

## OGÓLNOŚĆ I UNIWERSALNOŚĆ W GLOBALIZACJI

Świat, w którym żyjemy, jest różnorodny. Dotyczy to zarówno świata przyrodniczego, jak i świata kultur i cywilizacji. Być może ten drugi — świat kulturowy, nasz, bo przez nas wytwarzany i tylko dzięki nam istniejący (jako sfera obiektów intencjonalnych) — jest nacechowany różnorodnością w jeszcze większym stopniu, i o tyle też (ale tylko w tym zakresie i znaczeniu) można by przyznać rację słynnemu i kontrowersyjnemu sformułowaniu Hegla, że oto przyroda jest nudna... bo nie przynosi różnorodności w czasie (Hegel, 2003, 76-77). Różnorodność świata kulturowego, aby ją rzetelnie opisać, wymaga zastosowania odpowiedniego aparatu pojęciowego, wyposażonego we właściwy słownik terminologiczny. Prawdopodobnie większość metodologów humanistyki, czy także nauk społecznych, będzie patrzeć podejrzliwie na określenia, których właśnie użyłem. Rzetelny opis, właściwy opis — to przecież terminy, które jakby zniknęły w terminologii stosowanej w postmodernistycznych *narracjach*. Nie mogę w tym miejscu wchodzić w dyskusję na temat takich narracji. Być może bowiem różnorodność, o którą tu chodzi, również przez zwolenników różnych narracji byłaby *nienarracyjnie* uznana. Bo przecież stanowi ona ontyczną podstawę dla możliwości takich narracji.

Ta różnorodność pojawia się także w obrębie tego, co zwykliśmy nazywać zjawiskiem globalizacji. Ma zaś różnorakie ugruntowanie.

Po pierwsze, procesy globalizacyjne dotyczą różnych sfer kultury, takich jak: sfera ekonomiczna, gospodarcza, rynek pracy, dyfuzja i wymiana prądów i rozwiązań politycznych, obyczajowość i moralne etosy, sfera zwyczajów, świętowanie, spędzanie wolnego czasu, życie artystyczne, rynek dzieł sztuki, itd. Już te wyliczone (a przecież tylko w niezupełny sposób) przykłady mogą być podstawą dla *apriorycznej tezy*, że odmienność różnych sfer życia kulturowego musi się przekładać na

różnorodność form, w jakich w ich obrębie przebiegają procesy globalizacji. Inne będą zatem one w dziedzinie życia ekonomicznego, inne zaś w obszarze zwyczajowej, a jeszcze inne w dziedzinie etosów i moralności. W tym sensie można powiedzieć, że nie ma jednej uniwersalnej, powszechnej globalizacji, są natomiast różne globalizacje, nieuniwersalne dziedzinowo, choć również w tych dziedzinach niekoniecznie uniwersalne — tj. ograniczone do poszczególnych dziedzin, ale i w ich obrębie niepowszechne (wszędzie można wskazywać wyspy nie poddające się globalizacji, nawet jeśli mają one charakter stawianiu oporu temu, co nowoczesne). Tym bardziej nie ma jednej teorii globalizacji (Nobis, 2009, 77-84).

Po drugie, współczesne procesy globalizacyjne dokonują się na co najmniej dwóch drogach. Z jednej strony, dzieją się poprzez ich świadome i celowe inspirowanie i wytwarzanie, z drugiej zaś — nasterują żywiołowo, niezmiernie i nieprzewidywalnie. W początkach rewolucji informatycznej nikt chyba nie był w stanie przewidzieć, jak mocno zmieni ona kształt ludzkiej kultury, czy nawet postać ludzkich relacji — najprawdopodobniej przyszłe fazy tego procesu, gdybyśmy w ogóle mogli je zaobserwować, okazałyby się dla nas równie dużym zaskoczeniem. Pouczająca była również lekcja, jakiej internauci udzielili autorom prób zapanowania nad wolnym przepływem danych i informacji w sieci — przy okazji próby wprowadzenia ACTA.

Po trzecie, współczesne procesy globalizacyjne są również dzieckiem tych uniwersalistycznych pomysłów i teorii, które w przeszłości — mniej lub bardziej odległej — były formułowane przez filozofów i myślicieli społecznych. Jak pisałem, przy okazji konferencji zorganizowanej na UW w zeszłym roku: „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 stro-

ny — dokonać wglądu w pojęciowe cele i pojęciowe struktury występujące w filozofii dziejów” (Kopciuch, 2012b, 91).

Po czwarte, w obrębie życiowych sytuacji, w jakich się znajduje i zмага człowiek, można wskazywać pewne typologie, opierając się zarówno na powtarzalności osobniczych faz rozwojowych, jak i powtarzalności rodzajów sytuacji. W pierwszym wypadku mówimy na przykład o etapie młodości, dojrzałości i starości, w drugim zaś w rachubę wchodzi na przykład takie sytuacje jak: wojna, pokój, poczucie bezpieczeństwa, poczucie zagrożenia, kryzys, rozwój, zastój itd. Jest tak zarówno w przypadku jednostkowych losów jednostkowych ludzi, jak i dynamiki całych społeczności i kultur. Takie typologie są niezależne od globalizacji, a świadczą o tym fakt, że istniały one już wówczas gdy globalizacji jeszcze nie było — przynajmniej w znaczeniu rosnącego powiązania i zależności w skali globu. Ale takie typologie, powiązane z podobieństwem i jednorodnością, ułatwiają procesy globalizacyjne, i to w różnych ich sensach (o dwóch będzie mowa poniżej).

Cała sytuacja problemowa prezentuje się więc następująco. Do opisu zjawisk globalizacyjnych stosujemy między innymi takie terminy, jak ogólność i uniwersalność. Nie ulega wątpliwości, że te terminy są jakoś ze sobą powiązane. Jasne jest także, że zjawiska globalne są zwykle uniwersalne. Jasne jest także, że wcześniejsze uniwersalistyczne teorie kultury antycypowały współczesne teorie globalizacji. Jasne jest także, że czynnikiem sprzyjającym globalizacji jest to w różnych kulturach ogólne i takie samo. Istnieje jednak wymiar, w którym uniwersalność różni się od ogólności, a w konsekwencji zjawiska globalne tracą charakter ogólny. Na czym polega ten osobliwy paradoks? Aby odpowiedzieć na to pytanie, konieczne jest wprowadzenie wyjaśnień dla tych terminów, które pojawiają się w kontekście globalizacji. Można bowiem pokazać, że wbrew teoretycznym skojarzeniom — w dużej mierze zasadnych — które po jednej stronie stawiają: partykularność, jednostkowość i lokalność, a po drugiej sytuują: uniwersalność, ogólność i ponadlokalność (Majbroda, 2011, 43), związki pomiędzy tymi pojęciami mają charakter złożony i czasami nie są wcale opozycyjne. Pryncypialną wagę ma to zwłaszcza w przypad-

ku takich pojęć jak: uniwersalność, ogólność i ich relacji do jednostkowości i szczegółowości. Albowiem właśnie ta jednostkowość i szczegółowość (obok różnorodności) jest definiującym elementem, który leży u podstaw różnorodności, od której wyszliśmy.

Pokażę to, odwołując się do dwóch teorii i oferowanych w nich uzasadnień. Pierwszą jest koncepcja wielości cywilizacji Feliksa Konecznego, drugą — uniwersalny preskrytywizm Richarda M. Hare'a. Co prawda tylko pierwsza z tych koncepcji dotyka bezpośrednio zagadnień relacji społeczno-kulturowych, podczas gdy druga jest w gruncie rzeczy koncepcją etyczną. Jednakże odnoszenie się do wartości, ocena siebie i innych w kategoriach moralnych, są przecież komponentami życia kulturowego, a jako takie są też składnikami dziedziny, która podlega globalizacji. Nie można też przeoczyć, że występujące u Hare'a rozumienie uniwersalności i jednostkowości ma bezpośrednie znaczenie dla wyjaśnienia kwestii moralnej różnorodności i moralnego „relatywizmu”, które przecież ujawniają się wraz z postępującą globalizacją (Kopciuch, 2012a, 83-98).

Stanowisko Konecznego, gdy idzie o jego hipotetyczny stosunek do procesów globalizacyjnych, stanowi jedną ze skrajnych wersji pluralizmu cywilizacji. Stosunek tylko hipotetyczny, gdyż sam Koneczny, co ze względu na czas jego życia (1862–1949) zrozumiałe, takich pytań *explicite* nie stawiał. Stawiał natomiast pytanie o uniwersalność w dziejach oraz o możliwość międzycywilizacyjnej syntezy, pełna synteza cywilizacji byłaby zaś skrajną realizacją procesów globalizacyjnych. Na pierwsze pytanie dawał Koneczny odpowiedź pozytywną, przy czym trzeba ją precyzyjnie formułować. Nie ma uniwersalnej historii rozumianej jako proces, w którym uczestniczy jakiś uniwersalny podmiot (np. ludzkość). Jest natomiast uniwersalność „w” dziejach, która polega na tym, że poszczególne cywilizacje, stanowiące właściwy podmiot dziejów, są oparte na uniwersalnych formalnie układach pięciu wartości, określanych przez Konecznego jako *człowieczy quincunx* (Koneczny, 1997, 12-14; Koneczny, 2002, 159-166). Formalność tej uniwersalności tkwi w tym, że wprowadzicie same schematy wartości (prawda, dobro, piękno, dobrobyt, zdrowie)

powtarzają się we wszystkich cywilizacjach, jednakże znajdują w nich odmienne treściowe wypełnienie. Co więcej, Koneczny podkreślał, że te aksjologiczne układy, gdy idzie o różne cywilizacje są nawzajem sprzeczne, to jest niewspółmierne (współmierność to »różnica bez sprzeczności«). Stąd jasna jest już odpowiedź Konecznego na drugie pytanie, dotyczące możliwości syntezy cywilizacji: „Fatalnie kończyły się wszelkie próby otrzymania syntez cywilizacyjnych. Narzuca się nieuchronny wniosek, że ich nie ma być nie może. Indukcja dziejowa poucza, że synteza możliwa jest tylko pomiędzy kulturami tej samej cywilizacji, bo takie kultury są współmierne. Cywilizacje zaś są niewspółmierne. [...] Pomiedzy cywilizacjami nie ma syntez i być nie może; mogą być tylko trujące mieszanki. Jakżeż bowiem zapatrywać się dwojako, trojako (w Polsce nawet czworako) na dobro i zło, na piękno i szpetność, na szkodę i pożytek, na stosunek społeczeństwa i państwa, państwa i Kościoła; jakżeż można mieć równocześnie dwojaką, a nawet czworaką etykę, czworaką pedagogię itd.. Tą drogą popada się tylko w stan acywilizacji, a to równa się niezdatności do kultury czynu” (Koneczny, 1997, 48). Odpowiedź jest negatywna, zaś jej uzasadnieniem jest nieskuteczność syntetycznych połączeń sprzecznych układów wartości: „nie można być cywilizowanym jednocześnie na dwa sposoby” (Koneczny, 1997, 66).

Podsumujmy tezy występujące u Konecznego, pod kątem kategorii stosowanych do opisu globalizacji! Po pierwsze, w cywilizacjach występują elementy analogiczne, tj. formalnie uniwersalne układy wartości (*quincunxy*). Ale, po drugie, nie jest możliwy świat zglobalizowany, gdyż ten musiałby być wewnętrznie sprzeczny, a przez to cierpiący na praktyczny paraliż i skazany na destrukcję. Chyba wyraźne stało się, że w wersji Konecznego pojęcia „uniwersalność” i (hipotetyczna) „globalizacja” są niepowiązane i nie stoją wcale po jednej stronie. Dzieje się tak, rzecz jasna, dlatego, że pojęcie „uniwersalność” oznacza u Konecznego tak naprawdę *uniwersalność formalną*, zaś (hipotetyczna) globalizacja jest rozumiana jako *synteza materialna* (treściowa). Być może sytuacja byłaby inna, gdyby poszczególne cywilizacje zawierały

elementy uniwersalne nie tylko formalnie, lecz także materialnie (treściowo). Ale, jak Koneczny podkreśla, ich nie mają.

Co mamy sądzić o tej koncepcji? Sformułowania w rodzaju: nie można być cywilizowanym na dwa sposoby, mieszanki cywilizacyjne są równią pochyłą, brzmią efektownie, bez wątpienia oddziałują na wyobraźnię (zwłaszcza, że Koneczny jest także znakomitym, wciągającym pisarzem). Ale zarazem popełniony jest w nich błąd aksjologicznego niezróżnicowania, względnie błąd aksjologicznej jednorodności. Popełnia się go wtedy, gdy nie wprowadza się zróżnicowania w dziedzinie wartości pod kątem ich rangi i charakteru tej rangi. Koneczny go popełnił. Inaczej nie mógłby twierdzić, że nie jest możliwa synteza w dziedzinie wartości. Ale przecież jest możliwa, tyle że nie w obrębie wartości podstawowych, lecz w zakresie wartości dodatkowych, niepodstawowych. Może ta nazwa nie jest najwłaściwsza i może wymagałaby kolejnego doprecyzowania i wyjaśnień. Ale nie o takie szczegółowe wyjaśnienia na ich temat tutaj chodzi. Powiem zatem tylko tyle, że wartości niepodstawowe konstytuują swój sens wyłącznie w relacji do wartości podstawowych. Jeśli więc wartości podstawowe są uniwersalne, to wartości dodatkowe takie nie są, a przez to nie podlegają wymogowi syntezy. Jeżeli przyjąć takie rozwiązanie, to okazuje się, że mimo odmiennych *quincunxów*, synteza (i procesy globalizacyjne) nie są niemożliwe. Trzeba jednakże pamiętać, że taka konstatacja jest oparta na ograniczeniu zakresu wartości podlegających syntezie do wartości podstawowych oraz — co w związku tym oczywiste — odróżnieniu wartości podstawowych i niepodstawowych. Wprowadzenie tego odróżnienia, a następnie ograniczenie pola globalizacji do wartości podstawowych byłoby rozwiązaniem, tłumaczącym jak pod tym względem możliwe są kulturowe syntezy, a tym sensie także i procesy globalizacyjne.

Inny typ rozwiązania stosunku tego, co uniwersalne do tego, co jednostkowe, można znaleźć w etyce Hare'a. Poszukując możliwości obrony koncepcji etycznej zarówno przed niebezpieczeństwem, kazuistyki, jak i nadmiernym schematyzmem i generalizacją, zaproponował on uszczegółowienie przepisów moralnych. Ma ono

polegać na tym, że do ogólnego sformułowania przepisu dołącza się szczegółowe warianty, w których on obowiązuje lub to obowiązywanie traci. Przepis „nie kłam” jest zbyt ogólny, trzeba bowiem dodać do niego uszczegółowienia w rodzaju na przykład takich: chyba, że od tego zależy uratowanie czyjegoś życia; chyba że jesteś przesłuchiwany przez okupanta; chyba że w ten sposób przyczynisz się do niezniszczenia jakiejś wysokiej wartości, itd.. Przepisy moralne nabierają przez to szczegółowego, rozbudowanego i ujednostkowionego charakteru. Nie tracą jednakże charakteru uniwersalnego. Można bowiem je potraktować — w duchu Kantowskiego imperatywu kategorycznego — jako uogólnialne, to jest jako takie, na które zgodziłby się każdy, kto znalazłby się w odpowiedniej konkretnej sytuacji (opisanej w uszczegóławiających klauzulach dołączonych do ogólnego przepisu). Innymi słowy, ta propozycja oznacza, że ktoś, kto znalazłby się takiej sytuacji, nie mógłby w arbitralny sposób decydować, co jest dobre i złe, lecz mógłby jedynie uznać to, co jest zgodne z tak uszczegółowionym przepisem (Hare, 2000, 504-506; Hare, 2001, 137-147; Saja, 2008, 154-172). Tego typu moralne przepisy nie są ogólne, lecz są uogólnialne. Odróżnienie jest i klarowne, i potrzebne.

Jak tak opisane stanowisko Hare’a — nazywane przez niego uniwersalnym preskryptywizmem — można wykorzystać w badaniu podstaw globalizacji? Po pierwsze, można, rzecz oczywista, wykorzystać je w wypadku tych obszarów kultury, które mają charakter moralny lub też wiążą się jakoś, bezpośrednio lub pośrednio, z obszarem moralności. Podziały Hare’a mogły by stać się jedną z podstaw w precyzyjnym określeniu typów wartości, ich rangi i hierarchii, oraz naszych do nich stosunków — określenie tego mogłoby stać się zacznem dla jakiejś zglobalizowanej, choć zarazem nie *zmakdonaldyzowanej* i umasowionej moralności (ten pomysł przedstawiałem zarysowo w: Kopciuch, 2012c, 67-76). Po drugie, można je zastosować przy dwóch możliwych rozumieniach globalizacji. Jedno byłoby takie, że globalizację łączy się znaczeniowo z procesami homogenizacji i upodobnienia kulturowego — rzecz zrozumiała, również w skali całego globu, choćby w tej wersji, jaka znamy z teorii mówiącej o makdonaldyzacji kultury (Ritzer, 2003). Drugie

(bardziej precyzyjne) byłoby natomiast takie, że przez globalizację rozumie się procesy polegające na wzroście powiązań, kontaktów i wzajemnych zależności pomiędzy różnymi obszarami życia kulturowego — oczywiście w skali całego globu. Przy tym drugim znaczeniu (jak sądzę, bardziej właściwym), nie mamy do czynienia z jednorodnością, lecz z powiązaniem pomiędzy elementami, które zachowują różnorodność. Ale właśnie tutaj propozycja Hare'a może zostać skutecznie zastosowana, gdyż jej założeniem jest przecież różnorodność sytuacji życiowych człowieka. Te różnorodne kulturowo elementy można zaś uzgodnić, przyjmując za podstawę rozróżnienie na wartości podstawowe i niepodstawowe. I właśnie do dziedziny wartości podstawowych można zaaplikować uniwersalny preskrytywizm.

Stanowisko Hare'a, gdyby je zastosować do zagadnień kulturowo-społecznych, byłoby przykładem postawy wypośrodkowanej i umiarkowanej — w tym sensie, że łączy to, co uniwersalne i powszechne z tym, co jednostkowe i indywidualne. Zdecydowanie odmienna postawa charakteryzowała wczesne teorie pluralizmu kulturowego, zwłaszcza zaś koncepcję katastroficzną Oswalda Spenglera. Ten bowiem wykluczał możliwość kontaktu i porozumienia pomiędzy cywilizacjami, traktując je niczym Leibnizjańskie monady, które nie mają okien i nie mogą się nawzajem kontaktować. U Leibniza cała sytuacja monad nie była jednak beznadziejna, gdyż koncepcja przedustawnej harmonii czyniła możliwym sprawne i bezkonfliktowe funkcjonowanie świata odizolowanych monad. U Spenglera natomiast problem pozostał nierozwiązany i prowokował tylko do tego, by do samego Spenglera kierować pytanie o to, jak jest możliwe, by on — jako przedstawiciel odrębnej cywilizacji zachodniej — mógł rozumieć inne i odrębne cywilizacje, na przykład cywilizację antyczną, która ma duszę apollińską, podczas gdy cywilizacja zachodnia jest oparta na duszy faustycznej. Ale nawet u Spenglera, który miałby najprawdopodobniej kłopot z wyjaśnieniem tego, jak cywilizacje mogą się ze sobą kontaktować — a o tym, że mogą, świadczą właśnie procesy globalizacji — można wskazywać pewne rozwiązania ważne dla interesującej nas problematyki, nawet jeśli jego spekulacja historiozoficzna, zepchnęła je na drugi plan. Chodzi mianowicie o analogie i homo-



logie, które Spengler wskazywał w poszczególnych cywilizacjach (Diec, 2002, 155-157). Tego typu odpowiedniości elementów cywilizacji (co do miejsca zajmowanego w całości lub co do funkcji spełnianej w całości przez dany element) można przecież zinterpretować jako przykład uniwersalnych schematów (strukturalnych bądź funkcjonalnych) realizowanych w poszczególnych, materialnie zróżnicowanych i odrębnych cywilizacjach. Widać też, że jest to ten motyw, który rozwijał także Feliks Koneczny.

Co z powyższych uwag wynika do rozumienia uniwersalności i ogólności w procesach globalizacji? Wnioski można chyba ująć następująco:

1) Trzeba dążyć do precyzyjnego definiowania sensu, w jakim używamy terminu globalizacja. Wielość sensów używanych w literaturze przedmiotu może prowadzić do dodatkowego zaciemnienia sytuacji problemowej, gdyż w zależności od używanego sensu globalizacji, różnie może być ujmowany stosunek między globalizacją, ogólnością i uniwersalnością.

2) Gdy weźmiemy precyzyjne rozumienie globalizacji jako wzrostu światowych powiązań w zakresie poszczególnych dziedzin życia, to w analizie okazało się, że same te procesy mają charakter uniwersalny, jednakże ich przedmiot może zachowywać indywidualność i różnorodność. Jedynie przy utożsamieniu globalizacji z kulturową unifikacją, uniwersalny charakter ma zarówno proces, jak i jego przedmiot.

3) Paradoks uniwersalności i różnorodności z jednej strony, a paradoks uniwersalności i ogólności z drugiej – to przykłady paradoksów tylko pozornych. Znikają one, gdy w analizie uwzględnimy różne sensy globalizacji, a ponadto – co najważniejsze – gdy będziemy uwzględniali różne poziomy i różne aspekty sfery kulturowej. Na żadnej innej drodze nie rozwiążemy tych paradoksów. A przyczyna tego tkwi w tym, że sam świat jest różnorodny.

**Bibliografia:**

- Diec J.; 2002, Cywilizacje bez okien. Teoria Mikołaja Danilewskiego i późniejsze koncepcje monadycznych formacji socjokulturowych, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
- Hare R. M.; 2001, Myślenie moralne. Jego płaszczyzny, metoda i istota, tłum. J. Margański, Warszawa: Fundacja Aletheia
- Hare R. M.; 2000, Uniwersalny preskrytywizm, tłum. A. Jedynek, [w:] Przewodnik po etyce, red. P. Singer, red. naukowa wydania polskiego J. Górnicka, wyd. 1 (dodruk), Warszawa: Książka i Wiedza
- 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 o filozofii dziejów, tłum. A. Zielenčzyk, Warszawa: De Agostini — Altaya
- 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.; 2012a, Zmienność historyczno-kulturowa a poznawanie wartości, „Kultura-Historia-Globalizacja”, nr 11
- Kopciuch L.; 2012b, Globalizacja i lokalność w kontekście zagadnień filozofii dziejów „Kultura-Historia-Globalizacja”, nr 12
- Kopciuch L.; 2012c, Głos w debacie »Dlaczego nie wystarczy być«, „Kultura i Wartości” 2012, nr 2, <http://kulturaiwartosci.umcs.lublin.pl>
- Majbroda K.; 2011, Antropolog(ia) wobec globalizującego się świata. Globalizacja — nowa nazwa dla starych stylów myślenia w antropologii kulturowej?, „Kultura — Historia — Globalizacja”, nr 9
- Nobis A.; 2009, Złożoność globalizacji, czyli różne globalne historie, „Kultura — Historia — Globalizacja”, nr 5
- Ritzer G.; 2003, Makdonaldyzacja społeczeństwa. Wydanie na nowy wiek, tłum. L. Stawowy, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA S.A
- Saja K.; 2008, Język etyki a utylitaryzm. Filozofia moralna Richarda M. Hare’a, Kraków: Aureus