

Jan F. Jacko

Uniwersytet Jagielloński

Globalizacja a różnice kulturowe. Przyczynek do metodologii badań międzykulturowych

Niniejszy tekst ma omówić sposób, w jaki ogólne założenia teorii kultury wpływają na koncepcję i politykę globalizacji. Ma on charakter systemowy – historia badań nad globalizacją i kulturą nie jest tu w centrum zainteresowań, dlatego praca będzie w miarę możliwości odciążona od odwołań do literatury i referowania stanowisk. Początkowe jej części (1 i 2) mają przybliżyć pojęcia niezbędne do analizy wskazanego wyżej problemu, następnie omówione zostaną niektóre problemy i paradygmaty badania kultury i różnic kulturowych (3 i 4) po to, by w końcowej części (5) omówić wpływ przyjętej koncepcji różnic kulturowych na koncepcję i politykę globalizacji.

1. Globalizacja, homogenizacja a różnice kulturowe

Globalizacja ma aspekty gospodarcze, cywilizacyjne i społeczne. W niniejszej pracy będzie analizowana tylko w aspekcie kulturowym. Jako taka jest zwykle kojarzona z intensyfikacją kontaktów międzykulturowych, tendencją do ujednolicania się (homogenizacji) kultur, z polityką multikulturalizmu, a niekiedy też – z komercjalizacją kultury.

Intensyfikacja kontaktów międzykulturowych ma przyczyny ekonomiczne polegające na zacieśnieniu ekonomicznych zależności między społeczeństwami. Sprzyjają temu okoliczności, takie jak powszechna dostępność środków elektronicznej komunikacji (Internet, telefon, telewizja) oraz coraz lepiej działający transport, który pozwala coraz sprawniej i szybciej się przemieszczać. Te czynniki wywołują proces kulturowy polegający głównie na upodabnianiu się kultur do siebie¹.

¹ Do globalizacji kultur prowadzi „rewolucja komunikacyjna” – nowe środki łączności, system telekomunikacji międzybankowej, komputeryzacja gromadzenia, przetwarzania i przesyłania danych finansowych i in., co sprzyja kontaktom międzykulturowym i procesowi ujednolicania się kultur, które dotychczas rozwijały się w całkowitej lub częściowej izolacji. Podobną funkcję pełni przyspieszenie transportu – szybsze samoloty i pociągi sprawiają, że łatwiej jest się przemieszczać, co sprzyja kontaktom międzykulturowym. Patrz E. Okoń-Horodyńska (red.), *Człowiek i społeczeństwo w obliczu globalizacji*, Kraków 2007.

1.1. Homogenizacja a dywersyfikacja kultur

Homogenizacja (ujednolicanie) kultur polega na zacieraniu się różnic między kulturami, absorbowaniu przez kultury elementów obcych lub wypieraniu tradycji przez elementy przejęte z innych kultur. Proces odwrotny do homogenizacji to „dywersyfikacja kultur”. Polega on na ochronie kultur przed ich ujednolicaniem przez zwrot w kierunku regionalnej odrębności, powrót do „korzeni” kultur i propagowanie swoistych dla nich wartości. Dywersyfikację kultur należy odróżnić od etnocentryzmu, o którym będzie mowa w części 1.5.

1.2. Multikulturalizm

Multikulturalizm to fakt, postulat i taktyka polityczna. Jako fakt multikulturalizm polega na pokojowym współistnieniu różnych kultur w jednym miejscu, w społeczeństwie lub w jakimś przedsięwzięciu. Multikulturalizm jest postulatem takiego właśnie współistnienia kultur. Bywa też kojarzony z polityką (państwa, organizacji itp.) prowadzoną w myśl tego postulatu. Jak postaram się pokazać w 5. części pracy, postulat multikulturalizmu można nieco inaczej rozumieć w zależności od przyjętej (*implicite* lub *explicite*) koncepcji kultury.

1.3. Globalizacja a komercjalizacja kultury

Z komercjalizacją kultury mamy do czynienia wtedy, gdy symbole i wartości kultury traktuje się tak, jakby były wyłącznie środkiem do osiągnięcia partykularnych celów związanych z biznesem. Mamy z tym zjawiskiem do czynienia na przykład w niektórych elektronicznych środkach masowej komunikacji, gdzie przekaz jest traktowany wyłącznie jak produkt, który „ma się sprzedać”, a o promocji elementów kultury decyduje wyłącznie ich „medialność” polegająca na tym, że są one w stanie przyciągnąć odpowiednio dużą liczbę odbiorców. Powyższa zależność jest przyczyną tego, że komercjalizacja niesie z sobą ryzyko, które nazywa się czasem nawiązującym do arytmetyki określeniem *reduction to the lowest common denominator* – redukcja (obniżenie standardów) do tego, co wspólne (ludziom), a przez to „najniższe”.

Określenia „wyższy” i „niższy” nawiązują tu do odróżnienia między „niskimi” i „wysokimi” potrzebami człowieka oraz między „wysoką” i „niską” kulturą. Wertykalny sens tych przymiotników sugeruje jakieś wartościowanie, ale w niniejszym tekście nie chodzi o ocenę, dlatego przymiotniki te będą tu pojawiać się w cudzysłowie.

Kultura „wysoka” zaspokaja potrzeby „wyższe”, a kultura „niska” bazuje na „niższych” potrzebach człowieka. Przeżywanie potrzeb „wyższych” wymaga odpowiednich kompetencji związanych z wychowaniem, wykształceniem, wrażliwością itp. Te kompetencje zdobywa się w procesie długoletniej edukacji. Warunkiem zaspokojenia tych potrzeb jest zaspokojenie potrzeb „niższych”, które, ze względu na ich instynktowny charakter, są wspólne wszystkim ludziom. Na przykład każdy człowiek przeżywa jakoś (świadomie lub podświadomie) potrzeby związane z instynktem przetrwania (np. głód, potrzeba bezpieczeństwa), instynktem seksualnym (np. pociąg seksualny, atrakcyjność

seksualna) lub instynktem władzy (np. chęć posiadania), afiliacji (np. potrzeba akceptacji społecznej, poczucia własnej wartości) i in. Natomiast potrzeby „wyższe”, takie jak dążenie do zdobywania wiedzy, bezinteresowne życzenie dobra i piękna itp. nie są już tak powszechne, a jeśli są jakoś przeżywane, to rzadko dominują w hierarchii motywów, którymi kierują się ludzie.

Ze względu na powyższą zależność zasadna wydaje się następująca hipoteza: kultura „niska” ma większą liczbę potencjalnych adresatów niż kultura „wysoka”, dlatego kultura „niska” jest bardziej medialna i łatwiejsza w promocji niż kultura „wysoka”. Jeśli więc postuluje się „równe szanse” kultury „wysokiej” i „niskiej” na medialnym rynku, to w myśl powyższej hipotezy w praktyce promuje się kulturę „niższą”. Oczywiście zdarzają się dochodowe produkcje medialne (filmy, reklamy itp.), które odwołują się do potrzeb „wyższych”, np. do poczucia humoru, dylematów moralnych, metafizycznych itp., ale i tak są one trudniejsze w promocji, ze względu na mniejszą liczbę potencjalnych adresatów posiadających odpowiednie kompetencje, by docenić wartość przekazu.

Jeśli przyjąć, że potrzeby „niższe” są podobne w różnych kulturach, a o różnicach kulturowych decyduje głównie kultura „wysoka”, to w myśl powyższej hipotezy komercjalizacja kultur może ewokować zacieranie się różnic kulturowych przez zanik kultury „wysokiej”. Wynik tego procesu nazywa się czasem pogardliwie „popkulturą” lub „kulturą masową”.

Czy to znaczy, że dywersyfikacja kultur jest zawsze obroną kultury „wysokiej”? Zwykle tak jest, ale tak być nie musi. Może się przecież zdarzyć, że promuje się wyłącznie kulturę „niską” społeczności etnicznych i narodowych.

Rynek wymusza komercjalizację kultury, ale nie determinuje ludzi do tego, by poddawali się wskazanym wyżej tendencjom. Komercjalizacja kultury stwarza takie zagrożenie, ale nie musi prowadzić do rezygnacji z kultury „wysokiej”, o czym świadczy na przykład istnienie mediów publicznych, które (przynajmniej w teorii) mają misję promowania kultury „wysokiej”, nawet wtedy gdy nie jest to opłacalne.

1.4. Kultura dominująca – przykład westernizacji

Kulturę, do której w wyniku homogenizacji inne kultury zaczynają się upodabniać, będę nazywał „kulturą dominującą”. Daje się zauważyć związek między siłą, bogactwem i osiągnięciami danej społeczności a atrakcyjnością jej kultury. Czasy nam współczesne to okres rozkwitu cywilizacji Zachodu². Fakt ten może stanowić częściowe wyjaśnienie dla procesu „westernizacji” kultur, który polega na ich upodabnianiu się do kultur zachodnich.

Westernizacja idąca w parze z komercjalizacją kultury może (choć – jak już pisałem – nie musi) prowadzić do homogenizacji kultur przez promocję kultury „niskiej” Zachodu kosztem kultury „wysokiej”. Taka postać westernizacji jest czasem pogardliwie nazywana „makdonaldyzacją” lub „kokakolizacją” kultur³.

² Niektórzy myśliciele uważają współczesność za szczytową fazę, po której nastąpi kryzys cywilizacji Zachodu. Patrz S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2003.

³ Pojęcie „makdonaldyzacji” może też mieć bardziej techniczny sens dotyczący rozpowszechniania się standardów konsumpcji obecnych w sieci restauracji McDonalds.

1.5. Kryzys kultury a ryzyko etnocentryzmu

Antropologia kulturowa opisuje tendencję do przypisywania przez ludzi wyższej wartości własnej kulturze, a odmawiania jej innym kulturom. Zjawisko to nazywa się „etnocentryzmem” i – nieco ironicznie – „mitem środka”⁴. Odgrywa ono ważną rolę w określaniu się tożsamości grup społecznych. Może jednak prowadzić do zamknięcia się społeczeństw na pozytywne wpływy z zewnątrz i do resentymetu względem odmienności⁵.

Etnocentryzmowi sprzyja wiele czynników. Jednym z nich jest kryzys kultury. Mamy z nim do czynienia wtedy, gdy kultura „niska” wypiera kulturę „wysoką”, lub wtedy, gdy kultura „wysoka” istnieje w sposób nieautentyczny i konformistyczny. Przykłady pierwszego zjawiska były omawiane w części 1.2. Przykładem drugiej postaci kryzysu jest zanik rozumienia własnej kultury przez społeczeństwo, a zwłaszcza przez jego elity, co otwiera pole dla snobizmu lub dogmatycznego fundamentalizmu⁶ i resentymetu względem odmienności⁷. Kultury w rozkwicie są natomiast otwarte na wpływy innych kultur. Są w stanie je z łatwością absorbować i w twórczy sposób przetwarzać na własne potrzeby, nie tracąc przy tym swojej tożsamości. Są atrakcyjne dzięki swej dynamice i inwencyjności, co decyduje o ich popularności i ekspansji⁸.

2. Wieloznaczność pojęcia kultury

Kultura jest pojęciem szczególnie wieloznacznym, dlatego w niniejszej pracy jego sens będzie ustalony definicją regulującą⁹. Przyjmuje, że kultura to:

(2.a) stosowany lub uznany przez dane społeczeństwo, mniej lub bardziej uporządkowany, system reguł spełniania określonych aktów (np. postępowania, przeżywania, interpretowania, wartościowania, oceniania),

⁴ W. Pałubicki, *Człowiek – kultura – obyczaje*, Koszalin 1996.

⁵ W.J. Burszta, *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, Poznań 1992.

⁶ Fundamentalizm ma różne rodzaje i nie zawsze wiąże się z kryzysem kultury. Patrz A. Bronk, *Typy fundamentalizmu*, http://www.filozofia.org.pl/index.php?option=com_docman&task=docclick&Itemid=0&bid=40&limitstart=0&limit=20.

⁷ Symptomem kryzysu kultury może być paternalizm polegający na narzucaniu własnej kultury innym społeczeństwom bez dbałości o to, czy one tego chcą. Paternalizm ma zupełnie inną postać w kulturach będących w rozkwicie. Wtedy przyjmuje on zwykle postać dialogu międzykulturowego, któremu towarzyszy respekt zarówno dla wartości uważanych za uniwersalne (np. wartości wyznaczonych podstawowymi prawami człowieka), jak i dla wartości swoistych dla danej kultury. Patrz W. Sadurski, *Nietolerancja, paternalizm i uniwersalizm* [w:] J. Stelmach (red.), *Studia z filozofii prawa*, Kraków 2003, s. 165–183.

⁸ Na przykład Giovanni Reale w *Historii filozofii* (tom I) przekonująco pokazuje, jak naukowe osiągnięcia starożytnej Grecji zdecydowały o jej uprzywilejowanej pozycji w kulturze europejskiej. Patrz G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, *Od początków do Sokratesa*, tłum. E.J. Zieliński, Lublin 1994. Patrz też M. Jacko, *Cultural Roots of Europe* [w:] E. Klima (red.), *Religion in the Time of Changes*, Łódź 2005, s. 26–39.

⁹ Przyjęta tu definicja nie ma charakteru polemicznego. Określa ona tylko przedmiot analiz. Kulturę można definiować inaczej. Analizę aktualnej wieloznaczności pojęcia kultury i rozwiniętą typologię jej definicji można znaleźć m.in. w: K. Clyde, A.L. Kroeber, A.G. Meyer, W. Untereiner, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge 1952.

(2.b) akty, które zostały spełnione zgodnie z powyższymi regułami,

(2.c) niektóre skutki tych aktów¹⁰.

Reguły, o których mowa w punkcie 2.a, nie zawsze są uświadomione lub przyjmowane otwarcie (deklaratywnie) przez członków danej społeczności. Na przykład użytkownicy języka mogą posługiwać się jakąś jego regułą gramatyczną, nie uświadamiając sobie jej istnienia. Podobnie można stosować się do zasad etykiety lub moralności, nie mówiąc i nie myśląc nigdy o tych zasadach.

W punkcie 2.c chodzi nie tylko o materialne (np. domy, drogi) i intencjonalne (utrwalone w znakach, np. dzieła sztuki) skutki aktywności człowieka, ale też o właściwości psychiki ludzkiej, takie jak kompetencja, wiedza, wrażliwość, nawyki, obyczaje itp., powstałe i utrwalone w wyniku spełniania aktów określonych powyższymi regułami.

Wspomniane wyżej reguły tworzą swoisty dla danej kultury system, który będzie się tu nazywać „kodem kulturowym”. Nie zawsze system ten jest spójny. Mogą w nim funkcjonować nawet sprzeczne lub wykluczające się reguły. Homogenizacja kultur polega na stopniowym ujednolicaniu się kodów kulturowych.

Kody kulturowe mogą podlegać zmianom, dlatego może się zdarzyć, że łamanie starych reguł danego kodu staje się jego nową regułą. W danym kodzie mogą też współistnieć niezgodne z sobą reguły. Na przykład może się zdarzyć, że reguła postępowania jest niezgodna z regułą ocen – jak ma to miejsce w zakazach powszechnie głoszonych i powszechnie łamanych.

Tak rozumianą kulturę można podzielić na dziedziny ze względu na różnorodne kryteria. Na przykład ze względu na zakres oddziaływania kodu kulturowego wyróżnia się społeczne oraz indywidualne aspekty kultury; ze względu na genezę reguł kodu kulturowego można wyróżnić kulturę tradycyjną, ludową, nowoczesną, masową itp.; ze względu na nośnik wytworów kultury – kulturę materialną i duchową, ze względu na dziedzinę oddziaływania reguł kultury – kulturę polityczną, ekonomiczną, prawną, artystyczną; a ze względu na stopień ogólności – kulturę w sensie kolektywnym, która obejmuje wszystko, co spełnia definicję kultury i kulturę w sensie partykularnym, jaką jest kultura swoista dla danej społeczności. W wyniku homogenizacji zaciera się różnica między kulturą w sensie kolektywnym a kulturami partykularnymi. Wprowadzona tu definicja jest komplementarna względem innych określeń kultury, o których zaraz będzie mowa.

¹⁰ Przyjęta tu definicja jest bliska semiotycznemu podejściu do kultury, o którym będzie mowa w części 2.7. Wykorzystanie pojęcia kodu okazało się bardzo płodne w badaniu różnic kulturowych i określaniu taktyk komunikacji międzykulturowej. Patrz m.in.: M. Prosser, *The Cultural Dialogue. An Introduction to Intercultural Communication*, Boston 1978. Analiza kultury pod względem jej kodu oraz wyznaczony tym ujęciem strukturalny aspekt przedmiotu badań może budzić wątpliwości związane głównie z ryzykiem pominięcia dynamicznych i funkcjonalnych wymiarów kultury. Ryzyko istnieje, ale można go uniknąć, uwzględniając dynamiczne i funkcjonalne aspekty definicji. Powyższe określenie wyznacza nie tylko statyczne (synchroniczne) aspekty kultury. Uwzględnia też jej dynamiczne (diachroniczne) wymiary oraz funkcje jej elementów. Na przykład kod językowy jest zarazem statyczny – gdyż można określić jego istotne elementy – i dynamiczny – gdyż kod się zmienia wraz z rozwojem kultury, a o jego kształcie współdecyduje sposób, w jaki jest wykorzystywany przez ludzi (aspekt funkcjonalny). Podobnie wytwory należące do kultury stanowią z jednej strony coś statycznego – tj. określonego w swojej istocie, a zarazem dynamicznego, gdyż ich sens i funkcja mogą się zmieniać wraz z rozwojem kodu (aspekt dynamiczny) i sposobem, w jaki użytkownicy z niego korzystają (aspekt funkcjonalny).

2.1. Kultura przeciwstawiona naturze

Pierwotnie łacińskie słowo *cultura* odnosiło się głównie do uprawy roli lub hodowli zwierząt. Dziś ślady tego znaczenia zauważamy w niektórych kontekstach użycia tego słowa, np. „kultura bakterii” (sztuczna hodowla drobnoustrojów), „kultura rolna” (uprawa lub sposób uprawiania roślin). Potem słowo „kultura” zaczęto stosować w przenośnym sensie na oznaczenie kształtowania przez człowieka jego własnej natury (kojarzonej z zachowaniami i inklinacjami instynktownymi)¹¹. Kulturą w tym sensie określano moralne i umysłowe doskonalenie się ludzi oraz jego wytwory. W tym kontekście kulturą można nazwać swoistą dla człowieka wartość, którą nabył w wyniku określonego działania. Taką wartością jest wiedza i wrażliwość zdobyta w wyniku kształcenia, dobre nawyki (cnota w sensie przyjętym w starożytnej greckiej filozofii) utrwalone przez słuszne postępowanie itp. Powyższe określenie kultury zawiera się w punkcie 2.c wprowadzonej wyżej definicji.

2.2. Kultura jako kompetencja kulturowa

Mianem kultury niekiedy określa się kompetencję kulturową ludzi, czyli ich zdolność do korzystania z kodu kulturowego, a zwłaszcza umiejętność posługiwaniu się nim w komunikacji. Tak rozumianą kulturę można kojarzyć z dobrym wychowaniem, ogładą, obyczajem, taktem, wykształceniem, znajomością języka itp. To określenie kultury zawiera się w części 2.c wprowadzonej wyżej definicji.

2.3. Kultura jako standardy tworzenia i wyrażania więzi oraz ról społecznych

Role i więzi społeczne są istotnym elementem kultury. W tym aspekcie można określać specyfikę partykularnych kultur i tworzyć ich różne typologie ze względu na reguły kodu kulturowego¹². Takie określenie kultury dotyczy reguł kodu (2.a) określających społeczne role i więzi oraz akty (2.b) prowadzące do swoistych wytworów (2.c), jakimi są więzi i role społeczne.

¹¹ Ciceron w dziele *Disputationes Tusculanae* prawdopodobnie jako pierwszy użył sformułowania *cultura animi* (dosłownie: uprawa umysłu).

¹² Warte uwagi są w tym kontekście typologie dotyczące charakterystyki ról i relacji społecznych w kulturach organizacyjnych. Na przykład Richard R. Gesteland proponuje podział kultur ze względu na sposób percepcji i wyrażania ról społecznych (kultury ceremonialne, kultury nieceremonialne) oraz ze względu na rolę więzi osobistych w sytuacjach biznesu (kultury propartnerne i protransakcyjne). Patrz R.R. Gesteland, *Różnice kulturowe a zachowania w biznesie*, tłum. H. Malarecka-Simbierowicz, Warszawa 1999. Typologia kultur organizacyjnych wprowadzona przez Geerta Hofstede'a ze względu na „dystans władzy” dotyczy reguł rządzących hierarchicznymi relacjami społecznymi i sposobem ich postrzegania, a jego odróżnienie kultur „indywidualistycznych” od kultur „kolektywistycznych” dotyczy reguł wyznaczających zależności między jednostką a społeczeństwem. G. Hofstede, *Kultury i organizacje: zaprogramowanie umysłu*, tłum. M. Durska, Warszawa 2000.

2.4. Kultura jako sposób rozumienia i przeżywania świata

Koncepcja pierwotnych ontologii wprowadzona do kulturoznawstwa m.in. przez Mirceę Eliadego pozwala na typologię kultur ze względu na przyjmowany w nich ogólny model świata, do którego należą elementy poznawcze, wolitywne i emocjonalne. W aspekcie poznawczym pierwotna ontologia jest uproszczonym sposobem rozumienia zjawisk i związków między nimi, który (w aspekcie emocjonalnym) określa właściwy sposób przeżywania zjawisk świata i (w aspekcie wolitywnym) – wartości, w sensie celów wartych osiągnięcia. Takie określenie kultury częściowo mieści się w części 2.a wprowadzonej wyżej definicji, gdyż ontologia, o której tu mowa, ustala reguły spełniania niektórych aktów poznawczych, emocjonalnych i wolitywnych.

2.5. Kultura jako system wartości i norm

Niektóre typologie kultur opierają się na definicji kultury, w myśl której o jej tożsamości decydują centralne dla niej wartości i normy. Powyższe określenie kultury dotyczy punktu 2.c definicji przyjętej w niniejszej pracy, o ile ma się w powyższym podejściu na myśli wartości wytworzone przez człowieka¹³. Natomiast normy mówiące o wartościach należą do punktu 2.a tej definicji¹⁴.

2.6. Kultura jako standardy komunikowania międzyludzkiego

Współcześnie m.in. Edward T. Hall zapoczątkował podejście do kultury, które można nazwać „komunikatywistycznym” i w myśl którego o tożsamości kulturowej decydują reguły określające sposoby międzyludzkiego komunikowania się. Takie ujęcie dotyczy punktu 2.a definicji wprowadzonej na początku niniejszej części¹⁵.

¹³ W tym miejscu przez wartości rozumie się zjawiska lub przedmioty spełniające kryteria pozytywnej oceny w danej dziedzinie (moralnej, estetycznej, utylitarnej etc.).

¹⁴ Na przykład typologia cywilizacji wprowadzona przez Samuela Huntingtona opiera się na wartościach określających tożsamość kulturową ludzi (S. Huntington, dz.cyt.). Podobnie wprowadzone przez Hofstede’a odróżnienie kultur słabo i silnie unikających niepewności wiąże się z regułami wyznaczającymi stosunek do sytuacji niepewnych, tj. stwarzających jakieś zagrożenie dla wartości, takich jak życie, zdrowie, komfort etc. (G. Hofstede, dz.cyt.).

¹⁵ Ze względu na sposób kodowania informacji Hall odróżnił na przykład kultury wysoko kontekstowe od kultur nisko kontekstowych (E.T. Hall, *Poza kulturą*, Warszawa 1987; tegoż, *Ukryty wymiar*, Warszawa 1997). Także do reguł komunikacji nawiązuje wprowadzone przez Gestelanda wyróżnienie kultur ceremonialnych i nieceremonialnych, mało i wysoko ekspresyjnych oraz monochromicznych i polichromicznych. Pierwsza typologia dotyczy roli rytuałów społecznych w komunikowaniu, druga – swobody ekspresji w tworzeniu przekazu, a trzecia – roli czasu (zwłaszcza punktualności) w ocenie i interpretacji zachowań społecznych (R.R. Gesteland, dz.cyt.).

2.7. Semiotyczna definicja kultury

Zbliżona do powyższego jest semiotyczna koncepcja, w myśl której kultury różnią się od siebie głównie sposobem kodowania i wyrażania doświadczeń. Takie podejście dotyczy głównie punktu 2.a definicji kultury, o której była mowa na początku tej części pracy. Przykładem omawianej tu koncepcji kultury jest koncepcja „semiozy” Charlesa Peirce’a, rozwijana potem w kontekście teorii kultury przez Thomasa Sebeoka, Charlesa Morrisa, Jurija Łotmana i in.¹⁶ Współcześnie niektóre semiotyczne podejścia przeciwstawiają kulturę naturze, nawiązując tym samym do podejścia, o którym była mowa w punkcie 2.1¹⁷.

3. Różnice kulturowe a teoria kultury

Powyższe definicje kultury są otwarte na różne interpretacje epistemologiczne i metafizyczne, od których w dużym stopniu będzie zależeć koncepcja globalizacji. Zostaną one omówione w następnych częściach (3 i 4) pracy. Wpierw należy wskazać ważniejsze problemy metodologiczne związane z ustalaniem różnic kulturowych.

3.1. Problem wartości kultur. Pejoratywne i opisowe rozumienie kultury

Kulturę można rozumieć w sensie neutralnym (opisowym) lub pejoratywnym (oceniającym). W sensie neutralnym kultura to jakiś fakt, zjawisko, stan rzeczy, proces, któremu nie przypisuje się określonych wartości. W sensie pejoratywnym kultura jest wartością, którą można różnie rozumieć w zależności m.in. od tego, czy uzna się kulturę za wartość jednorodną. Jeśli przyjmiemy, że kultura jest wartością jednorodną, to tym samym zakładamy, że wartość ta jest wyznaczona ideałem (wzorcem) kultury. W tym ujęciu kultury można oceniać i porównywać z sobą pod względem stopnia, w którym ów ideał realizują. W tym ujęciu słowo „kultura” odnosi się przede wszystkim do tych społeczności i osób, które zrealizowały ten ideał w najwyższym stopniu, tj. stały się „kulturalne” – wzniosły się powyżej poziomu „prymitywizmu”, „dzikości”, „barbarzyństwa” itp. W tym kontekście można mówić o hierarchii kultur pod względem stopnia, w jakim zbliżyły się do ideału.

Jeśli natomiast przyjmie się, że kultura nie jest wartością jednorodną, to zakłada się tym samym, że nie sposób porównywać kultur jako takich z sobą pod względem ich wartości. Podobne rozstrzygnięcie zawiera neutralne (opisowe) podejście do różnic kulturowych.

¹⁶ Patrz M. Ryder, *Semiotics: Language and Culture* [w:] *Encyclopedia of Science, Technology, and Ethics*, Macmillan Reference USA 2001–2006, http://carbon.cudenver.edu/~mryder/semiotics_este.html; Th.A. Sebeok (red.), *New Approaches to Semiotics*, Bloomington 1978; tegoż: *The Estonian connection*, „Sign Systems Studies” 1998, 26, s. 20–41.

¹⁷ G. Ibsen, *From environment to culture: Aspects of continuity*, „Sign Systems Studies” 2006, 34.1, s. 83–104.

3.2. Problem metodologii rozumienia

Zagadnienie wartości kultur jest jednym z aspektów szerszego problemu związanego z metodyką badań międzykulturowych, który można wyrazić pytaniem: „Czy powinniśmy się starać zrozumieć daną kulturę przez jej zestawienie z jakimś wzorcem, czy też należy porzucić wszelkie wzorce i starać się zrozumieć kulturę poprzez nią samą?”. W pierwszym wypadku przyjmuje się kryteria, które powinna spełnić kultura, a które wyznaczają metodę zrozumienia partykularnych kultur. W drugim wypadku odrzuca się ogólne wzorce i zwykle przyjmuje się metodykę „badania uczestniczącego”, które polega na „wczuciu” się badacza w unikatowy sposób życia i przeżywania rzeczywistości przez przedstawicieli danej kultury.

Pierwsze ze wspomnianych podejść jest kontrowersyjne ze względu na zagrożenie dogmatyzmem, który może się pojawić przy rozstrzygnięciu tego, na czym polega ideał kultury. Drugie z podejść niesie trudność związaną z ustaleniem metodyki badania uczestniczącego. W tym podejściu należy ustalić procedury, które przeciwdziałałyby projektowaniu przez badacza własnego sposobu rozumienia na nowo poznawaną kulturę. Współcześnie m.in. fenomenologia i hermeneutyka kultury podejmuje próby opracowania takich metod.

4. Porównywanie kultur

Ze względu na ogólne założenia epistemologiczne i ontologiczne dotyczące kultury można wyróżnić przynajmniej trzy typy metod (które będzie się też nazywać „paradygmatami badawczymi”) – paradygmat idealnego wzorca, paradygmat izolacjonizmu kulturowego i paradygmat aspektowego podejścia do kultur. Zwykle nie występują one w „czystej” postaci. Mogą łączyć się z sobą w procedurach badawczych. Może się zdarzyć, że do osiągnięcia niektórych celów poznawczych lepiej się nadaje jeden paradygmat, a do pozostałych – inny. Niniejsza część ma ogólnie scharakteryzować paradygmaty, o których tu mowa. Jak wspominałem we wstępie, praca ma charakter systemowy – dotyczy zagadnień metodologicznych, dlatego ogranicza się w niej do niezbędnego minimum odwołania do literatury i dyskusję stanowisk.

4.1. Paradygmat idealnego wzorca

Gdyby istniał jakiś idealny wzorec kultury, porównywanie kultur z sobą dokonywałoby się przez odniesienie do tego wzorca. Takie podejście będzie się tu nazywać „paradygmatem idealnego wzorca” lub „koncepcją idealnego wzorca”.

Zaletą podejścia, o którym tu mowa, jest jego prostota i zgodność ze zdroworozsądkowym rozumieniem, czyli intuicyjnym przyjęciem istnienia jakiegoś ideału stanowiącego kryterium oceny procesów kulturowych.

Przez wieleset lat, aż do XIX wieku, w kulturoznawstwie Zachodu niemal powszechne było przekonanie, że kultura europejska jest najbliższa ideałowi, dlatego inne kultury należy rozumieć przez porównanie ich z kulturą europejską.

Poważne problemy metodologiczne w tym paradygmacie pojawiają się przy uzasadnianiu twierdzeń dotyczących idealnego wzorca, o czym jeszcze będzie mowa. Od XIX wieku, m.in. pod wpływem odkryć antropologii kulturowej, która pokazała różnorodność kodów kulturowych, paradygmat idealnego wzorca traci na oczywistości. Współcześnie jest też krytykowany ze względu na fatalne okoliczności historyczne – bywał wykorzystywany w ideologiach usprawiedliwiających niszczenie podbitych kultur. Paradygmat idealnego stanowił wielokrotnie ideologiczne zaplecze niektórych totalitarnych koncepcji państwa i kultury. Korzystała z niej faszystowska i komunistyczna ideologia. Także dziś można spotkać paradygmat idealnego wzorca w ideologii szowinizmu, nazizmu itp. Jak postaram się jeszcze pokazać, te konsekwencje nie są koniecznym następstwem paradygmatu idealnego wzorca.

4.2. Paradygmat izolacjonizmu kulturowego

Z krytyki paradygmatu idealnego wzorca niektórzy badacze wyciągają radykalnie sceptyczne wnioski i tworzą przeciwny paradygmat badawczy, który będzie tu nazywany „izolacjonizmem kulturowym”. Ma on dwie odmiany. W swojej radykalnej, metafizycznej postaci opiera się on na założeniu, że kody kulturowe są systemami radykalnie izolowanymi – to znaczy, zakłada się w nim, że nie mają one wspólnych reguł, o których była mowa w punkcie 2.a wprowadzonej wcześniej definicji. W wariancie umiarkowanym – epistemologicznym nie neguje się możliwych podobieństw między kulturami (możliwości istnienia wspólnych reguł), ale przeczy się możliwości przekładania kodów i porównywania ich z sobą. Zakłada się wtedy, że porównywanie kultur, podobnie jak ich rozumienie, jest czynnością bardziej praktyczną niż teoretyczną. Co prawda, badacze mogą mieć wrażenie, że udało im się coś zrozumieć w obcej kulturze lub porównać kultury z sobą, ale jest to wrażenie złudne, bo rozumienie odmiennej kultury jest zafałszowane kompetencją kulturową badacza interpretującego kulturę za pomocą pojęć i schematów myślowych, które zdobył we własnej kulturze, a które są obce kulturze badanej. W kontekście izolacjonizmu każda próba „obiektywnego” i „bezzstronnego” badania kultur jest naiwna i oznacza powrót do paradygmatu idealnego wzorca, z tą jednak modyfikacją, że funkcję ideału pełni tu kultura, w której wychowywał się badacz.

Paradygmat izolacjonizmu prowadzi do minimalizmu w badaniach międzykulturowych, które ograniczają się do „czystego” opisu lub wyłącznie do zadań praktycznych. W pierwszym wypadku mają one na celu zbieranie obserwacji na temat kultur. Unika się tu interpretowania danych. W wypadku drugim porównywanie kultur ma wtedy praktyczne uzasadnienie, takie jak np. opracowanie taktyk negocjacyjnych prowadzących do określonych celów, unikanie konfliktów na tle kulturowym, kształtowanie postawy szacunku dla odmienności itp. Ze względu na założony sceptycyzm poznawczy, obca (inna) kultura jest wtedy traktowana jak „czarna skrzynka” – nie wiemy, co się w niej dzieje, ale przez obserwacje i eksperymenty możemy się dowiedzieć, jak można nią manipulować, by przy jej użyciu osiągać wyznaczone przez nas cele.

4.3. Aspektowe podejście do kultur

Oba wskazane wyżej podejścia (paradygmat idealnego wzorca i paradygmat izolacjonizmu kulturowego) noszą znamiona dogmatyzmu, gdy traktują swoje założenie wyjściowe (stanowisko pierwsze – o istnieniu idealnego wzorca kultury, drugie – o metafizycznej lub epistemologicznej izolacji kodów kulturowych), tak jakby było bezdyskusyjne. Trzeci z omawianych tu paradygmatów badawczych, który będzie nazywany „aspektowym podejściem”, stara się uniknąć dogmatyzmu, dlatego nie rozstrzyga się w nim tego, czy wyjściowe założenia wspomnianych wyżej paradygmatów są prawdziwe, czy też fałszywe. Punktem wyjścia jest tu ostrożniejsze założenie, takie mianowicie, że ustalenie i analiza podobieństwa między kulturami jest warunkiem określenia różnic kulturowych – bez stwierdzenia podobieństw między nimi nie sposób stwierdzić, gdzie zachodzi między nimi rozbieżność. Zakłada się tym samym, że istnieją aspekty, w których partykularne kultury są podobne do siebie i że te podobieństwa można badać. Nie rozstrzyga się tego, czy i w jakich aspektach partykularne kultury są podobne do siebie. Stwierdza się tu tylko warunek możliwości porównywania kultur – kultury można porównywać z sobą o tyle, o ile nie są one systemami radykalnie izolowanymi (metafizycznie i poznawczo). Założenia, o których tu mowa, nie są przyjmowane dogmatycznie. Mają one charakter hipotezy o charakterze „metafizycznego programu badawczego” (w sensie wprowadzonym przez Karla Poppera i Imre Lakatosa), wyznaczającej warunki możliwości porównywania kultur z sobą.

W aspektowym podejściu nie wyklucza się, że mogą istnieć kultury całkowicie izolowane. Do tego wniosku jednak trzeba dojść w wyniku badań. Nie przesądza się go w punkcie wyjścia badań, jak to ma miejsce w izolacjonizmie kulturowym.

W odróżnieniu od paradygmatu idealnego wzorca, aspektowe podejście nie określa jednoznacznie wzorca kultury, który służyłby do ustalania różnic kulturowych. Przyjęta tu metodologia porównania kultur z jednej strony uwzględnia różnorodność zjawisk kulturowych, a z drugiej przyjmuje, że mają one wspólną istotę wyznaczającą wspólne wszystkim kulturom aspekty, w których kultury można z sobą porównywać. Metodyczne określanie różnic kulturowych jest tu możliwe pod warunkiem, że zostaną precyzyjnie wyznaczone wspomniane wyżej aspekty kultury, to zaś wymaga szerszego kontekstu teoretycznego, który pozwala stwierdzić tożsamość tych aspektów¹⁸. Dlatego w aspektowym podejściu przyjmuje się rozstrzygnięcia dotyczące istoty kultury jako takiej¹⁹. Paradygmat jest otwarty na różnorodne rozwiązania. Nie traktuje się ich tu dogmatycznie, badając uzasadnienia przyjmowanych rozstrzygnięć i dyskutując alternatywne rozwiązania.

¹⁸ Na przykład porównywanie tańców w różnych kulturach wymaga odpowiedzi na pytanie, czym w swej istocie jest taniec itp. Bez odpowiedzi na to pytanie badacz nie wie, czy porównuje jednorodne zjawiska, np. badając jakieś ruchy, nie wie, czy są one tańcem, czy tylko przypominają to zjawisko.

¹⁹ Aspektowe podejście nie musi być mocno zaangażowane teoretycznie. Na przykład metoda przyjęta przez Eleanor Lynch i Marci Hanson w książce *Developing Cross-Cultural Competence* jest dobrym przykładem aspektowego podejścia opartego na zdroworozsądkowym odróżnieniu takich aspektów kultury, jak pochodzenie, religia, wartości, stosunek do natury, role w rodzinie i w społeczeństwie itp., w których porównywane są wybrane kultury. Patrz E. Lynch, W.M.J. Hanson, *Developing Cross-Cultural Competence. A Guide for Working with Young Children and Their Families*, Baltimore, Maryland, 1992.

Przyjęta koncepcja kultury w aspektowym podejściu nie wyznacza „idealnego wzorca”. Jej głównym zadaniem jest stworzenie kryteriów pozwalających efektywnie odróżnić zjawiska kulturowe od innych zjawisk i precyzyjnie określić aspekty, w których kultury można porównywać z sobą.

W aspektowym podejściu przed badaczami staje trudne zadanie określenia relevantnych aspektów kultury i efektywnych metod, które pozwalałyby wyznaczać podobieństwa między kulturami i je tłumaczyć, tak by uniknąć podejścia bezkrytycznego, polegającego na stwierdzaniu nieistotnych lub pozornych podobieństw. To zadanie jest trudne, ale nie jest niewykonalne, o czym świadczą udane próby porównywania kultur w wybranych aspektach poza paradygmatem idealnego wzorca²⁰.

5. Globalizacja w teorii kultury

Wskazane wyżej paradygmaty badawcze są otwarte na różne interpretacje filozoficzne, etyczne i polityczne. W niniejszej pracy nie chodzi o wypełnianie ich treścią partykularnych rozstrzygnięć, ale o pokazanie tego, jak wpływają one na interpretację i ocenę globalizacji w kulturze.

5.1. Globalizacja w kontekście paradygmatu idealnego wzorca

W kontekście teorii idealnego wzorca ocena globalizacji zależeć będzie od tego, czy zbliża ona do idealnego wzorca, czy od niego oddala: ujednolicanie kultur, które do niego zbliża, należy ocenić pozytywnie, natomiast negatywnie, gdy od tego wzorca oddala. To podejście może prowadzić do paternalizmu w relacjach międzykulturowych, polegającego na bezwzględnym narzucaniu kultury uznanej za bliższą ideałowi pozostałym kulturom²¹.

Totalitarnistyczne konsekwencje, o których była już mowa, są możliwym, ale nie są koniecznym wnioskiem płynącym z teorii idealnego wzorca. Można go określić tak, by je wykluczyć. Na przykład można przyjąć, że poszanowanie dla odmienności jest jednym z wyznaczników idealnego wzorca kultury. Wtedy z omawianego tu paradygmatu można opracowywać taktyki globalizacji, które miałyby na celu dywersyfikację kultur. Takie podejście jest jednak obciążone paradoksem, bo z jednej strony ten paradygmat wymaga dominacji kultury idealnej, a z drugiej – zawiera w sobie postulat multikulturalizmu²².

²⁰ Warte uwagi są aspektowe podejścia inspirowane fenomenologią, które przyjmują przesłankę o uniwersalnych rysach kultury, ale rezygnują z dogmatycznego rozstrzygnięcia o idealnym wzorcu kultury. Program badawczy tej metodologii został zarysowany m.in. przez Mirceę Eliadego. Prace tego badacza mają wady, o których istnieje już bogata literatura przedmiotu. Zarysowany przez niego paradygmat badań jest wciąż atrakcyjny, gdyż pozwala uwzględnić zarówno uniwersalne, jak i partykularne rysy kultur. Chodzi tu głównie o koncepcję pierwotnych ontologii, których struktura powtarza się w różnych kulturach, ale wypełnienie tej struktury treścią jest zależne od konwencji kulturowych.

²¹ Patrz W. Sadurski, *Nietolerancja, paternalizm i uniwersalizm* [w:] J. Stelmach (red.), *Studia z filozofii prawa*, Kraków 2003, s. 165.

²² Patrz tamże, s. 165–183.

5.2. Globalizacja w kontekście izolacjonizmu kulturowego

W kontekście izolacjonizmu kulturowego różnice kulturowe można badać albo na poziomie „czystego” (tj. pozbawionego interpretacji) opisu, albo przez pryzmat kompetencji kulturowej badacza. W obu wypadkach ocena kultur i ich elementów wydaje się bezzasadna. W pierwszym wypadku – ze względu na to, że „czysty” opis nie zawiera norm pozwalających na ocenę, w wypadku drugim – ze względu na subiektywizm opinii powstałej przez zastosowanie lokalnych dla danej kultury kryteriów oceny²³. Czy to znaczy, że globalizacji nie da się w żaden sposób ocenić w paradygmacie izolacjonizmu?

Gdy badania w tym paradygmacie mają cele praktyczne, prowadzą do opracowania taktyk mających osiągać cele wyznaczone przez badacza. Ze względu na te cele można oceniać procesy kulturowe. Takie oceny nie mają charakteru bezwzględnego. Są one elementem przyjętej taktyki. Na przykład, jeśli przyjmie się, że celem badań będzie opracowanie taktyk unikania przemocy, to ewokujące przemoc elementy kultury oceni się negatywnie. Ta ocena jest jednak relatywna względem arbitralnie wyznaczonego celu taktyki, jakim jest unikanie przemocy, i tak ją należy rozumieć w kontekście izolacjonizmu kulturowego.

Gdyby przedstawiciele izolacjonizmu kulturowego chcieli uzasadnić cel przyjętej taktyki jakąś uniwersalną wartością, na przykład dobrem człowieka, prawami ludzi itp., to musieliby założyć, że wartości te są wspólne kulturom, co byłoby w sprzeczności z omówionymi wyżej wyjściowymi założeniami tego paradygmatu. Jeśli cele taktyk nie mają uzasadnienia w wartościach wspólnych kulturom, to okazują się niczym więcej, jak wyrazem arbitralnego wyboru ludzi. Dlatego ocena globalizacji w tym paradygmacie dokonuje się przez pryzmat interesów danej grupy społecznej i polega na stwierdzeniu tego, czy globalizacja sprzyja tym interesom, czy też nie.

Paradygmat badawczy izolacjonizmu jest bardzo atrakcyjny ze względów pedagogicznych – formuje postawę nieuprzedzonego podejścia w badaniach i szacunku dla odmienności. Trudno też przecenić aplikacyjną atrakcyjność tego podejścia. W tym paradygmacie powstają taktyki autoprezentacyjne, negocjacyjne, reklamowe i in., znacznie zwiększające skuteczność działania w kontaktach międzykulturowych.

Przyjmując ten paradygmat badawczy, należy pamiętać o ryzyku ideologizacji badań. Podkreślam, że jest to tylko ryzyko. Paradygmat izolacjonizmu nie musi prowadzić do konsekwencji, o których zaraz będzie mowa.

Ideologizacja badań w kontekście izolacjonizmu ma miejsce wtedy, gdy z jednej strony zaprzeczy się możliwości bezstronnego uzasadnienia norm, a z drugiej – gdy normy te odgrywają rolę ostatecznych i bezdyskusyjnych kryteriów ocen. Wtedy ich głoszenie staje się elementem walki ideologicznej, w której jedna grupa próbuje narzucić swoje przekonania innym grupom. W praktyce oznacza to powrót do teorii „idealnego wzorca” kultury, z tą jednak modyfikacją, że tego wzorca nie uzasadnia się, a jego jedynym „uzasadnieniem” jest pragnienie badacza lub reprezentowanej przez niego grupy społecznej, by ten wzorzec realizować, co otwiera pole do potraktowania

²³ Pomija się tu zagadnienie możliwości czystego opisu, która wydaje się wysoce wątpliwa ze względu na to, że opis posługuje się językiem ogólnych pojęć, zakładających jakąś ontologię opisywanego przedmiotu. Patrz przypis 18.

globalizacji tak, jakby była polem konfliktu, w którym wszystkie środki są dozwolone do osiągnięcia arbitralnych celów indywidualnych lub grupowych.

Jeśli dochodzi do ideologizacji badań, pojawia się często typowy dla ideologii „podwójny język” – głośno postuluje się równość kultur, potrzebę ich dywersyfikacji, tolerancję dla odmienności itp., a w praktyce realizuje się taktykę dominacji, o czym się jednak głośno nie mówi.

Ideologizacja badań stanowi jedną z możliwych, praktycznych konsekwencji izolacjonizmu. Omawiany tu paradygmat może ich uniknąć, gdy odstąpi od dogmatycznego traktowania swoich założeń wyjściowych, o których tu była mowa. Wtedy jednak zwykle ewoluuje on w kierunku podejścia aspektowego.

5.3. Globalizacja w aspektowym podejściu do kultury

Aspektowe podejście do kultury to – jak już pisałem – bardziej program badawczy niż określona teoria lub metodologia badań. Paradygmat ten określa tylko niektóre, bardzo ogólne założenia metod porównywania kultur z sobą. Dlatego może on stanowić tło różnorodnych, czasem zaprzeczających sobie systemów filozoficznych, etycznych i politycznych.

a. Wartości w aspektowym podejściu

W kwestiach aksjologicznych aspektowe podejście jest z założenia antydogmatyczne. Jeśli odróżnić wartości uniwersalne, które obowiązują we wszystkich istniejących i możliwych kontekstach kulturowych, od wartości partykularnych, obowiązujących tylko w określonych kontekstach kulturowych, to w aspektowym podejściu nie przesądza się (przynajmniej w punkcie wyjścia badań się tego nie robi), że istnieją jakieś uniwersalne wartości ani też tego, że takich wartości nie ma. Stwierdza się tu tylko, że bez założenia o tym, że niektóre wartości są uniwersalne, ocenianie zjawisk kultury staje się elementem walki ideologicznej, może też prowadzić do ideologizacji badań, o czym była już mowa. Dlatego aspektowe podejście ma listę wartości uniwersalnych, po to by formułować i uzasadniać oceny dotyczące procesów kulturowych. Wartości nie są tu przyjmowane dogmatycznie. W tym podejściu bada się wchodzące w grę uzasadnienia norm mówiących o wartościach i bierze się pod uwagę ich różne systemy²⁴.

²⁴ Zwykle precyzyjne wyznaczenie aspektów porównania kultur zapobiega dogmatyzmowi ocen. Przykładowo na pytanie o to, która kultura, zachodnia czy chińska, ma większe osiągnięcia w dziedzinie medycyny, wymaga określenia istoty zjawiska zwanego medycyną na tyle ogólnie, by dotyczyło ono obu kultur, i na tyle szczegółowo, by w jego kontekście można było wyznaczyć różnice. Przy bliższej analizie okaże się, że każda z kultur wykształciła inny paradygmat medycyny i każdy z nich ma zalety i wady. Wartość medycyny zachodniej polega m.in. na racjonalności metod badawczych wykorzystujących logikę, co pozwala na wykorzystanie indukcji niezupełnej, tłumaczenie metodami redukcijnymi i przewidywanie, a to z kolei prowadzi do odkryć. Wadą tego podejścia jest mechaniczne traktowanie człowieka i tendencja do uprzedmiotowienia pacjenta w procesie leczenia. Natomiast w medycynie chińskiej tłumaczenie i przewidywanie odbywa się w intuicyjny sposób, z udziałem wyobraźni i emocji, a wyrażane jest językiem metafor, niedających się ująć w syllogizm, co w pewnym sensie jest jej wadą, ale sprzyja kształtowaniu w lekarzach postawy szacunku dla tajemnicy, jaką jest człowiek. Obie medycyny mogą pochwalić się odkry-

Aksjologia w aspektowym podejściu zwykle ogranicza się do krótkiej listy wartości podstawowych, czyli takich, których respektowanie stanowi warunek pokojowego funkcjonowania społeczeństw i ich współistnienia. Zwykle są to wartości, takie jak godność, życie, zdrowie, wolność, wyznaczone zasadą równości (godności) ludzi, sprawiedliwość i in. Wartości te są określone normami w bardzo ogólny sposób, tak by uwzględnić swoiste dla różnych kultur sposoby ich określania²⁵.

Lista wartości podstawowych w aspektowym podejściu nie jest zamknięta, bo przyjmuje się, że kultury mogą odkrywać nowe wartości podstawowe, mogą też do pewnego stopnia interpretować ich sens, dzięki czemu te same wartości mogą pojawiać się pod różnymi postaciami w zależności od kontekstu kulturowego.

Lista wartości podstawowych i ich rozumienie nie jest jednak sprawą dowolną w aspektowym podejściu, m.in. dlatego że niektóre wartości wykluczają się wzajemnie w sensie logicznym (są treściowo z sobą sprzeczne) i praktycznym (realizacja niektórych wartości prowadzi do ich samounicestwienia lub do unicestwienia innej wartości podstawowej).

b. Wartości a oceny

W aspektowym podejściu nie zakłada się wzajemnie jednoznacznego związku wartości uniwersalnych i realizujących je środków, gdyż takie założenie prowadziłoby do paradygmatu idealnego wzorca. Nie znaczy to jednak, że związek między wartościami i środkami ich realizowania jest dowolny. Niektóre działania mogą stać w sprzeczności z wartościami podstawowymi²⁶.

Przyjęta w aspektowym podejściu ontologia wartości pozwala stwierdzić, że doszło do destrukcji wartości podstawowych, która wpływa na negatywną ocenę takiego zjawiska. Można w ten sposób oceniać procesy i zjawiska kulturowe przy czym stwier-

ciami i obie są na swój sposób skuteczne. Stwierdzenie powyższych różnic jest możliwe dzięki odkryciu podobieństwa między kulturami w aspekcie zjawiska nazywanego medycyną – przyjmuje się, że w każdej z nich to zjawisko polega na wyjaśnianiu, przewidywaniu i leczeniu. (Pojęcie leczenia wymaga rozstrzygnięć antropologicznych pozwalających określić z jednej strony swoiste dla każdej z kultur uniwersalne rozumienie takich pojęć, jak zdrowie, choroba i powrót do zdrowia). W każdej z nich te zadania polegają jednak na czymś nieco innym, a zarazem podobnym.

²⁵ Należy odróżnić jednoznaczną uniwersalność wartości od ich uniwersalności analogicznej. W paradygmacie idealnego wzorca przyjmuje się, że wartości uniwersalne mogą być realizowane tylko w jeden sposób wyznaczony idealnym wzorcem kultury. W tym sensie wartości są jednoznacznie uniwersalne. W aspektowym podejściu wartości mogą być uniwersalne co najwyżej w sensie analogicznym, tj. między wartościami, okolicznościami a realizującymi je środkami powinna zachodzić „odpowiednia proporcja”, którą można bliżej charakteryzować w kontekście przyjętej koncepcji człowieka oraz według zasad określających związek środków i wartości, por. przyp. 26. Pojęcie analogii nawiązuje do klasycznej koncepcji, którą można znaleźć już u Platona.

²⁶ W aspektowym podejściu nie przyjmuje się zasady „cel uświęca środki”. Regułę niejednoznacznego przyporządkowania środków wartościom należy rozumieć w sensie logicznym: do realizacji wartości mogą prowadzić różne środki, ale nie każdy środek do nich prowadzi. Należy pamiętać, że normy mówiące o wartościach tworzą system. O tym, które środki realizują wartości, decydują m.in. skuteczność i niekontroduktywność przyjętych środków w realizowaniu wartości. Dlatego nie każdy środek prowadzący do danej wartości jest dozwolony etycznie. Nieprecyzyjne określenie związku wartości i środków ich realizowania może stanowić źródło nieporozumień w dziedzinie etyki i polityki. Patrz np. B. Polanowska-Sygułska, *Pluralizm i tragiczność* [w:] J. Stelmach (red.), *Studia z filozofii prawa*, Kraków 2003, s. 185–199.

denie destruktywnego działania jakiejś kultury na daną wartość podstawową nie implikuje negatywnej oceny tej kultury, o ile jej destruktywne elementy nie należą do jej istoty. Przykładowo z negatywnej oceny terroryzmu nie wynika negatywna ocena kultur islamu jako takich, jeśli przyjąć, że terroryzm nie jest elementem koniecznym tej religii.

W aspektowym podejściu także globalizacja może być oceniana ze względu na to, jak wpływa na ochronę i realizację wartości podstawowych. Ocena wtedy nie dotyczy środków jako takich (bo to nie jest metoda idealnego wzorca), ale tego, czy i jak prowadzą one do realizowania i respektowania wartości podstawowych. Przykładowo, jeśli przyjmiemy, że ludzkie życie (życie każdego człowieka) jest wartością uniwersalną, to oceniając kultury pod względem respektowania tej wartości, należy uwzględnić różnorodność sposobów jej kultywowania. Na przykład niektóre kultury mają precyzyjne uregulowania prawne w tej sprawie w postaci zakazów i kar, inne chronią życie, kształtując postawę szacunku dla ludzkiego życia, inne mogą promować tę wartość przez rozwiązania instytucjonalne i polityczne, które efektywnie chronią życie wszystkich obywateli itp. Ocena w aspektowym podejściu będzie dotyczyć tego, czy wartość jest efektywnie chroniona, a nie tego, czy środki ochrony mają taką czy inną postać. Innymi słowy, w aspektowym podejściu nie stosuje się metody idealnego wzorca, który zakłada jednoznaczny związek wartości i środków ich respektowania. Związek ten nie jest jednak dowolny, o czym już była mowa (patrz przypis 26).

c. Granice kompromisu. Przykład podstawowych praw człowieka

Każdy z omawianych w niniejszej pracy paradygmatów badawczych przyjmuje jakąś teorię wartości, która wpływa na ocenę i program globalizacji. Rozważmy różnicę między nimi na przykładzie podstawowych praw człowieka.

W kontekście teorii idealnego wzorca lista wartości podstawowych jest zamknięta, a ich związek ze środkami ich realizowania jest jednoznacznie określony. Dlatego ochrona podstawowych praw człowieka wymaga tu precyzyjnie określonego modelu prawa, moralności i państwa. Z tego powodu zwolennicy tej koncepcji będą dążyć do takiej globalizacji, która zmodyfikuje systemy etyczne i prawne w kierunku idealnego wzorca kosztem destrukcji niezgodnych z nim kultur.

W kontekście izolacjonizmu kulturowego, postulowanie respektu dla podstawowych praw człowieka to element ideologii, którą jedna grupa próbuje narzucić reszcie społeczeństwa. Dlatego w tym wypadku nieunikniony wydaje się konflikt między zasadą respektowania podstawowych praw człowieka i postulatem multikulturalizmu. Istnieją przecież społeczeństwa i ludzie, którzy nie mają respektu dla tych praw. W tym wypadku, uznając prymat praw człowieka, narusza się kulturową tożsamość tych ludzi, a jeśli uzna się multikulturalizm za ważniejszy od praw człowieka, to otwiera się drogę do przyzywania oczu na łamanie praw człowieka i dyskryminację.

Inaczej postulat multikulturalizmu należy rozumieć w kontekście aspektowego podejścia do kultury. Tu przyjmuje się, że ma on uzasadnienie w wartościach podstawowych, takich jak m.in. wolność i godność ludzi. Oczywiście nie wyklucza się konfliktu interesów między grupami społecznymi, ale zakłada się tu, że zawsze, a przynajmniej w większości wypadków, istnieje jakieś rozwiązanie pozwalające pogodzić prawa człowieka i tożsamość kulturową ludzi. Szukanie rozwiązania jest tu sprawą techniczną.

Postulat respektowania podstawowych praw człowieka w aspektowym podejściu jest opcją aksjologiczną wyznaczającą zasadę tożsamości niektórych kultur, m.in. kultury Zachodu, gdzie stanowią one etyczne i prawne ramy m.in. dla polityki multikulturalizmu i innych przejawów demokracji. Jak już pisałem, nie jest to opcja przyjmowana dogmatycznie, gdyż w tym podejściu uwzględnia się różne paradygmaty myślenia o prawach człowieka i różne sposoby ich uzasadniania, swoiste dla różnych kultur. Nie jest to też opcja arbitralna – aspektowe podejście bada racje przemawiające za tą, a nie inną koncepcją wartości. Podstawowe prawa człowieka są w społeczeństwach Zachodu przyjmowane konsensualnie, ale nie tylko konsensus jest ich uzasadnieniem. Nie bez znaczenia dla uzasadnienia tych praw jest argument praktyczny pokazujący warunkowy związek zachodzący między ich respektowaniem a realizacją innych postulatów uznanych za wartościowe przez społeczeństwo. Historia i analiza polityczna pokazują, że bez wyznaczonych prawami człowieka ram etyczno-prawnych polityka multikulturalizmu i tolerancji jest narażona na fiasko (w praktyce prowadzi do dominacji jakiejś grupy społecznej). Sytuacja jest podobna jak w wypadku demokracji: okazuje się ona utopią bez powszechnego w danym społeczeństwie respektu dla podstawowych praw człowieka, na którym wizja demokracji się opiera.

W kontekście aspektowego podejścia dialog międzykulturowy polega m.in. na wzajemnym odkrywaniu i zrozumieniu swoistych dla różnych kultur wartości podstawowych i sposobów ich respektowania, a tam, gdzie są znaczne rozbieżności między nimi – na negocjacjach dotyczących sposobu respektowania uznawanych wartości, tak by nie uderzał on w podstawowe prawa ludzi. W tym kontekście rodzi się pytanie o to, czy realistyczna jest wizja takiej globalizacji, która pozwoliłaby zachować tożsamość kulturową ludzi, a zarazem efektywnie chronić prawa człowieka. Jak starałem się pokazać, odpowiedź na to pytanie zależy w dużym stopniu od rozstrzygnięć natury ogólnej: w paradygmacie teorii idealnego wzorca i izolacjonizmu kulturowego realizacja obu tych postulatów ma charakter utopii, którą można postulować, ale o której wiadomo, że nie zostanie nigdy zrealizowana ze względu na to, że te postulaty wykluczają się w praktyce. Aspektowe podejście wskazuje na warunki, pod którymi ta wizja może być zrealizowana, ale nie rozstrzyga tego, czy kiedykolwiek się to stanie, ani też tego, czy w wypadku wszystkich kultur jest to możliwe. Wizja w tym ujęciu nie jest utopią. Dlatego może stanowić realistyczny postulat polityki globalizacji – to jest optymistyczny wniosek płynący z założeń aspektowego podejścia.