

POWINNOŚĆ I WARTOŚĆ GLOBALIZACJI (Z PRZYKŁADAMI STANOWISK DZIEWIĘTNASTOWIECZNYCH I PÓŹNIEJSZYCH)

UWAGI WSTĘPNE

Pytania o powinność należą do najtrudniejszych kwestii filozoficznych. Są przykładem zagadnień, co do których musimy przyznać rację Kantowi: niektórych problemów rozum ludzki nie jest w stanie rozwiązać, ale też nie może zaprzestać ich formułowania (Kant, 1957, 7). Nicolai Hartmann, ponad dwieście lat po Kancie, twierdził, że takie pytania można porównać do kamieni, który niefrasobliwy myśliciel chciałby — zapominając o sile ciężenia — odrzucić w niebo, z nadzieją, że już nie wróca. One jednak powracają, gdyż ich postawienie wymusza sytuacja, w jakiej człowiek faktycznie w świecie istnieje (Hartmann, 1994, 79-80). Ten los jest udziałem wszystkich wielkich pytań „metafizycznych”: ani ich ostatecznie nie rozwiązano, ani też nie wyrurowano.

Pytania o powinność są w tym znaczeniu eminentnie metafizyczne. W ich przypadku dochodzą jednak jeszcze inne powody rodzące zasadnicze kłopoty. Przede wszystkim dlatego, że powinność czegoś (zarówno powinność pozytywna istnienia czegoś, jak i powinność negatywna nieistnienia czegoś) jest ufundowana na wartości tego, na co powinność się kieruje. Wartości zaś są od lat przedmiotem ciągle gorejącego sporu. Po pierwsze, nie ma wśród teoretyków zgody co do tego, czy one w ogóle istnieją; stanowiskom realistycznym (uznającym ich istnienie) przeciwstawiają się poglądy antyrealistyczne (Saja, 2015, 26-29). Nihilizm to tylko skrajny i wyróżniony przykład antyrealizmu. John Leslie Mackie wysunął w XX wieku argument „dziwności” wartości: gdyby one rzeczywiście istniały, musiałyby być obiektami „dziwnymi”, gdyż oddziałując na realne zdarzenia i podmioty, same nie miałyby być realne (Mackie, 1977, 36-40). Po drugie, nawet jeśli wartości (obojętnie w jaki sposób) istnieją, to nie ma zgody co do tego, jakie są ich materie (ich treść) oraz jaki im przysługuje stopień wartościowości. Wyrazem tej drugiej niepewności są spory dotyczące hierarchii wartości, tj. tego, które z nich są wyższe, a które niższe. Kwestia ta rzutuje bezpośrednio na ludzką praktykę, nasze wybory są bowiem kierowane przez to, co uznajemy za wyższe. Po trzecie, nie ma zgody co do zjawiska, które zwykle nazywane jest historyczną, społeczną i kulturową relatywnością wartości. Przy czym, żeby ująć kwestię w precyzyjny sposób: nie ma wątpliwości co do tego, że zmieniają się społeczne, historyczne i cywilizacyjne wyobrażenia na

temat wartości, ale nie ma już takiej zgody wtedy, gdy pytamy, czy oznacza to rzeczywistą zmienność i względność samych wartości.

Kwestia powinności globalizacji komplikuje się jednak również od drugiej strony. Nie chodzi bowiem tylko o brak zgody w sprawie wartości. Również sama globalizacja nie jest zjawiskiem, które dałoby się jednoznacznie i ostatecznie zdefiniować. Poszczególni teoretycy ujmują jej istotę w różny sposób. Inaczej datują jej początki i historię, inaczej oceniają jej wartość (Nobis, 2014, 16-49; 2014a 35-44). W kontekście takiej różnorodności staje się zrozumiałe, że wielość i różnorodność przenoszą się także na odpowiedź na pytanie o powinność samej globalizacji.

Taka wstępnie oczywista konsekwencja nie musi jednak oznaczać paraliżu refleksji. Są bowiem możliwe co najmniej trzy procedury. Wariant pierwszy: przyjmujemy jedno z rozumień globalizacji; uzasadniamy jego prymarny charakter, aby nie popaść w błąd dowolności; na koniec stawiamy wobec tak rozumianej globalizacji pytanie o jej powinność. Wariant drugi: przeprowadzamy krytykę istniejących już definicji, wskazujemy ich wady i prowokowane przez nie kłopoty; formułujemy własną, nową definicję procesów globalizacyjnych i właśnie w odniesieniu do nich stawiamy pytanie o powinność. Wariant trzeci: łączymy wariant pierwszy i drugi, wychodząc z założenia, że różnorodność zawarta w samym świecie wymaga podejścia pluralistycznego, uwzględniającego wielość i różnice, ale zarazem nie rezygnując z próby uporządkowania — choćby zarysowego — struktury procesów globalizacyjnych. Takie uporządkowanie mogłoby oznaczać przynajmniej dwa scenariusze. W pierwszym chodziłoby o znalezienie porządku systematycznego, nakierowanego na wskazanie jakiegoś trwałego ładu strukturalnego, opartego na przykład na cechach ludzkiej natury lub na mechanizmach relacji społecznych. W drugim zaś chodziłoby o uchwycenie takiego porządku już nie w trwałym kontekście systematycznym, lecz w historycznym kontekście zmiennych sytuacji i uwarunkowań kulturowych.

W dalszych partiach artykułu próbuję urzeczywistnić właśnie ów trzeci, pluralistyczny wariant, uwzględniając zarazem oba jego scenariusze. Co prawda, współczesne perspektywy teoretyczne są w większości zdominowane przez historyzm, pluralizm kulturowy i wyznaczniki postmodernistyczne — co mogłoby sugerować rozstrzygnięcie na rzecz drugiego scenariusza, niemniej nie musi to prowadzić do zupełnego odrzucenia rozwiązania pierwszego. Materialna zmienność ludzkiego świata nie musi wszak oznaczać zmienności formalnej. Innymi słowy: konkretne realizowane treści mogą być różne, ale sposób ich budowania, rola spełniana w funkcjonowaniu w świecie, wreszcie rola, jaką w ich strukturze spełniają preferencje aksjologiczne — może być podobna.

RODZAJE GLOBALIZACJI

Choć teoretycy globalizacji nie zajmują jednolitego stanowiska w sprawie rozumienia globalizacji, to można wyróżnić kilka głównych sposobów jej definiowania. Adam Nobis porządkuje te stanowiska w następujących modelach: 1) stanowiska postmodernistyczne (A. Appadurai, U. Beck, Z. Bauman, S. Sassen); 2) stanowiska neoliberalne (T. Friedman, O. Ghemawat, L. Balcerowicz, J. Sachs); 3) stanowiska określane jako postmarksizm (I. Wallerstein, S. Amin, M. Hard, A. Negri); 4) koncepcja „zderzenia cywilizacji” (S. Huntington); 6) koncepcja Mcświata (E. Morin, G. Ritzer, B. Barber); 7) koncepcje hybrydystów i kreolistów (U. Hannerz, A. L. Kroeber, J. N. Pieterse, W. Welsch, N. C. Canclini) (Nobis, 2014, 27-49). Nie miejsce tu, by szczegółowo omawiać wszystkie te koncepcje, zwłaszcza że zostały już opracowane w pracy Nobisa. Nie można też przeoczyć, że różnice między nimi są tak szczegółowe, że ich ponowna zasadna analiza wymagałaby przygotowania odrębnego i obszernego studium. Można natomiast określić kilka najbardziej ogólnych sensów związanych z procesami globalizacji.

1. Procesy globalizacji polegają na wytwarzaniu (się) struktury międzynarodowych powiązań w sferze politycznej, finansowej, ekonomicznej itd.
2. Procesy globalizacji polegają na wytwarzaniu (się) struktury międzynarodowych powiązań w sferze kulturalnej (w różnych jej wymiarach, takich choćby jak etos, zwyczaje, style życia, ale też sztuka, architektura itd.).
3. Procesy globalizacji polegają na wytwarzaniu (się) zuniwersalizowanych i zhomogenizowanych — tylko nielicznych lub większości — elementów życia społeczno-kulturowego.
4. Procesy globalizacji to specyficzny, historycznie zmienny układ wszystkich powyższych elementów, obejmujący np. strukturę powiązań między elementami zachowującymi swoją odrębność i zróżnicowanie albo strukturę powiązań między elementami jednorodnymi i podobnymi, albo strukturę powiązań pomiędzy elementami w części jednorodnymi, a w części odrębnymi.

POWINNOŚĆ I WARTOŚCI W GLOBALIZACJI

Pierwsza aksjologiczna warstwa globalizacji pojawia się w kontekście jej „faktyczności”. Mówiąc „faktyczność”, mam na względzie to, że wielu autorów wskazuje na okoliczność, że globalizacja nie jest kwestią stojących przed nami możliwości, w zakresie których możemy swobodnie wybierać, lecz jest raczej nieodłączną cechą ludzkiego bycia w świecie. W tym sensie jest faktem ludzkiego świata i poniekąd faktem „nieuchronnym”. Czy jednak ta okoliczność usuwa pytanie o powinnościowe i aksjologiczne wymiary globalizacji? Bynajmniej. Rzecz w tym, że powinność

czegoś nie dotyczy z konieczności tego, co jeszcze nie jest, a może być i powinno być czynione. Może ona również odnosić się do tego, co już jest (jest to tzw. powinność bycia). Jak pisał Nicolai Hartmann, pytamy wówczas o to, czy to, co już jest, również być powinno (Hartmann, 1962, 171). Druga aksjologiczna warstwa globalizacji pojawia się w kontekście tego, co jeszcze nie jest, ale — z racji swej cennej — powinno być czynione (byłaby to tzw. powinność czynu). Ten sens powinności globalizacji spotykamy wtedy, gdy rozważając dodatnie i ujemne strony globalizacji, wskazujemy, że z racji określonych wartości procesy globalizacji należy — a ściślej mówiąc: powinno się — kontynuować, przekształcać w określonym kierunku, korygować.

W dalszej części będzie mowa o pierwszej powinnościowej i aksjologicznej warstwie globalizacji. Będzie więc mnie interesowała nie to, jakie wartości powinny być w globalizacji urzeczywistniane, lecz to, jakie się w niej faktycznie urzeczywistniają, konstytuując powinność bycia globalizacji. To zaś wyznacza od razu perspektywę różną od tej, która dominuje w tekście Zygmunta Bauman *Globalizacja* (Bauman, 2000). Analizy Bauman uwypuklają bowiem fakt, że efektem globalizacji jest także zjawisko rosnącej polaryzacji, i to w różnych wymiarach, takich choćby jak dostęp do osiągnięć techniki, wpływ na decyzje eksterytorialnej władzy, możliwość swobodnego przemieszczania się w globalnej przestrzeni czy też udział w korzyściach globalnego rynku. Co prawda, we wspomnianym opracowaniu nie znajdziemy wyraźnych stwierdzeń, w których byłaby mowa o tym, jak być powinno, niemniej wnioski co do takiej powinności wylaniają się jako wynik piętnowanych w tekście negatywnych skutków globalizacji. Perspektywa, w której się mówi o globalizacji w kontekście tego, jak być powinno, jest też wyraźna w pracy Ulfa Hannerza *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*, a zwłaszcza w tych fragmentach, w których podaje on siedem argumentów na rzecz różnorodności kultur (Hannerz, 2006, 89-100). Jest zrozumiałe samo przez się, że perspektywa powinności rozumianej jako powinność zaistnienia czegoś dominowała też w nauczaniu społecznym Jana Pawła II: „Z uwagą i niepokojem śledzimy proces określany mianem globalizacji. Mamy nadzieję, że wyda ona dobre owoce. Chcemy jednak podkreślić, że jej owoce będą szkodliwe, jeśli to, co można by nazwać »globalizacją braterstwa« w Chrystusie nie stanie się rzeczywistością w pełni autentyczną i skuteczną” (Jan Paweł II, 2001 a); „Globalizacja nie jest *a priori* dobra ani zła. Będzie taka, jaką uczynią ją ludzie. Żaden system nie jest celem samym w sobie, należy zatem konsekwentnie głosić, że globalizacja, jak każdy inny system, musi służyć człowiekowi, musi służyć solidarności i dobru wspólnemu” (Jan Paweł II, 2001).

Jakie zatem wartości można wyróżnić w perspektywie powinności tego, co jest? Są to następujące wartości:

1. pozytywna i negatywna wartość większego powiązania;

2. pozytywna i negatywna wartość większego zróżnicowania (różnorodności);
3. pozytywna i negatywna wartość większego ujednoczenia;
4. pozytywna i negatywna wartość tego, co uniwersalne;
5. pozytywna i negatywna wartość zmiany i postępu;
6. pozytywna i negatywna wartość nowości;
7. pozytywna i negatywna wartość użyteczności i efektywności.

Każda z tych wartości wymaga odrębnego omówienia. To zaś musi obejmować wyjaśnienia co do treści tych wartości, jak też co do charakteru i stopnia ich cenneści. Musi też zawierać wyjaśnienie ich pozytywnego bądź negatywnego charakteru. Trzeba jednak od razu zastrzec, że powyższa lista jest prawdopodobnie niepełna i będzie wymagała uzupełnień w innych badaniach, może również w kontekście innych jeszcze przejawów i losów samej globalizacji.

WARTOŚĆ WIĘKSZEGO POWIĄZANIA

Pierwsza wartość to pozytywna lub negatywna wartość większego powiązania. Jest to wartość przysługująca jednemu z najdawniejszych objawów globalizacji. Przejawia się również w obszarze procesów o dużo mniejszej skali niż procesy globalizacyjne. Tkwi w takich zjawiskach, jak struktura gminy, uniwersytetu czy rodziny. Najbardziej podstawowy sens wartości powiązania wylania się z jego opozycji, tj. z niepowiązania. To ostatnie prezentuje się w swej negatywności zarówno w słabszej mocy niepowiązanych tworów politycznych (słabość Polski dzielnicowej), jak też np. w dysfunkcyjności niepowiązanej rodziny. Zgodnie z tymi przykładami, większą wartość mają twory powiązane, mniejszą — niepowiązane. Czym innym jest jednak wartość tworu powiązanego (jako takiego), a czym innym wartość elementów tworzących to powiązanie. Przykładem może być kryzys finansowy, który dotknął w ostatnich latach Grecję. Uczestnictwo w strefie euro (udział w strukturze powiązanej) nie zabezpieczyło Grecji przed kryzysem. Drugi przykład to „powolność” w podejmowaniu decyzji przez państwa unijne. Pod tym względem twory zbudowane inaczej niż na zasadzie powiązania równorzędnych elementów mogą wykazywać większą sprawność decyzyjną (państwa autorytarne mają tę przewagę).

Nie są to jednak jedyne aspekty, które powodują złożoność wartości powiązania. Sprawa będzie się komplikowała również od tej strony, że powiązanie i jego wartość mogą się różnicować ze względu na charakter czynnika wiążącego lub usuwającego powiązanie. Ten bowiem może mieć charakter immanentny, tkwiąc wewnątrz danego zjawiska (procesu) jako jego element składowy. Ale może także być czymś wobec danego zjawiska zewnętrznym, choć pełniąc rolę czynnika spajającego. Bycie zewnętrznym też może być rozumiane dwojako. Z jednej strony może to ozna-

czać, że czynnik wiążący jest w sensie fizycznym usytuowany poza granicami danej całości. Z drugiej zaś — może być zewnętrzny w metafizycznym sensie, stanowiąc rodzaj „obcego ciała” w duchowej (etycznej, aksjologicznej, historycznej) tożsamości całości.

Rozróżnienia te staną się jaśniejsze, gdy podamy ich egzemplifikacje. Najbardziej narzucającym się przykładem powiązania wewnętrznego jest integracja poprzez wspólnie uznawane wartości lub interesy. Jeszcze w XIX wieku Hegel traktował narody jako całości posiadające swój specyficzny spajający charakter (ducha), ze względu na który spełniają określoną rolę w dziejach powszechnych. Ten typ integracji, również w wieku XIX, miał na myśli Auguste Comte, gdy formułował prawo trzech stadiów. Zgodnie z tym prawem, historia ludzkości dzieli się na trzy wielkie epoki — teologiczną, metafizyczną i pozytywną. Każda z nich jest oparta na pewnym pryncypialnym i wiążącym kulturę w spójną całość sposobie interpretowania świata: albo poprzez religię, albo poprzez filozofię, albo poprzez nauki szczegółowe. Taki rodzaj integracji pojawia się w XX wieku w koncepcji Pitirima Sorokina, który dzieli supersystemy społeczne na (1) idealistyczne, (2) ideacyjne oraz (3) sensatywne. Przesłanką integrującą jest wtedy — odpowiednio — (1) dualizm ontologiczny i aksjologiczny, (2) ontologiczny i aksjologiczny spirytualistyczny monizm, (3) ontologiczny i aksjologiczny monizm w wersji materialistycznej (Wichrowski, 1990, 71-84). Na gruncie polskim ten sposób myślenia o integracji znalazł swój wyraz w teorii cywilizacji sformułowanej przez Feliksa Konecznego. Jedną z jej kluczowych tez mówi, że szczegółowa treść i granice cywilizacji są wyznaczone przez jej *quincunx*, czyli układ pięciu wartości: prawdę, dobro, piękno, zdrowie i dobrobyt (Koneczny, 2002, 159-166). Poszczególne elementy funkcjonowania cywilizacji są wyznaczone przez sposób rozumienia tych wartości. Tego typu powiązanie ma wartość pozytywną, gdyż funduje tożsamość cywilizacji, zapewnia jej spójność, będąc oznaką jej dobrostanu.

Z kolei przykładem powiązania zewnętrznego jest, po pierwsze, konsolidacja całości motywowana (lub powodowana) zagrożeniem zewnętrznym. Odnosi się to zarówno do zagrożeń powodowanych przez agresywność innych cywilizacji (wzgl. państw), jak też do czynników klimatyczno-geograficznych (kataklizmy, zmiany klimatu). W literaturze i filmach *science fiction* tego typu integracja pojawia się często w obliczu zagrożenia ze strony obcych kosmicznych cywilizacji (por. np. film *Dzień Niepodległości*). W przypadku globalizacji z tego typu powiązaniem mamy dziś do czynienia zwłaszcza w próbach podejmowania globalnych działań na rzecz ochrony środowiska i zapanowania nad efektem cieplarnianym. Przypadki takiego powiązania (integracji) posiadają, rzecz jasna, wartość pozytywną; są opozycyjne wobec stanów negatywnej dezintegracji, a ponadto są pozytywne instrumentalnie, gdyż dają szansę na zachowanie samego istnienia danej całości oraz jej tożsamości. Poprzez taką integrację prześwituje także wartość integracji wewnętrznej —

albo jako coś, co zostaje ponownie uświadomione i przeżyte, albo jako coś, co wobec „zagrożenia” zostaje dopiero wytworzone. Ten ostatni przypadek miał właśnie na myśli Arnold J. Toynbee, gdy tłumacząc powstawanie cywilizacji, mówił o mechanizmie wyzwania i odpowiedzi i wyróżniał kilka rodzajów zewnętrznych „bodźców”: bodziec trudnych krajów, bodziec nowego terenu, bodziec ciosów, bodziec naporu, bodziec uszkodzenia (Toynbee, 2000, 94-136). Nawet w idealistycznej koncepcji Hegła jest mowa o zależności między rozwijającym się duchem a warunkami geograficzno-klimatycznymi: „W strefach skrajnych człowiek nie może dojść do wolnego ruchu, zimno i upał są tu zbyt silnymi potęgami, aby pozwolić duchowi zbudować świat dla siebie” (Hegel, 2001, 105).

Ale jest też, po drugie, jeszcze inne powiązanie zewnętrzne. O ile wcześniej była mowa o „fizycznych” czynnikach zewnętrznych, o tyle teraz chodzi o czynniki нефизyczne, duchowe, przejawiające się w naporze obcych etosów, wartości, stylów życia. Na gruncie polskiej historii przykłady tego można widzieć w czasach zaborów w naporze rusyfikacji czy germanizacji. W czasach współczesnych najdobitniejszy przykład tego typu wiązania widać w naporze ze strony popularnej kultury masowej oraz jej „żywicieli” (większości stacji telewizyjnych, popularnych „kolorowych” pism czy koncernów zlecających reklamy). Na wymienionych przykładach wyraźnie widać, że wartość tego typu integracji może być zarówno pozytywna, jak i negatywna. Również w takich sensach, które wcale nie są oczywiste. Integracja tożsamości narodowej w obliczu presji obcych wartości to zjawisko posiadające wartość pozytywną — to zależność oczywista. Ale im silniejszy taki napór i im silniejsza konsolidacja tożsamości, tym więcej duchowej energii to wymaga. Rzymianie ukuli powiedzenie *inter arma silent musae*. Mieli rację: skupienie się na obronie tego, co fundamentalne, zamyka wrażliwość na to, co ma charakter supererogacyjny, co stanowi rodzaj nadatku. Wartości wysokie cierpią zwykle w czasach, gdy trzeba się zmagać o to, co fundamentalne.

Tego typu integracja zewnętrzna była opisywana przez Samuela P. Huntingtona. Cywilizacje niezachodnie westernizują się i modernizują, by następnie — już na fundamencie własnej już odrodzonej siły ekonomiczno-militarnej — zintegrować się duchowo w opozycji do zachodnich, teraz już odrzucanych wartości (Huntington, 2004, 111). Analizowany typ integracji zewnętrznej pojawia się także w przypadku towarzyszącej globalizacji antyuniwersalnej globalizacji.

WARTOŚĆ WIĘKSZEGO ZRÓŻNICOWANIA

Druga wartość to pozytywna lub negatywna wartość większego zróżnicowania (różnorodności). Również to jest wartość związana z bezpośrednimi sensami globalizacji. I to w dwojakim znaczeniu. Po pierwsze, powiązanie (pierwsza wartość) zachodzi między elementami różnorodnymi. To, co różnorodne, istnieje niejako przed globalizacją oraz w jej trakcie. Gdy mowa o tym

„przed” globalizacją, to chodzi o zjawiska i procesy, które są różnorodne, ale jeszcze niepowiązane. Tego typu wariant miał na myśli Huntington, gdy pisał o epoce przed cywilizacyjnym naporem Zachodu (Huntington, 2004, 60-62). Brak permanentnej realnej styczności i kontaktów między cywilizacjami sprawiał, że istniały one wówczas jako różnorodne, ale niepowiązane. Różnorodność — ale już jako różnorodność odrodzona — powraca również jako reakcja innych cywilizacji na napór Zachodu. I o ile w przypadku oceny różnorodności przed naporem Zachodu nie znajdziemy u Huntingтона wyraźnych waloryzacji, to w przypadku różnorodności odrodzonej sytuacja jest już inna. Huntington patrzy na tę różnorodność z perspektywy Zachodu, interpretując ją jako zagrożenie oraz tym samym jakby afirmując negatywną wartość różnorodności.

W spekulatywnej historiozoficznej konstrukcji Oswalda Spenglera taki stan rzeczy, tj. różnorodność bez powiązania, panuje na wszelkich poziomach rozwoju cywilizacji. Te bowiem, jak twierdzi Spengler, są na tyle różne, że trzeba w ogóle odrzucić możliwość kontaktu między nimi (a w związku z tym także ich powiązania). Przy czym negacja powiązania na rzecz permanentnej różnorodności była u Spenglera rozumiana dwuwymiarowo — w wymiarze czasu oraz w wymiarze przestrzeni. Ta pierwsza prezentuje się w tezie o braku kontynuacji między cywilizacjami następującymi po sobie: cywilizacja zachodnia nie jest dla Spenglera spadkobiercą cywilizacji antycznej (Spengler, 2001, 35-38). Ta druga pokazuje się natomiast w braku autentycznej komunikacji i zrozumienia między cywilizacjami, które są sobie współczesne. Cywilizacyjnej różnorodności Spengler przypisuje wysoką wartość, samo życie jest bowiem nieusuwalnie wielotorowe i różnorodne (Spengler, 2001, 40-41).

Z innych powodów pozytywną wartość różnorodności podkreślał jeszcze w XIX wieku John Stuart Mill. Dla niego bowiem różnorodność elementów składających się na daną całość jest warunkiem i przyczyną jej rozwoju: wysoka pozycja Europy i jej rozwój — pisze Mill — ma swe wyjaśnienie w „mnogości dróg” (Mill, 2003, 109).

Po drugie, (z)różnicowanie jest także efektem globalizacji: w postaci glocalizacji, kreolizacji bądź np. oporu stawianego przez tych, którzy twierdzą, że procesy globalizacji to zjawisko kryzysowe i odwołują się do etosów i wartości narodowych. W skali europejskiej tego typu nastawienie znajduje wyraz w nurtach (partiach, ruchach) eurosceptycznych.

Zarówno w przypadku różnorodności *przed* globalizacją, jak i *po* globalizacji (a dokładniej mówiąc: w jej wyniku), wartość różnorodności może być także negatywna. Wyjściowa różnorodność jest stanem do przewyciężenia, a jego negatywność jest czynnikiem warunkującym pozytywną waloryzację globalizacji. Podobnie jest w przypadku różnorodności wytwarzanej wskutek globalizacji, gdy pojawiają się grupy „wykluczone” (społecznie, ekonomicznie, kulturowo), które właśnie poprzez ten swój status konstytuują waloryzowaną negatywnie różnorodność.

WARTOŚĆ WIĘKSZEGO UJEDNOLICENIA

Trzecia wartość to pozytywna lub negatywna wartość większego ujednoczenia. Chyba najczęściej tę wartość ma się na myśli, gdy się mówi o globalizacji jako homogenizacji. Gdy sięgnąć do tekstów Huntingtona, to tak rozumiana globalizacja dotyczy przede wszystkim modernizacji i zdaje się nieograniczona czasowo. Westernizacja prowadzi wprawdzie do homogenizacji w obszarze wartości (szerzej: kultury), niemniej jest czasowo ograniczona, gdyż, jak twierdzi Huntington, efektem modernizacji i westernizacji jest *la revanche de Dieu* — co przejawia się w odrzuceniu westernizacji i powrocie do własnej tożsamości kulturowej (Huntington, 2004, 145-157). Taki sens globalizacji był wielokrotnie przedmiotem krytyk ze strony teoretyków kultury masowej. Ich diagnozy biorą za punkt wyjścia przeważnie negatywną wartość ujednoczenia i homogenizacji w kulturze, stąd zaś wynikają krytyki zaniku indywidualności, jednakowości, stereotypu jako wzorca osobowego i życiowego. Można te krytyki znaleźć u takich choćby autorów, jak Alexis de Tocqueville, Jacob Burckhardt, Fryderyk Nietzschego, Gustave Le Bona, José Ortega y Gasset, Florian Znaniecki, Jan Karol Kochanowski, Oswald Spengler, Stanisław Ignacy Witkiewicz, Martin Heidegger, Erich Fromm czy George Ritzer. Najbardziej znane tezy tych autorów są oparte na negatywnej wartości homogenizacji. Ale nawet u niektórych z nich przebija się do głosu pozytywna jej wartość. Ritzer na przykład podkreśla, że makdonaldyzacja kultury ma swą pozytywną stronę, gdyż przecież zwiększa sprawność produkcji i przewidywalność — klient wie, czego może się spodziewać niezależnie od tego, w którym miejscu globu się znajdzie (Ritzer, 2003, 30-33). Tocqueville traktuje ujednoczenie jako negatywne zagrożenie związane z demokracją, choć zarazem dostrzega jej pozytywne strony (Tocqueville, 1976, 178). Witkacy krytykuje procesy ujednoczenia, gdyż prowadzą do destrukcji przeżyć metafizycznych i fundującej prawdziwe człowieczeństwo kultury wysokiej, ale też sam przyznaje, że większość ludzi znajdzie w homogenizacji społecznej zaspokojenie pragnienia życia szczęśliwego (Witkiewicz, 1974, 100, 110, 131). Wreszcie Erich Fromm tłumaczy ucieczkę od wolności mechanizmami psychologicznymi (Fromm, 1970). Ucieczka w stronę poddania się autorytetom oraz w konformizm zapewnia skuteczniejszą niż wolność poczucie bezpieczeństwa w świecie.

Obok takich negatywnych waloryzacji ujednoczenia istnieje jeszcze pole dla waloryzacji pozytywnych. Ujednoczenie może bowiem także oznaczać, że wytwarza się zestaw jednolitych reguł, według których na równi funkcjonują różni uczestnicy globalnego świata. Obojętne, czy chodzi o wymiar ekonomiczny, czy w węższym sensie kulturalny. Ulf Hannerz pisze — jak sądzę, w podobnym duchu — że zmniejszenie różnorodności kulturowej sprzyja efektywnym interakcjom komunikacyjnym pomiędzy kulturami (Hannerz, 2006, 90).

Ale nawet niezależnie od tych ambiwalentnych ocen dokonywanych przez krytyków kultury masowej (jako przejawu kryzysu) można wskazać jeszcze jeden pozytywny aspekt ujednoczenia, oparty na urzeczywistniającej się w nim wartości pozytywnej. Jest to wartość człowieka jako bytu osobowego, któremu przysługuje wartość niezwiązana ze specyfiką danej kultury, lecz oparta na samym fakcie bycia człowiekiem. O tym, że mamy do czynienia z takim pozytywnym ujednoczeniem może świadczyć (1) istnienie globalnych organizacji lub instytucji (choćby ONZ, prawa człowieka, Amnesty International), (2) praktyczna i oddolna, żywiołowa solidarność z ofiarami przyrodniczych kataklizmów, obojętne gdzie mają miejsce, (3) dezaprobaty i krytyka rzeczywistych obecnie ustrojów totalitarnych. Przy czym ze względu na pozytywny charakter tego typu jedności oraz — przede wszystkim — treść tego, co okazuje się czym jednym i wspólnym dla większości uczestników globalności, zasadne jest tu raczej mówienie o czwartej, nieco innej wartości.

WARTOŚĆ TEGO, CO UNIWERSALNE

Nazwałbym ją pozytywną (lub „negatywną”) wartością tego, co uniwersalne. Nie idzie tu bowiem o to, co — jako uniwersalne — wyklucza różnorodność, lecz raczej o to, co — jako uniwersalne — stanowi dziedzinę, którą można wypełnić tym, co indywidualne. Dobrym przykładem takiej zależności może być wspomniany fenomen ludzkiej, indywidualnej osoby. Z tego, że każdy człowiek jest osobą, nie wynika jeszcze wcale, jakie konkretne wartości będą przezeń realizowane, budując jego osobowy etos i wybory.

Ale również tutaj, przy pewnych konkretyzacjach, nie jest to wartość pozytywna, lecz także „negatywna”. O ile jednak przy innych, wcześniej omawianych, wartościach mieliśmy do czynienia z gradacją samej wartości według skali „pozytywność–negatywność”, to tutaj chodzi raczej o negatywność pojawiającą się wskutek przyjmowanych przez poszczególnych autorów założeń, popełnianych przez nich błędów bądź też iluzji, w jakie popadają. Wspominany wcześniej Hegel interpretował ludzką historię przez pryzmat tego, co uniwersalne (racjonalny duch jest podmiotem historycznego rozwoju), nie dostrzegając równorzędnej roli, jaką w dziejach spełnia to, co indywidualne. Dla Hegla jest ono, tak jak wielkie historyczne jednostki, ważne historycznie tylko wtedy, gdy jest nośnikiem tego, co powszechne (Hegel, 2003, 49-53). Stąd wylaniała się znana Hegłowska koncepcja wielkich historycznych indywidualności, które nabierają znaczenia tylko przez to, że są nośnikami treści ogólnych. Zupełnie inny schemat waloryzowania tego, co uniwersalne i indywidualne, pojawił się jednak już w czasach Hegla w poglądach Arthura Schopenhauera, który krytykując stanowisko swego adwersarza, wskazywał, że stosunek tego, co uniwersalne i tego, co indywidualne, jest inny niż chciałby Hegel. Uniwersalność w dziejach jest tylko powierzchniowa, stąd ogólnikowa i powierzchowna (Schopenhauer, 1995, 632). Rzeczywiste zdarze-

nia historyczne są zawsze ściśle indywidualne. Podobny sposób krytyki uniwersalności będzie potem stosowany w różnych teoretycznych propozycjach z obszaru filozofii życia. Również jeszcze w XIX wieku, szwajcarski historyk Jacob Burckhard pisał o bogactwie, różnorodności oraz wielokształtności życia historycznego (Burckhardt, 1985, 23).

Negatywna waloryzacja tego, co uniwersalne, ma też niekiedy źródło w teoretycznej skrajności, w błędzie przekroczenia granicy kategoryjnej poprawności. Oswald Spengler, tkwiąc w takim błędzie, tak dalece podkreślał wartość tego, co różnorodne, że w rezultacie sformułował teorię odrzucającą w ogóle uniwersalną historię ludzkości (Spengler, 2001, 35-41). O tym, że był to efekt błędu, może choćby świadczyć fakt, że również w koncepcji Spenglera uniwersalność powraca poniekąd w postaci analogicznych i homologicznych elementów, które — jak podkreśla Spengler — pojawiają się w dziejach różnych cywilizacji (np. stoicyzm — buddyzm, Rousseau — Konfucjusz, Napoleon — Aleksander Macedoński).

Subtelne różnice między wartością tego, co uniwersalne, a wartością ujednoczenia pokazują się zwłaszcza wtedy, gdy określimy ich przeciwieństwa, wobec których konstytuuje się ich właściwy sens. Przeciwieństwem uniwersalności jest indywidualność, przeciwieństwem ujednoczenia — różnorodność.

Pozytywna wartość tego, co uniwersalne, będzie się ujawniała zwłaszcza w tych ujęciach globalizacji, które będą eksponowały wartości, jakie powinniśmy — w kontekście globalizacji — uczynić przedmiotem dążenia. Raz jeszcze odwołam się tu do słów Jana Pawła II: „W obliczu zjawiska migracji pojawia się problem zdolności Europy do wypracowania form roztropnego przyjmowania i gościnności. Wymaga tego wizja »uniwersalistyczna« dobra wspólnego; trzeba dalej sięgnąć spojrzeniem, by objąć nim potrzeby całej rodziny ludzkiej. Samo zjawisko globalizacji wymaga otwarcia i współuczestnictwa, aby nie stało się źródłem wykluczania i spychania na margines, ale raczej solidarnego udziału wszystkich w produkcji i wymianie dóbr” (Jan Paweł II, 2003, pkt 101).

WARTOŚĆ POSTĘPU I ROZWOJU

Wartość piąta to ta wartość, którą przypisujemy postępowi i rozwojowi. Niektórzy autorzy podkreślają, że zależnie od przyjętej teoretycznej perspektywy, globalizację można traktować jako postęp lub jako przejaw kryzysu (Nobis, 2014 a, 35-44). Inni wręcz zwracają uwagę na najczęściej niepodkreślane negatywne aspekty czy konsekwencje globalizacji (Baumann, 2000). Mówiąc o wartości postępu i rozwoju w kontekście globalizacji, nie chcę tu rozstrzygać, czy taki charakter faktycznie jej przysługuje. Nie chcę też wchodzić w szczegółową i systematyczną analizę zarzutów, jakie są kierowane pod adresem idei postępu (Niemczuk, 2014, 7-22). Moje stanowisko wo-

bec zasadności oraz teoretycznej dopuszczalności stosowania idei postępu do historii obejmuje dwie tezy: teza negatywna mówi, że „historia jako całość” nie jest procesem postępu; teza pozytywna stwierdza, że „w” historii postęp się dokonuje. O ile teza negatywna chroni stanowisko przed najczęstszymi zarzutami kierowanymi przeciwko idei postępu (na przykład: nie istnieje jeden podmiot historii, nie zachodzi ciągłość między poszczególnymi epokami, różne epoki są nakierowane na różne cele i wartości), o tyle teza pozytywna umożliwia kwalifikowanie przemian w poszczególnych wymiarach kultury jako procesów postępowych.

Przemiany globalizacyjne prowadzą do rozwoju tego, co im podlega. Jeżeli uznajemy, że te przemiany realizują cenne stany rzeczy, to stają się one wtedy przykładem postępu. Rzecz zrozumiała, wartościowość tego postępu będzie zależała od tego, jakie dziedziny życia w nim uczestniczą. Postęp polegający na zmniejszeniu ilości konfliktów wojskowych będzie cenniejszy od postępu w zakresie wytwarzania coraz to bardziej precyzyjnych rodzajów broni.

Od końca XVIII wieku można wskazywać liczne teorie, w których pozytywnie waloryzowano postęp polegający na rozszerzaniu się form organizacji społecznej, uznawanych w danej teorii za prawidłowe. Jako przykłady można choćby podać oświeceniową (w wersji francuskiej) wiarę w obiektywny charakter przemian opartych na rozwoju nauki i rozumu (Antoine Nicolas Condorcet), Marksa przekonanie o powszechnym charakterze rewolucji komunistycznej („globalizujący” charakter miało już samo hasło „proletariusze wszystkich krajów, łączcie się”), pogląd Milla, zgodnie z którym historyczne przemiany prowadzą do upowszechnienia się społeczeństw industrialnych i potrójnie złożonych, czy wreszcie przekonanie „wczesnego” Fukuyamy, że wzorzec demokracji liberalnej jest treścią dziejów powszechnych. Zarazem jednak już w poglądach Milla można również znaleźć opinie, że ujednoczenie form życia społecznego może prowadzić do kulturowego zastoju (Mill, 2003, 109-111). W wieku XX na negatywne wymiary globalizacji wskazywał wspomniany już Zygmunt Bauman, wyliczając m.in. takie negatywne zjawiska, jak postępująca wraz z globalizacją „segregacja przestrzenna, separacja oraz wykluczenie” (Bauman, 2000,7). Aktywny i praktyczny sprzeciw wobec globalizacji i traktowania jej jako postępu wyrażali wielokrotnie antyglobaliści i alterglobaliści.

WARTOŚĆ NOWOŚCI

Szosta wartość to wartość nowości. Jest bezpośrednio związana z wartością postępu i rozwoju. Procesy te — w swej treści — muszą bowiem prowadzić do wylaniania się stanów, które są nowe w stosunku do tego, co istniało wcześniej. Wiadomo, że istnieje kilka odmian postępu (np. model kumulatywny, model dialektyczny, postęp linearny, postęp z elementami cykliczności — po spirali, postęp cząstkowy, postęp pełny). We wszystkich jednak odmianach postępu czynnikiem

wyróżniającym stany aktualne od przeszłych (oraz przyszłe od aktualnych) jest także ich nowość. Obok niej istnieją jeszcze inne, choć związane z nią momenty, takie choćby jak większy niż w poprzednim okresie stopień realizacji danego kryterium postępu czy też ciągłość wobec minionego okresu. Wartość tego, co nowe, musiała się przebijać nawet w tradycyjnych formach organizacji społecznej i związanych z nimi typach myślenia. Nawet bowiem jeśli się uzna, że istnieje pewna „właściwa” forma życia społecznego oraz pewna „właściwa” forma bycia człowiekiem (np. w koncepcjach inspirowanych religijnie, np. u św. Augustyna lub Lutra), to czasowość człowieka oraz ułomności ludzkiego działania sprawiają, że ich realne urzeczywistnienie musi się dokonywać w czasie, w procesie, w którym dochodzi do ich coraz pełniejszej realizacji.

Ta zależność oznacza, że wartość nowości kryje się także w takich rodzajach globalizacji, które interpretuje się jako postępujące ujednocenie. Homogenizacja nie stoi w opozycji do nowości, lecz do różnorodności. Nowość występuje tu jednak tylko w postaci ilościowej, oznaczając urzeczywistnienie tego samego wariantu w innych uwarunkowaniach czasoprzestrzennych. W odróżnieniu od nowości ilościowej, nowość jakościowa ma wyższą wartość i — rzecz jasna — jest nie do pogodzenia z globalizacją rozumianą jako ujednocenie.

W procesach globalizacji mamy do czynienia zarówno z nowością ilościową, jak i jakościową. Ma to także odpowiednik we wskazanych na początku artykułu różnych koncepcjach globalizacji. Nowość jakościowa i ilościowa występuje jednak ponownie w różnorodnych sensach. Można je wyliczyć w następującym — tylko przykładowym — zestawieniu:

1. nowość ilościowa przejawiająca się w repetycji w czasie tych samych rozwiązań (społecznych, politycznych, gospodarczych itd.);
2. nowość ilościowa przejawiająca się w repetycji w przestrzeni tych samych rozwiązań (społecznych, politycznych, gospodarczych);
3. nowość jakościowa przejawiająca się w pojawianiu się w czasie nowych rozwiązań (społecznych, politycznych, gospodarczych itp.);
4. nowość jakościowa przejawiająca się w pojawianiu się przestrzeni nowych rozwiązań (społecznych, politycznych, gospodarczych itd.);
5. nowość tworów mieszanych, łącząca w różnych wariantach wcześniejsze rodzaje nowości.

WARTOŚĆ UŻYTECZNOŚCI I EFEKTYWNOŚCI

I wreszcie dwie ostatnie wartości realizujące się w globalizacji to pragmatyczne wartości użyteczności i efektywności. Są one ze sobą powiązane, ale można podjąć próbę zinterpretowania ich jako dwóch różnych wartości. Użyteczność zdaje się odnosić do relacji między działaniem a jego

celem. Efektywność dotyczy już zaś stopnia tej użyteczności. Można zatem powiedzieć, że im mniej energii wymaga dane działanie, im więcej celów można przy jego pomocy osiągnąć; im więcej osób może uczestniczyć w wylaniających się z niego korzyściach, tym bardziej jest ono efektywne. W procesach globalizacyjnych urzeczywistniają się obie wartości. Prezentuje się to zwłaszcza w wymiarze gospodarczym. Globalny rynek powiększa możliwości powiększenia zysku, choć z drugiej strony także je utrudnia, gdyż zwiększa liczbę konkurujących ze sobą podmiotów. Nie możemy jednak przeoczyć wymiarów różnych od gospodarczych. Powiązana ze sobą globalna różnorodność oddziałuje pobudzająco na rozwój idei artystycznych czy tworzenie nowych dzieł sztuki; jest też elementem inspirującym rozwój różnych form refleksji. Oddziałuje wreszcie jako czynnik ułatwiający ten rozwój. Świat zbudowany na globalnych powiązaniach technologicznych (choćby komunikacyjnych) stanowi środowisko ułatwiające i usprawniające wymianę poglądów, ich dyskusję, krytykę, korektę, upowszechnienie — dużo sprawniej niż w epokach wcześniejszych.

Taka pozytywna pragmatyczna wartość globalizacji pojawia się jednakże tylko wtedy, gdy przez globalizację rozumiemy wytwarzanie (się) struktury powiązań, nie obejmując — jak się początkowo zdaje — globalizacji rozumianej jako ujednoczenie. Taka ocena byłaby jednak zbyt uproszczona. Same technologie komunikacyjne i ich narzędzia mogą być ujednoczone, a nawet wręcz muszą być, by osiągnąć maksimum możliwej w danej sytuacji komunikacji.

Kiedy taka pragmatyczna wartość może być negatywna? Wchodzą tu w rachubę co najmniej dwa przypadki: 1) gdy zapomina się, że podstawowa wartość narzędzia jest ufundowana na wartości celu, do którego służy; 2) gdy cele nie posiadają pozytywnej wartości (przykład: międzynarodowy handel narkotykami).

UWAGI KOŃCOWE

Po tych rozróżnieniach powstaje jeszcze pytanie, jak jest możliwe, by w procesach globalizacji realizowały się tak mnogie i czasami tak różne, niekiedy wręcz antynomiczne wartości? Odpowiedź będzie złożona. Po pierwsze, człowiek jest istotą nakierowaną aksjologicznie. Nakierowanie na wartość oznacza zaś, że różne formy ludzkiej działalności — zarówno te intencjonalne, świadomie i planowo prowadzone, jak również te nieplanowane i niezamierzone, zarówno jednostkowe, jak i społeczne — wykazują zawsze istotny aspekt aksjologiczny, są jakby „nasycone” wartościami. Po drugie, różnorodność samych wartości (widoczna wyraźnie choćby w odmiennych etosach różnych epok czy cywilizacji) sprawia, że tego typu mnogość występuje również w obszarze globalizacji. Po trzecie, nie wszystkie wartości są równej rangi; wartości różnią się raczej nie tylko swą treścią, lecz także swą wysokością, mocą bądź stopniem wagi i aktualności w kontekście

konkretnych kulturowo-historycznych uwarunkowań. Stąd różne typy procesów globalizacyjnych mogą urzeczywistniać podobne wartości, choć inaczej ułożone: w jednej wersji globalizacji może się na pierwszy plan wysunąć wartość, która w innych typach globalizacji jest urzeczywistniana tylko na dalszym planie. Ale również to bycie na pierwszym lub dalszym planie nie jest zależnością jednoznaczną. Może to bowiem oznaczać, że wartość, choć zauważana, jest świadomie stawiana na dalszym miejscu. Ale może też wskazywać na sytuację, gdy wartość drugoplanowa stanowi fundament pojawienia się wartości pierwszoplanowej. Jest tak choćby w przypadku wartości rozwoju i postępu oraz wartości nowości. Nowe rozwiązania muszą być same w sobie cenne, by można z nich było budować wartość procesu rozwojowego, opartego na wylanianiu się nowości.

Na koniec trzeba jeszcze wydobyć pewne wyraźne konsekwencje, które z powyższych odróżnień wynikają dla kwestii trwałości globalizacji. W perspektywie wartości oraz zbudowanej na nich powinności, pytanie o przyszłość globalizacji przekształca się w pytanie o to, czy procesy globalizacyjne *powinny* dalej trwać, względnie czy globalizacja ma pozytywną wartość. Odpowiedź na oba te pytania jest pozytywna, gdyż w globalizacji urzeczywistniają się ważne pozytywne wartości. Trzeba jednak pamiętać, że powyższe rozstrzygnięcie dotyczy tylko wartości „formalnych”, a przecież kwestię powinności globalizacji należy także rozważyć w kontekście konkretnych, treściowo już bardziej określonych wartości: różnorodność może być budowana z mnogości takich lub innych wartości, a rzecz w tym, że nie wszystkie mogą być zalecane. Tak jak liberalizmu nie da się pogodzić z ideą wolności wobec wszystkich wartości, tak może również globalizacja — przy akceptacji wartości różnorodności — z niektórymi wartościami może stać w konflikcie. Podobne zadanie można sformułować w odniesieniu do ujednoczenia, gdyż jej przedmiotem mogą być przecież różne sfery życia oraz różne związane z nimi wartości. I tak jak można wysuwać poważne argumenty przeciwko wartości ujednoczenia stylów życia czy poglądów religijnych, tak takie wątpliwości zdają się niknąć wobec ujednoczenia społecznej wrażliwości wobec przestępstw. A całą kwestię dodatkowo komplikuje fakt, że o pozytywnej wartości ujednoczenia można również mówić w innym sensie, choćby mając na względzie korzyści wylaniające się ze standaryzacji. Już tych kilka uwag świadczy, że dla uzyskania pełniejszego obrazu powinności i wartości globalizacji konieczne będzie jeszcze przeprowadzenie kolejnych, zakresowo szerszych rozważań.

Literatura:

Bauman, Zygmunt; 2000, *Globalizacja*, tłum. E. Klekot, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Burckhardt, Jacob; 1985, *Weltgeschichtliche Betrachtungen. Über geschichtliches Studium*; w: J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen. Über geschichtliches Studium. Historische Fragmente*, Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.

- Fromm, Erich; 1970, *Ucieczka od wolności*, tłum. A i O Ziemilscy, Warszawa: Czytelnik.
- Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich; 2003, *Wykłady o filozofii dziejów*, tłum. A. Zieleniarczyk, Warszawa: De Agostini — Altaya,
- Jan Paweł II; 2001, *Globalizacja i etyka*,
http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/globalizacja_27042001.html# [dostęp; 13.06.2015]
- Jan Paweł II; 2003, *Posynodalna adhortacja apostołska Ecclesia in Europa*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/europa_28062003.html [dostęp: 13.06.2015]
- Jan Paweł II; 2001 a, [Wspólna Deklaracja papieża Jana Pawła II i arcybiskupa Aten i całej Grecji Christodoulosa](http://nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/1061/pkt/0/pos/4/), Ateny, 4 maja 2001, <http://nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/1061/pkt/0/pos/4/> [dostęp: 13.06.2015].
- Joas, Hans; 1992, *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Kant, Immanuel; 1957, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. 1, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Koneczny, Feliks; 2002, *O wielości cywilizacji*, wyd. 5, Komorów: Fundacja Pomocy Antyk, Wydawnictwo Antyk — Marcin Dybowski.
- Hannerz, Ulf; 2006, *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*, tłum. K. Franek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Hartmann, Nicolai; 1994, *Systematyczna autoprezentacja*, w: N. Hartmann, *Mysł filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, tłum. J. Garewicz, Toruń: Wydawnictwo Comer.
- Hartmann, Nicolai; 1962, *Ethik*, wyd. 4 niezmienione, Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Huntington, Samuel P; 2004, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, wyd. 2, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA
- Mackie, John L.; 1977, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, New York: Penguin.
- Mill, John, Stewart; 2003, *O wolności*, tłum. A. Kurlandzka; w: J. S. Mill, *O wolności. O zasadzie użyteczności*, Warszawa: De Agostini — Altaya.
- Niemczuk, Andrzej; 2014; *Analiza krytyczna idei postępu historycznego*, „Kultura i Wartości”, nr 2 (10), s. 7-20, <http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl>, doi 10.17951/kw.2014.10.7
- Nobis, Adam; 2014, *Globalne procesy, globalne historie, globalny pieniądz*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Nobis, Adam; 2014 a, *Globalizacja jako postęp i kryzys*, „Kultura i Wartości” 2014, nr 2 (10), s. 35-44, <http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl>, doi 10.17951/kw.2014.10.35
- Ritzer, George; 2003, *Makdonaldyzacja społeczeństwa. Wydanie na nowy wiek*, tłum. L. Stawowy, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA.
- Saja, Krzysztof; 2015, *Etyka normatywna. Między konsekwencjalizmem a deontologią*, Kraków: Universitas.
- Schopenhauer, Arthur; 1995, *Świat jako wola i przedstawienie*, tłum. J. Garewicz, t. 2, Warszawa Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Tocqueville, Alexis de; 1976, *O demokracji w Ameryce*, tłum. M. Król, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Toynbee, Arnold J; 2000, *Studium historii. Skróc dokonany przez D.C. Sommervella*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Wichrowski, Marek; 1990, Historiozofia Pitirima Sorokina, doktorat (maszynopis) w zbiorach Zakładu Historii Filozofii Nowożytnej UMCS w Lublinie.

Witkiewicz, Stanisław Ignacy; 1974, Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia; w: tenże, Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia. Szkice estetyczne. Teatr, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.