniem w kategoriach finalistycznych odznaczały się częstokroć najważniejsze czy też najbardziej wpływowe systemy filozoficzne. Początki dali temu w starożytności Platon, snujący wizję idealnego państwa o iście totalitarnym charakterze, a następnie Arystoteles, który by wyjaśnić naturę wszechrzeczy sformułował tzw. teorię „przyczyn

celowych”. Z kolei dla św. Tomasza to właśnie intencjonalność świata dowodziła niezbitości istnienia Stwórcy. W czasach nowożytnych wielu oświeceniowych myślicieli wyznawało pogląd, iż sumę wydarzeń dziejowych musi cechować wewnętrzna logika i nieodzowność. Koncept ten swą najbardziej rozwiniętą postać zyskał w idealizmie Hegla, dla którego historia oznaczała proces wcielania się w świat Rozumu. Przebiegać miał on według ściśle określonych praw zdążając ku ostatecznemu przeznaczeniu. Ową nieświadomą koniecznością dziejową okazywała się oczywiście wolność, swą końcową formę osiągająca w współczesnym Heglowi państwie pruskim. Kontynuując tę tradycję, także twórca materializmu historycznego Marks zmierzał do odsłonięcia schematu rozwoju społecznego. Historiozofia autora *Kapitału* zbudowana została w oparciu o założenie, iż od najdawniejszych czasów zależności ekonomiczno-produkcyjne całkowicie determinowały stosunki międzyludzkie, tak w sferze zachowań indywidualnych, jak i przede wszystkim w skali wspólnotowej. Dzieje ludzkości przedstawiał zatem Marks jako odwieczną rywalizację klas. Walkę tą znamionował jednak trwały postęp, polegający na stopniowym przyroście wolności, wraz ze zmianą struktury własności. Przebiegał on od stadium wspólnot pierwotnych, kolejno, przez niewolnictwo, feudalizm, kapitalizm, aż do socjalizmu i finalnie komunizmu, czyli epoki społeczeństwa bezklasowego — pozbawionego już całkowicie nierówności i niesprawiedliwości historycznej oraz wyzbytego z wszelkich antagonizmów.

Współcześnie również nie brakuje autorów głoszących koniec historii. Dla F. Fukuyamy właśnie liberalna demokracja w połączeniu z gospodarką rynkową stanowi bez wątpienia najdoskonalszy możliwy ustrój polityczny. Ogół jej instytucji gwarantuje nieprzerwany rozwój społeczno-ekonomiczny oraz niweluje zagrożenie tworzenia się konfliktów wewnątrzspółnotowych i międzykulturowych. Ma być to między innymi zasługą konstytutywnych dla systemu demokratycznego praw człowieka, będących bezpośrednią pochodną najbardziej uniwersalnych wartości. Wprawdzie koncepcja Fukuyamy nie jest holistyczna i z całą pewnością dzieli więcej z myślą Hegla niż projektami Marksa, to jednak jego model idealnego społeczeństwa prognozujący stały postęp i pokój ma wiele wspólnego nie tylko z teleologią, ale i z utopizmem. Inaczej, jak wiadomo, przedstawia się powyższa kwestia w pismach Poppera, który z perspektywy racjonalnego krytycyzmu o liberalnej demokracji pisze jako o warunku wstępnym długotrwałego rozwoju. Oczywiście, także w tym przypadku zabezpieczenie wolności myśli i działania winno przynieść spodziewane korzyści w postaci poprawy jakości życia oraz minimalizacji napięć, aczkolwiek najistotniejsze aby o owe podstawowe wartości ludzkiego uniwersum nieustannie dbać, i to również z tego właśnie powodu, że przyszłości nie sposób przewidzieć.

Rację ma Chmielewski, twierdzący iż ideały, wzorce i wartości liberalne, przynajmniej przez ostatnie trzy stulecia patronowały działaniom wielkiej rzeszy zbiorowych oraz indywidualnych podmiotów, i że posiadały kapitalne znaczenie dla tworzenia się obecnej potęgi kulturalnej, politycznej czy gospodarczej Zachodu. Wpływowość tej potęgi w dzisiejszym, znamionowanym przez globalizację, hybrydyzację czy kreolizację świecie wydaje się wyjątkowo wyraźna. Niemniej jednak właśnie w aspekcie powyższej diagnozy współczesności wypada chyba zapytać, czy rzeczywiście liberalnie pojmowana demokracja jest jedynym, jak uważa wielu filozofów i naukowców, systemem pozwalającym zapewnić ludziom pomyślność, a co zatem, czy można aplikować ją, uznając za uniwersalną, wszystkim społeczeństwom? Czy formacja liberalnych instytucji politycznych i ekonomicznych znajduje swe optymalne zastosowanie w każdym kraju bądź kulturze, czy wszędzie pozostaje równie rekomendowana i skuteczna? Czy nie przekształca ona na tyle radykalnie elementów życia wspólnotowego, powstałych w rezultacie oddziaływania innych niż zachodnie doświadczeń historyczno-kulturowych, by nie należało wyrażać obaw o ciągłość ich odmienności lub zróżnicowania? Czy instytucje te sprzyjają raczej bogactwu i rozkwitowi form kulturowych, czy też ich rozprzestrzenianie się powoduje zanikanie różnorodności wierzeń, wyobrażeń, idei, zwyczajów, zachowań? Słowem, czy za parędziesiąt lat jakiś Dariusz będzie mógł cokolwiek aż tak mocno ze sobą skonfrontować, a Herodot zdoła fakt ten językowo opisać? Sposoby myślenia o liberalnej demokracji, a w szczególności nadzieje z nią związane, łatwo potrafią przybierać kształty finalistycznej utopii, i to niezależnie od tego, jak daleko im na przykład do cechującego konstrukty totalitarne holizmu. Wnioski wywodzone z analiz dotychczasowego funkcjonowania większości instytucji państwowo-społecznych, gospodarczych czy kulturowych w warunkach liberalnej demokracji, pozwalają zakwestionować całkowicie możliwość sprostania przez nie, stawianym „wielkim oczekiwaniom”. Praktyka pozostaje niezmiernie oddalona od idealnego porządku projektów. Nawet przy powszechnym uznaniu dla niektórych przynajmniej rozwiązań liberalnych ze względu na pewną ich produktywność oraz trwałość osiągnięć, rynkowe urzeczywistnienie ideałów wolności i indywidualizmu wciąż zyskuje nowych krytyków. Jeśli chodzi o wpływy mechanizmów ekonomicznych na wzorce zachowań czy też ujmując nieco ogólniej na sposoby życia, to badaniom naukowym oraz refleksji krytycznej podawane są w głównej mierze następstwa tzw. racjonalizacji, jako bilansu wydajności i kosztów, a także biurokracji czyli optymalizacji struktury organizacyjnej pracy. Konsekwencje ich wpływów obserwować można rzecz jasna nie tylko w krajach Zachodu, lecz także na powiązanym kapitałowo obszarze, dziś obejmującym swym zasięgiem wszystkie kontynenty. Kulturowy obraz terytoriów globalnego rynku to, dla pewnej

przynajmniej liczby badaczy, wyraźnie nasilające się tendencje unifikacyjne i związane z tym zanikanie różnic. Prace swe poświęcają oni eksponowaniu zjawisk mających świadczyć o postępującym w niezwykłym tempie procesie ujednociania świata, określanym najczęściej jako liberalizacja, makdonaldyzacja czy westernizacja. Rezultatem oddziaływania uformowanego na Zachodzie liberalizmu polityczno-gospodarczego są nieodwracalne zmiany w zakresie czy zawartości treściowej innych kultur. Wartości, idee, wzory zachowań, style życia na całym świecie upodabniają się do tych związanych dotąd z Europą i Ameryką Płn., stając się nierozróżnialnymi. G. Ritzer autor książki „Makdonaldyzacja społeczeństwa” przedstawia dzisiejszą globalną rzeczywistość jako przestrzeń zupełnie niemal pozbawioną wyraźnych punktów odniesienia. Współczesny człowiek znajduje się „nigdzie” i konsumuje „nic” pochodzące od takiego samego „nikogo”. Według Ritzera wraz z przekształceniami w strukturach społeczno-ekonomicznych, zmianie ulega także kultura i sposoby myślenia ludzi. Istoty globalizacji „niczego” socjolog ten upatruje w kulcie wydajności pozbawiającym tak twórców, jak też efekty ich pracy cech indywidualności oraz oryginalności. Analogicznie, całe systemy kulturowe tracą swą kreatywność i swoistość. Miejsce jakości zajmuje ilość, a więc produkcja masowa. Obecnie dzieje się tak już nie tylko w zwyczajowo nie skupionych na wydajności południowych regionach Europy, ale i Ameryce Łac., krajach arabskich oraz Azji. W społeczeństwie konsumpcyjnym wykorzeniającym tradycyjne kultury, istniejące dotychczas odmienności zostają zastąpione przez materialne komunikaty dotyczące różnic o statusie klasowym czy też tożsamości grupowej. Przy czym człowiek nigdy nie może do końca wyrazić tego, co go odróżnia, w więc zawsze może jeszcze jakiś znak dorzucić. To „prowadzi sytuacji, w której konsumowanie staje się centralną sprawą” (Ritzer, 2007 s. 5). Taka perspektywa redukuje rozpowszechniony w warunkach liberalnej demokracji i jej wolnorynkowych mechanizmów styl życia do zbioru zachowań skierowanych wyłącznie na pochłanianie dóbr bądź usług. Styl ten zaś przemieszcza się obecnie z wielką dynamiką w najdalsze zakątki globu, upodabniając do siebie coraz to nowe przestrzenie i formy kulturowe.

Istnieje oczywiście wiele koncepcji opozycyjnych wobec stanowiska unifikacyjnego. Jedne nie łączą aż tak silnie globalizacji, hybrydyzacji czy kreolizacji z ekspansją — opartego dzisiaj w równym stopniu na własności, wolności i swobodzie, co na potęgze wielkich instytucjach finansowych — zachodniego kapitalizmu, inne zaś, mające zresztą bardzo często neoliberalny charakter, podkreślają kreatywny i różnicujący czynnik międzykulturowych oddziaływań i mieszania się wzorców, norm, treści, wytworów ludzkiej aktywności. Struktury globalizacyjne przedstawiane bywają także jako sieci powiązań rozmaitych zjawisk czy elementów kulturowych, których pochodzenia obecnie nie można wskazać. Autorzy tych

teorii nie przesądzają zatem jednoznacznie o światowej dominacji państw europejskich czy północnoamerykańskich.

Jeśli chodzi o wszystkie powyższe koncepty, nie wyłączając także tych krytycznych wobec sukcesów wartości liberalnych, to z pewnością na szczególną uwagę wydają się tu zasługiwać poglądy, jakie prezentują w swych pracach filozofowie i badacze pochodzący spoza zachodniego kręgu kulturowego. Zresztą postulat konieczności przekraczania granic ustanowionych przez myślenie europocentryczne zyskuje w ostatnim czasie na popularności. Zwrot ku inności może oznaczać uznanie lokalności refleksji okcydentalnej oraz związanych z nią praktyk badawczych i skutkować stopniowym odejściem od perspektywy ufundowanej przez kolonializm. Zerwanie z tym swoistym etnocentryzmem naukowym, już wstępnie winno zakładać zatem, że to, co przedstawia się jako globalne, nie zawsze obligatoryjnie musi być tym, co uniwersalne.

Interesującym przykładem krytyki uniwersalistycznych roszczeń Zachodu, uznających powszechną obowiązywalność takich osiągnięć jak wolność, indywidualizm i możliwość samorealizacji, mogą być zapewne rozważania chińskiego filozofa Zhao Fu Sana. W jednym ze swych artykułów podejmuje on próbę przedstawienia azjatyckiego punktu widzenia na tradycyjne europejskie wartości, pośród których za centralną uznaje indywidualizm. Zarysowuje on linię kształtowania się nowoczesnej postaci rzeczonyj relacji jednostka-społeczeństwo, wskazując przede wszystkim na jej związki z handlem i przedsiębiorczością. Jak stwierdza, racjonalne koncentrowanie się na prywatnych korzyściach materialnych doprowadziło w końcu do stworzenia w Europie i Ameryce Płn. *Człowieka Ekonomicznego*. Ważniejsze jednak, iż zdaniem Chińczyka współczesnych ludzi Zachodu cechuje wyizolowane „ja”, czyli wola bycia poza tym co społeczne, pogoń za urzeczywistnieniem osobistych pragnień, pojmowanych jako ciąg doznań przyjemnościowych oraz subiektywizm w miejsce wszelkich obiektywnych norm i znaczeń, osłabiający wymowę i zawartość treściową autoekspresji. Wolność osobista oznacza nieskrępowanie, brak jakiegokolwiek przymusu. Są to jednak tylko ideały, bowiem wolność — dodaje Fu Sun — tak jak i sprawiedliwość, w realiach systemu demokracji liberalnej i konkurencji rynkowej, dostępna jest ludziom jedynie w takiej mierze, w jakiej ich na to stać. Zatem „kapitalizm i jego kulturowe ideały wzajemnie sobie przeczą” (Fu San, 2003).

Choć chiński filozof podkreśla korzyści płynące z wielu elementów europejskiego systemu wartości, to jednak równocześnie przestrzega przed jego zagrożeniami. „W oczach Azjaty nowoczesne indywidualistyczne wartości Zachodu [...] zachęcają każdego, ażeby się rozwijał. [...] Jednakże indywidualizm może być mieczem obosiecznym. Ogranicza bowiem

duchowy rozwój jednostki. Pragnienia ludzi — otoczone powszechną atmosferą konsumeryzmu — mają zwykle charakter materialny. Zaspokojenie tych pragnień ma tendencje do zatrzymywania się na poziomie satysfakcjonowania zmysłów. Sprawia, iż człowiek czuje się dobrze, ale doprawdy nie skłania ludzi do tego, by wiele myśleli. Typ indywidualizmu polegający na samoekspresji kładzie więcej nacisku na sprawy duchowe aniżeli materialne. Jeżeli jednak na własną wyjątkowość kładzie się nadmierny nacisk — prowadzi to do oddzielenia jednostki od jej dziedzictwa kulturowego, od ludzi wokół” (Tamże, s. 167). W kontekście całości powyższych rozważań należy zauważać, że już sama możliwość krytyki owych „tradycyjnych” zachodnich wartości z innej — w tym przypadku azjatyckiej — perspektywy, świadczy o istniejącej wciąż w świecie różnorodności i odmienności idei, norm, zwyczajów, wzorów zachowań czy stylów życia. Współwystępujący z liberalną demokracją system kapitalistyczny, nieustająco zmieniając obraz świata niesie oczywiście ze sobą niebezpieczeństwa dla zróżnicowania kulturowego, lecz nie musi to przecież dotyczyć ogółu aktywności człowieka. Ritzer oraz Fu San nazbyt przy tym ujednolicają kulturę europejską. Popper natomiast słusznie chyba przypomina o nieprzewidywalności przyszłości. Być może większy wpływ liberalizm posiada na porządek cywilizacyjny, czyli technikę i ekonomię, mniejszy zaś, a przynajmniej nie erozyjny lecz stymulujący, właśnie na sferę „duchową”. Wszelako to już temat na osobną rozprawę.

Literatura:

Chmielewski A.; Filozofia Poppera, Wrocław 2003

Fu San Z.; Tradycyjne wartości zachodu z perspektywy Azji; w: J. Danecki, M. Danecka (red.), U podłoża globalnych zagrożeń, Warszawa 2003

Herodot; Dzieje, Warszawa 1954

Popper K.R.; Mit schematu pojęciowego, Warszawa 1997

Popper K.R.; Nędza historyzmu, Warszawa 1999

Ritzer G.; Magiczny świat konsumpcji — rozmowa z J. Żakowskim, Niezbędnik intelektualisty Polityka, nr 16 (2601), 21 kwietnia 2007