

GLOBALIZACJA I LOKALNOŚĆ W KONTEKŚCIE ZAGADNIENÍ I STANOWISK W FILOZOFII DZIEJÓW

Pytanie o procesy globalizacyjne, ich treść, kierunek, związane z nimi zagrożenia oraz łączone z nimi nadzieje i szanse, to kwestia, której popularność wyrosła na bazie trendów, jakie uwidoczniły się wyraźnie w społeczno-kulturowej historii XX wieku i wraz z kolejnymi latami nabierają coraz to większego rozmachu. Wiemy rzecz jasna, że trendy te mogły się tak wyraźnie zaznaczyć dzięki gwałtownym przemianom technologicznym, bez których pomysłenie świata jako połączenia globalnego nie byłoby w ogóle możliwe. Z drugiej jednak strony, gdy patrzymy na przeobrażenia współczesnego świata, równie mocno i naocznie narzucają się zjawiska i trendy nakierowane przeciwko społeczno-polityczno-kulturowej globalizacji. Można je dostrzec zarówno w spektakularnych protestach antyglobalistów i w oporze, który w kręgach „narodowych” wywołują pomysły o coraz pełniejszej unifikacji w ramach Unii Europejskiej, jak i w narastających we współczesnym świecie ideowych dysonansach między cywilizacjami. Są to fenomeny znane i często analizowane w pracach z zakresu politologii, filozofii społecznej, teorii kultury innych zainteresowanych tą problematyką dziedzinach.

Trudno jednak oprzeć się konkluzji, że w samej filozofii, a dokładniej w filozofii dziejów pytania te były stawiane od dawna, dużo wcześniej niż powstał sam fenomen i problem globalizacji, nawet jeśli jest prawdą, że ściśle biorąc, to dopiero wiek XX uwypuklił tak mocno fenomen globalizacji i dał asumpt do podjęcia nad nią intensywnych rozważań teoretycznych. Aby jednak taką hipotezę uprawomocnić, trzeba jednak, z jednej strony, wniknąć w istotowy rdzeń procesów globalizacyjnych, a z drugiej strony — dokonać wglądu w pojęciowe cele i pojęciowe struktury występujące w filozofii dziejów.

Definitywnie przez globalizację rozumie się zwykle procesy, które w różnych aspektach życia — gospodarczym, politycznym, technologicznym, społecznym, kulturowym *etc.* — prowadzą do coraz większego zacieśnienia i przyspieszenia wzajemnych relacji i powiązań pomiędzy grupami, społecznościami, narodami, kontynentami — rzecz jasna w skali ca-

lego globu. Początki takich procesów sytuuje się zazwyczaj w ekspansji Europy związanej z wielkimi odkryciami geograficznymi oraz w jej europejskiej dominacji cywilizacyjno-technologicznej. Różni autorzy w różny sposób rysują polityczny punkt docelowy globalizacji, ich wizje poruszają się pośród takich m.in. wariantów, jak świat jako federacja samodzielnych państw, świat jako jedno państwo, świat jako wspólnota o pewnych tylko zunifikowanych obszarach współpracy. Poniekąd, „w pigulce” doświadczamy teraz tych dylematów, choć w skali nie-globalnej, w sporach o przyszłą formę UE.

Gdy spojrzeć na historię filozofii dziejów oraz spojrzeć na stawiane w niej pytania, to widać, że znajdziemy w nich zestaw zagadnień, leżących również u podstaw pytań globalizacyjnych. W filozofii dziejów pytano bowiem zawsze o materialną zawartość i formalną strukturę procesów powszechno-historycznych, o ich konieczny lub niekonieczny charakter, o ich źródła i determinanty, o ich znaczenie i wpływ na przeobrażenia świata społeczno-kulturowego, o ich aspekty moralne *etc.* W gruncie rzeczy można zatem uznać, że to, co istotowe w kwestii globalizacji i ujmujące ją zagadnienia — dotyczące uniwersalizacji, unifikacji i standaryzacji według uniwersalnego wzorca oraz sposoby ich wytworzenia i ich aksjologiczna ocena — występowały w większości zagadnień stawianych w filozofii dziejów już od jej zarania.

Z pytaniem o lokalność sytuacja długo wyglądała trochę inaczej. Dominowała bowiem perspektywa, w której to, co lokalne traktowano tylko jako narzędzie realizowania się tendencji uniwersalnej lub też jako materiał, w którym ona mogła się urzeczywistnić. Niezwykle lapidarnie, choć zarazem pogładowo, ujął to Hegel w słynnej odpowiedzi, której miał udzielić jednemu ze słuchaczy swych wykładów. Gdy ten miał stwierdzić: mistrzu, teoria przeczy faktom, Hegel miał odpowiedzieć: *tym gorzej dla faktów*. Interpretacje tej sytuacji były różne — i pozytywne, i negatywne. W ramach interpretacji negatywnych stwierdzano, że Hegłowska filozofia dziejów nie liczy się z faktami i je samowolnie dezinterpretuje. Z kolei w interpretacjach pozytywnych przyjmowano, że w przytoczonej odpowiedzi Hegel miał zawrzeć pogląd, że waga powszechno-historyczna różnych zjawisk historycznych jest różna; nie wszystkie więc historyczne fenomeny liczą się i są istotne dla przebiegu historii powszechnej. Wszystko jedno, za którą z tych interpretacji się opowiemy, wspólne jest dla nich przekonanie, że dominująca rola w dziejach przypada trendom uniwersalnym, a rola tego, co szczegółowe, nieuniwersalne i lokalne jest tylko wtórna.

Powody takiego nastawienia wobec tego co „lokalne”, są zrozumiałe. Po pierwsze, tkwiły one w samej filozofii i w jej istotowym nakierowaniu na to, co ogólne, konieczne i uniwersalne, kosztem pomijania tego, co szczegółowe, nieuniwersalne, peryferyjne, szczegółowe, „lokalne”. Tak jak w antropologii szukano ogólnej definicji człowieka, tak w filozofii dziejów poszukiwano ich ogólnej i uniwersalnej treści. Po drugie, powody powyższego nastawienia tkwiły także po prostu w niedostrzeżeniu, dezinterpretacji i niedowartościowaniu tego, co indywidualne i lokalne.

W kontekście powyższych uwag, spróbuję teraz dokonać pewnej syntezy modelowych rozwiązań, które występowały w filozofii dziejów. Generalny problem, który chcemy w części uporządkować i pokazać niektóre jego modelowe rozwiązania, brzmi następująco: jaki jest stosunek tego, co uniwersalne i ogólne do tego, co nieuniwersalne i szczegółowe w obszarze dziejów oraz ich filozoficznych koncepcji. Ponieważ idzie o nakreślenie jak najszerszej panoramy stanowisk, ich przegląd będzie względnie ogólny, szczegóły na temat tych koncepcji zainteresowany Czytelnik znajdzie w tekstach opisanych w przypisach.

Zacznijmy od rozwiązania Kantowskiego, zawartego w pismach Kanta z zakresu filozofii społecznej, filozofii polityki oraz filozofii dziejów [*Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym* (1784), *O wiecznym pokoju* (1795); *Przypuszczalny początek ludzkiej historii* (1786) *Wznowione pytanie. Czy ludzki rodzaj stale zmierza ku temu, co lepsze?* (1798)] (Kant, 2005). Podstawą, którą sobie trzeba uprzytomnić, by ująć specyfikę tej koncepcji, jest charakterystyczne dla Kanta „dwuwarstwowe” rozumienie dziejów. Ich pierwsza warstwa to historia „legalności” — jest to ten wymiar historii, w którym relacje między grupami i państwami są regulowane i stopniowo doskonalone przez mechanizm „społecznej społeczności” (*ungesellige Geselligkeit*). Z jednej bowiem strony człowiek jest istotą społeczną i zarówno swoje zdolności i możliwości, jak i pragnienia i egoistyczne interesy, może zrealizować jedynie w grupie i we współpracy z innymi ludźmi. Ale z drugiej strony, w człowieku ciągle żywa tendencja do wyróżnienia się i do dominacji nad innymi. Współgranie tych dwóch skłonności stanowi mechanizm napędzający ludzką historię w stronę społeczeństwa prawnobywatelskiego, w którym wszyscy — choć to rzecz jasna tylko idea regulatywna — przestrzegają prawa w trosce o własny egoistyczny interes (jak pisał Kant, obywatelami takiego państwa mogą być nawet diabły, o ile tylko będą przestrzegali prawa). Druga warstwa dziejów jest już wyznaczona przez tendencję do urzeczywistnienia społeczeństwa moralnobywatelskiego. Jeżeli działanie legalne może być połączone

z interesem egoistycznym, to działanie moralne już nie — działam moralnie wtedy, gdy posiadam odpowiednią intencję, a dokładniej mówiąc, gdy działam ze względu na szacunek dla prawa moralnego, czyli imperatywu kategorycznego: postępuj zawsze wedle takiej maksymy, co do której możesz chcieć, by była ona maksymą wszystkich. Kant wiedział doskonale, że moralizacja życia społecznego jest zadaniem nieporównywalnie trudniejszym od zwykłego nadania dziejom i relacjom społecznym charakteru legalnego. Tym bardziej, że nadanie dziejom charakteru legalnego jest wręcz wymuszane i zarazem zabezpieczone przez naturalny ludzki egoizm, tj. nastawienie na ochronę własnych interesów oraz przez niebezpieczeństwo ciągle zagrażającej „wojny wszystkich ze wszystkimi”. Moralność nie ma już takiego zabezpieczenia w ludzkiej naturalnej skłonności, dlatego Kant sądził, że potrzebne jest odrębne, na nią intencjonalnie nakierowane działanie, zarówno w samym życiu społecznym i dziejach, jak i w filozofii, której zdaniem jest pod tym względem zarysowanie możliwości takiej społecznej i historycznej moralizacji o rodzaj „dydaktyki” i „zachęty”. O ile społeczeństwo legalne urzeczywistnia się na mocy obiektywnego prawa „społecznej społeczności”, o tyle społeczeństwo moralne może powstać jedynie za sprawą intencjonalnego i indywidualnego działania podejmowanego przez poszczególne osoby. Kant był przekonany, że włączenie zadania moralizacji w tryby obiektywnej prawidłowości, pociągnęłoby za sobą destrukcję samej moralności, gdyż obiektywny mechanizm pozbawiałby człowieka wolności, a przez to odbierałby też jego postępowaniu charakter moralny.

W oparciu o charakterystykę tych dwóch warstw dziejów można już skonceptualizować Kantowskie rozumienie tego, co uniwersalne i tego co indywidualne w dziejach. Obiektywna tendencja dziejów, jako wyznaczona przez cechy ludzkiej natury, ma powszechny i uniwersalny charakter. Charakter indywidualny przysługuje działaniom moralnym w dziejach. To, co moralne jest nieobiektywne i wyższe w swojej cennieści to, co uniwersalne jest obiektywne, ale w swojej cennieści niższe. Jest też charakterystyczne, że to, co w dziejach uniwersalne realizuje się niezależnie od tego, czy człowiek nakieruje na to swoją świadomą intencję. Kant pisał wręcz, że o postęp w dziedzinie legalności troszczy się sama „przyroda” i że dokonuje się on „wszystko jedno, czy człowiek go chce, czy nie chce”. Moralna treść dziejów jest już uwarunkowana świadomym i intencjonalnie na nią nakierowanym działaniem.

Odmienne rozumienie stosunku tego, co ogólne i powszechne do tego, co indywidualne i niepowszechne wyłoniło się bezpośrednio po Kancie w filozofii dziejów sformułowanej przez Hegla (Hegel, 1958). Dla naszego problemu ważne są co najmniej trzy aspekty tej koncepcji. Po pierwsze, Hegłowska koncepcja dziejów, również z racji jej ufundowania w metafizycznym rozwoju absolutu, ma charakter koncepcji pan-universalnej. Schemat rozwojowy szkicowany przez Hegla jest więc z istoty „globalny”. Po drugie jednak, schemat historii powszechnej realizuje się wprawdzie w dziejach powszechnych, ale nie wszystkie narody i społeczności w nim partycypują. Narody powszechno-historyczne to te narody, którym przypadła w dziejach rola nośnika danej fazy rozwojowej ducha obiektywnego. Jak w starożytności funkcję tę spełniali Grecy i Rzymianie, tak w czasach późniejszych — świat chrześcijańsko-germański. W tym właśnie sensie można interpretować wspomnianą na wstępie słynną odpowiedź Hegla: *tym gorzej dla faktów*. Jeśli by więc ktoś argumentował przeciwko Hegłowi wskazując na narody, które aktualnie różnią się w swych zasadach od tych zasad, które Hegel stwierdzał dla odnośnego etapu rozwojowego, to Hegel odpowiedziałby: *tym gorzej dla tych narodów*, gdyż ich odmienne zasady dowodzą tylko tego, że narody te nie mają aktualnie znaczenia powszechno-historycznego. W ten sam sposób można również tłumaczyć inne słynne zdanie Hegla, że *wszystko, co rzeczywiste jest rozumne*. Naród, który w swoich zasadach nie jest zgodny z aktualnym poziomem rozwojowym ducha obiektywnego, nie jest rzeczywisty, gdyż nie jest rozumny. Ponieważ poszczególne narody mają swoją treściową specyfikę, mają swego ducha obiektywnego, który właśnie predestynuje je do spełnienia określonej roli historycznej w dziejach ducha obiektywnego jako takiego, mamy w tym kolejny przykład dominacji tego, co ogólne. Wreszcie po trzecie, prymat tego, co ogólne przejawia się u Hegla w jego koncepcji „chytryści rozumu”, zgodnie z którą wielkie historyczne postaci (należące do ducha subiektywnego) są jedynie narzędziem realizowania się celów ducha obiektywnego. Ta tzw. funkcjonalna koncepcja jednostki historycznej była poniekąd, co trzeba podkreślić, dowodem „realizmu” Hegla, gdy idzie o ocenę ludzkich motywacji. Uważał on bowiem, że wielka historyczna postać działa zawsze ze względu na „namiętności”, te zaś rozumiał jako prywatne potrzeby i interesy. Niekiedy jednak te prywatne cele stają się efektywnym narzędziem realizacji celów powszechno-dziejowych, o których jednak wielka postać nie wie. Przykładem, którym w tym kontekście posługiwał się Hegel, była postać Napoleona. Wielka jednostka historyczna zostaje przechytrzona przez ducha obiektywnego, gdyż zwy-

kle nie wie o celach, nad których urzeczywistnieniem pracuje w swoich intencjonalnych zamiarach i działaniach.

Już z tych trzech punktów wylania się klarowny obraz stanowiska reprezentowanego przez Hegla. To, co ogólne i uniwersalne jest zasadnicze i cenniejsze od tego, co szczegółowe i nieuniwersalne. Szczegół, indywidualność, lokalność, nabierają znaczenia tylko w kontekście całości. Ale ich rola jest tylko instrumentalna. Tak jak duch subiektywny jest akcydenssem, a substancją jest duch obiektywny, tak też akcydensami są poszczególne narody i ich duch w stosunku do ducha obiektywnego dziejów powszechnych.

Trzeci wariant interesującego nas stosunku urzeczywistnił się w propozycji A. Schopenhauera. Jak wiadomo, Schopenhauer nie zajmował się w jakiś szerszy sposób problematyką filozofii dziejów, choć ogólny pesymistyczny klimat jego metafizyki stał się potem impulsem pobudzającym różnej maści myślenie pesymistyczne. Jednakże nie interesuje nas tu jego metafizyka, lecz tylko tych kilka uwag na temat filozofii dziejów, które Schopenhauer zawarł w 38 rozdziale *Świata jako woli i przedstawienia*. Odwołajmy się do następujących cytatów: „Skoro więc przedmiotem historii jest zawsze to, co pojedyncze, fakt indywidualny, i wyłącznie on jest dla historii realny, zatem historia jest dokładnym przeciwieństwem i odwrotnością filozofii, która rozpatruje sprawy z najogólniejszego punktu widzenia, za przedmiot bierze tylko to, co ogólne, co pozostaje identyczne we wszystkich pojedynczych zjawiskach [...]”; „W historii nawet to, co najbardziej ogólne, a mianowicie długi okres czasu lub przelomowe zdarzenie, jest czymś pojedynczym i indywidualnym; szczególne zjawisko ma się do niego tak, jak część do całości, a nie jak przypadek do reguły, co ma miejsce we wszystkich naukach właściwych, one bowiem dostarczają nam pojęć, a nie nagich faktów” (Schopenhauer, 1995, 632, 631).

Przytoczone fragmenty pokazują istotę stanowiska Schopenhauera. Historia nie jest domeną ogólności i tego, co uniwersalne. Przeciwnie, jest ona obszarem, na którym, ściśle biorąc, występują zdarzenia indywidualne i niepowtarzalne. Z tego właśnie względu Schopenhauer odrzucał Hegłowską filozofię dziejów, która była nakierowana na to, co ogólne. Ogólność, jak twierdził Schopenhauer, co prawda występuje w obiektach historycznych, ale nie pełni w nich roli centralnej, istotowej, lecz tylko peryferyjną. Gdyby było inaczej, argumentował Schopenhauer, to z samego pojęcia „wojna” moglibyśmy wywnioskować istotną treść wojny trzydziestoletniej. Zajadła krytyka Schopenhauera była skierowana przeciwko filozofii Hegłowskiej. To może — przynajmniej po części — tłumaczyć fakt, że Schopen-

hauer mógł, z wyraźną niekonsekwencją, twierdzić, że prawdziwa (to znaczy „nieheglowska”) filozofia dziejów pokazuje, że w historii człowiek się nie przekształca, że jest niezmiennie konfliktowym egoistą (w dziejach istnieje zatem pewna uniwersalna treść).

Model Schopenhauera, gdy pominąć tę niekonsekwencję, jest zatem oparty na przekonaniu, że historyczna ranga tego, co uniwersalne i ogólne oraz tego, co indywidualne i szczegółowe, jest w dziejach zupełnie różne od tego, co w tej sprawie utrzymywał Hegel. To, co ogólne jest tylko wtórne i drugorzędne, podczas gdy to, co indywidualne wysuwa się na plan pierwszy. Jest charakterystyczne dla tej koncepcji, że z powyższych ustaleń nie wynikały konsekwencje praktyczne. Historia bowiem, jako obszar w którym urzeczywistnia się ciągle taka sama i niezmiennie egoistyczna ludzka natura, nie poddaje się ludzkiemu intencjonalnemu działaniu, zaś w perspektywie obiektywnej — ani nie ma charakteru postępowego, ani regresywnego, ciągle jest w niej tak samo: *кто прочитал Геродота, ten poznał historię pod względem filozoficznym.*

W wieku XX i XXI warianty, które zarysowaliśmy na przykładzie koncepcji dawniejszych, powróciły, choć w nowych pojęciowych szatach oraz akcentując inne pojęciowy monety i trendy. Te zmienione w szczegółach wykładnie nie naruszyły jednak głównych leżących u ich podstaw założeń. Nie będą nas jednak teraz interesowały te powroty. Ważniejsze jest bowiem naszkicowanie pewnego nowego, wylonionego teraz wariantu. Mam na względzie fenomen rozpowszechnionych w tym okresie koncepcji pluralizmu cywilizacyjnego. Stanowisko to reprezentował i Oswald Spengler, i Arnold Toynbee, i Samuel Huntington. Jego istotę wskażę jednak na przykładzie polskiego przedstawiciela tego paradygmatu, Feliksa Konecznego. Dla całego paradygmatu, również dla stanowiska Konecznego, charakterystyczne było zakwestionowanie uniwersalnego podmiotu dziejów. Już Spengler pisał, że ludzkość jest pojęciem tylko zoologicznym. Koneczny stwierdzał, że jest ona pojęciem tylko literackim i istnieje tylko w „misjach” i „miłości bliźniego”. Na miejsce pojęcia ludzkości wprowadzał Koneczny pojęcie cywilizacji: *„Cywilizacja jest to metoda ustroju życia zbiorowego.* Tak jest! Cywilizacja jest po prostu metodą. Definicja ta jest dostatecznie obszerna; mieści się w niej sztuka i nauka, etyka i prawodawstwo, ekonomia, szkolnictwo, komunikacja itd., bo to wszystko należy do życia zbiorowego. Wszelki zaś objaw cywilizacji w jakiegokolwiek dziedzinie należy do życia zbiorowego zarazem. Nie tworzy cywilizacji człowiek samotny, lecz towarzyski człowiek wśród ludzi” (Koneczny, 2002, 183). Dla nas najważniejsze jest to, że cywilizacje są dla Konecznego twórcami ufun-

dowanymi aksjologicznie, gdyż poszczególne poziomy życia w cywilizacji są uformowane w zgodności z określoną, charakterystyczną dla tej cywilizacji wartością. Koneczny mówił o pięciu takich wartościach — dobro, prawda, dobrobyt, zdrowie, piękno — a ich układ nazywał *quincunxem*. Każda cywilizacja ma swój odrębny *quincunx*, dzięki któremu ma swoją tożsamość i różni się do innych cywilizacji. Efektem tego jest jednakże *zasadnicza* niemożliwość cywilizacyjnych syntez oraz powstania cywilizacji uniwersalnej. Jak mawiał Koneczny, *nie można być cywilizowanym na dwa sposoby*. Synteza cywilizacyjna musiałaby być bowiem połączeniem wartości, które są ze sobą sprzeczne (np. poligamii z monogamią, dominacji jednostki z dominacją społeczności, pochwały pokoju z pochwałą wojny *etc.*): „Synteza jest możliwa tylko pomiędzy kulturami tej samej cywilizacji, lecz między cywilizacjami żadną miarą. Dopóki Rzym czcił rozmaitych bogów italskich, potężniał; począł upadać, gdy wpuścił do »miasta« bogów syryjskich. W Italii panowała jedna cywilizacja, dzieląca się na odmiany lokalne, na drobne italskie kultury, których synteza w cywilizacji rzymskiej ale gdy to samo zapragnęli czynić z rozmaitymi cywilizacjami, okazało się to śmiercionośne. Pomiedzy cywilizacjami możliwa jest tylko mieszanina mechaniczna. Zdarzają się one nierzadko, ale wiodą zawsze do obniżenia cywilizacji, a czasem do jej upadku, do stanu wręcz acywilizacyjnego” (Koneczny, 2002, 363-364).

W konsekwencji wyrastało stąd określone stanowisko dotyczące miejsca, jakie w dziejach zajmuje to, co uniwersalne i ogólne oraz to, co szczegółowe i lokalne. Na plan pierwszy wysunęła się druga para pojęć. Uniwersalność i ogólność utrzymały się tylko w tym, co w historii ma charakter formalny i obejmuje sposób dziania się historii oraz jej prawidłowości. Prawa dziejów — np. prawo niewspółmierności lub prawo iloczynu społecznego — mają bowiem charakter ogólny i uniwersalny, porządkując stawanie się i rozwój każdej cywilizacji, niezależnie od ich materialnej (treściowej) odrębności. Ponieważ syntez cywilizacji są niemożliwe, historyczna uniwersalność nie może stać skutecznym celem ludzkiej intencjonalności. Ta intencjonalność i jej skuteczność są zamknięte w granicach wytyczonych przez granice danej cywilizacji i jej *quincunx*. Nie powinno nas zmylić zdanie zapisane przez Konecznego: „Ściągamy na siebie zło przez zaniedbywanie dobra. [...] Znajomość praw dziejowych nie usuwa bynajmniej problemu Opatrzności, lecz przesuwają go na właściwe tory. [...] Bóg nadał prawa materii i historii, a człowiekowi dał rozum i wolną wolę; oto cała zagadka zagadnienia. Niechże człowiek używa rozumu nie na swoją szkodę!” (Koneczny, 1997, 67-68). Ta ludzka intencjonalna działalność — o której traktu-

je przytoczone zdanie — może mieć bowiem pole jedynie w ramach danej cywilizacji, nie zaś w przestrzeni ich wzajemnych relacji (Kopciuch, 2011, 230-236). To zaś oznacza — w przestrzeni tego, co lokalne, nie zaś uniwersalne.

Przywołane przykłady pokazują, że rdzeń pojęciowy procesów globalizacyjnych, ich ukierunkowanie ma to, co uniwersalne i powszechne, był od dawna dyskutowany w różnych koncepcjach filozofii dziejów, wchodząc przy tym w różne wzajemne konfiguracje oraz uzyskując różne interpretacje.

Krytyczny stosunek wobec historycznej uniwersalności, który uwidocznił się zwłaszcza w czasach nam współczesnych (m.in. w teoriach pluralizmu cywilizacyjnego) — choć również w naszych czasach historyczna uniwersalność znalazła swoich zwolenników (ostatnio był nim (wczesny) F. Fukuyama) — każe jednak patrzeć z ostrożnością na perspektywy rysowane przez zwolenników globalizacji. Jeśli bowiem cywilizacje są tworem ufundowanym aksjologicznie, to obawy Konecznego co do możliwości syntezy wskazują na ważką zaporę, która może wyrosnąć przed trendem globalizacyjnym. Jednakże właściwa ocena tego niebezpieczeństwa wymaga uwzględnienia co najmniej dwóch momentów. Z jednej strony musimy założyć wysoką wartość samej globalizacji oraz tych celów, których osiągnięciu ma ona służyć. Z drugiej strony, musimy dookreślić, o jakie rozumienie globalizacji, wzgl. o który z jej wymiarów nam chodzi, gdy wskazujemy na takie niebezpieczeństwo. Wysoka wartość globalizacji, pojętej jako współpraca i integracja gospodarczo-technologiczno-komunikacyjna, jest niekwestionowalna. Usprawnienie i ułatwienie tego aspektu życia jest zbyt namacalne i zbyt bezpośrednio przez nas odczuwalne, byśmy mogli je kwestionować. Sprawa jednakże komplikuje się, gdy weźmiemy pod uwagę globalizację w aspekcie społeczno-kulturowym. Aksjologiczne podstawy kultury oraz możliwa i faktyczna różnorodność wchodzących tu w rachubę wartości powoduje, że właściwe rozumienie globalizacji wymaga odróżnienia wartości wysokich oraz wartości podstawowych (Hartmann, 1962). Tylko te drugie, stanowiące wartości elementarne, a jednocześnie tworzące grunt dla możliwości realizacji wartości wysokich, są, mogą i powinny być przedmiotem trendów globalizacyjnych. Wartości wysokie, których realizacja warunkuje ludzkie odczuwanie sensu oraz wyznacza specyfikę poszczególnych kultur i cywilizacji, wyznaczają barierę dla globalizacji. (Odróżnienie tych dwóch rodzajów wartości, poza tym że podstawowe (przynajmniej niektóre) stanowią fundament dla realizacji wartości wysokich, można oprzeć na rozróżnieniu zaproponowanym przez N. Hartmanna: podstawowe

są te wartości, których realizacja nie budzi podziwu, ale nierealizacja budzi oburzenie, natomiast wysokie są te wartości, których realizacja budzi zachwyt i podziw, ale nierealizacja nie budzi już potępienia.) Na sam ten fakt — choć bez nomenklatury aksjologicznej, w innym kontekście problemowym oraz bez proponowanego tutaj podziału na wartości podstawowe oraz wysokie, zwracał uwagę S. Huntington, gdy pisał, że współczesne zderzenie cywilizacji jest następstwem „modernizacji”, czyli przyjęcia przez inne cywilizacje zachodniego wzorca gospodarczo-technicznego (Huntington, 2004, 111-130).

Globalizacja rozumiana jako proces integracji kulturowej jest — i powinna być — tylko ograniczona, tj. zawężona do wartości ważnych, ale tylko elementarnych. Wartości wysokie, fundujące różnorodność ludzkiego świata, powinny zostać nietknięte przez globalizację. Rzeczywista praktyka procesów globalizacyjnych ma jednakże często — niestety — inną postać. Jej spektakularnym przejawem są takie kryzysowe fenomeny, jak komercjalizacja, prymat wartości sensytywnych, pan-hedonizm, macdonaldyzacja *etc.* Wszystkie one opierają się na niedostrzeżeniu i zapoznaniu lub też na błędnej interpretacji różnorodności wartości. Tak zinterpretowana globalizacja popełnia więc błąd każdego monizmu. Te związane z monizmem globalizacyjnym fenomeny dowodzą, jak trudne jest urzeczywistnienie perspektywy zachowujące odróżnienie wartości podstawowych i wysokich. Trzeba mieć jednak nadzieję, że jej realizacja jest możliwa, również w duchu Kantowskich idei regulatywnych. O tym, że nadzieja ta nie musi być płonna, może również świadczyć fakt, że globalizacja, ukazując naocznie różnorodność świata, stwarza szansę na poszerzenie zakresu ludzkiej wrażliwości aksjologicznej i wytworzenie tolerancyjnej akceptacji tej różnorodności (Kopciuch, 2012, 95-98).

Bibliografia

- Hartmann N.; 1962, *Ethik*, wyd. 4 niezmienione, Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Huntington S.; 2004, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza S.A.
- Hegel G.W. F., 1958, *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski i A. Landmann, t. 1., Warszawa: PWN
- Kant I.; 2005, *Rozprawy z filozofii historii*, przekł. i opr. translatorium filozofii niemieckiej Instytutu Filozofii UMK pod kier. M. Żelaznego, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki
- Koneczny F.; 1997, *O ład w historii*, Londyn: Wydawnictwa Towarzystwa Imienia Romana Dmowskiego, nr 13, Komitet Wydawniczy

- Koneczny F.; 2002, *O wielości cywilizacji*, Komorów: Fundacja Pomocy Antyk, Wydawnictwo Antyk Marcin Dybowski
- Kopciuch L.; 2011, *Filozofia dziejów a światopogląd (S.I. Witkiewicz, F. Znaniecki, F. Koneczny)*, w: S. Janeczek, R. Charzyński, M. Maciolek (red.), *Światopoglądowe odniesienia filozofii polskiej*, Lublin: Wydawnictwo KUL
- Kopciuch L.; 2012, *Zmienność historyczno-kulturowa a poznananie wartości*, „Kultura — Historia — Globalizacja”, nr 11
- Schopenhauer A.; 1995, *Świat jako wola i przedstawienie*, tłum. J. Garewicz, t. 2, Warszawa: PWN