

LESZEK KOPCIUCH

(Lublin)

MULTIKULTURALIZM, WARTOŚCI ORAZ RELATYWIZM I (LUB) PLURALIZM

W kontekście wydarzeń, które zdominowały ostatnie lata w sferze polityczno-społecznej, staje się zrozumiałe, że pojęcie „kryzys” mocno usadowiło się w języku teoretycznym i praktycznym. Fenomen ten prezentuje się zarówno w analizach prowadzonych przez politologów, ekonomistów, analityków wojskowych, socjologów, filozofów i innych badaczy, jak również w ocenach wysuwanych przez samych aktywnych i biernych uczestników sfery publicznej – we wszystkich jej rodzajach. Co prawda, jak sądzę, kryzysy są permanentnym elementem ludzkiego życia (indywidualnego i ponadindywidualnego)¹, niemniej trudno byłoby kwestionować skalę oraz zagrożenia powodowane przez kryzysy współczesne. Tym bardziej posłużenie się tym terminem w liczbie mnogiej to nie przypadek: można dziś mówić o kryzysie emigracyjnym, kryzysie w UE związanym z tzw. *brexitem*, kryzysie politycznym w relacjach między Zachodem a Rosją, kryzysie w postaci przybierającej fali terroryzmu, kryzysach ekonomicznych, finansowych, moralnych, ekologicznych, światopoglądowych itd. Można podawać różne szczegółowe kryteria w celu wyróżnienia odmiennych typów

¹ Pisałem o tym w książce *Kryzysy, kreatywność i wartości*, Wyd. UMCS, Lublin 2015, s. 31–54.

kryzysów. Rozumiane materialnie, kryzysy mają swoją odmienną istotę i specyfikę. Pod względem formalnym występują w nich jednakże podobieństwa oraz ważne rysy wspólne². Do nich zaś należy także okoliczność, że wielkie kryzysy kwestionują wielkie idee, zwłaszcza, choć nie tylko, te leżące u podstaw konkretnych społeczno-kulturowych obiektywizacji w instytucjach, poglądach i świadomości społecznej. Nawet jeśli powyższa zależność mogłaby się najpierw wydać zwykłą tautologią, to ma jednak wyraźne i ważne konsekwencje dla rozumienia współczesnych przemian i zagrożeń. Przejawia się bowiem również w zakwestionowaniu idei multikulturalizmu jako formy bycia w kulturze.

Już na wstępie trzeba jednak podkreślić, że termin „multikulturalizm” – gdy wziąć pod uwagę konstytutywną dlań ideę wielości – może być w różny sposób rozumiany, nie jest pojęciem jednoznacznym; nie nazywa zjawiska prostego, lecz raczej fenomen wielowymiarowy. Po pierwsze, można wyróżnić multikulturalizm rozumiany jako stan faktyczny, tj. pewien określony stan rzeczywiście się dokonujących społecznych, politycznych, kulturowo-cywilizacyjnych struktur i zależności. W tym zaś, po drugie, należałoby wydzielić multikulturalizm rozumiany jako współistnienie wielkich, odrębnych całości kulturowo-cywilizacyjnych (szerszym kontekście procesów globalizacji) oraz – po trzecie – jako współistnienie obok siebie elementów heterogenicznych kulturowo – ale już w obrębie takich całości kulturowych (np. państw czy narodów). Po czwarte, wchodziłoby jeszcze w rachubę rozumienie, w którym multikulturalizm oznacza *interkulturalizm*³ lub, by użyć innych pojęć, *hybrydyzację* lub *kreolizację* kultury⁴. Po piąte, multikulturalizm może być rozumiany nie jako procesy faktycznie się dokonujące (w jednym ze wskazanych wyżej sensów), lecz jako pewien teoretyczny program praktyki społecznej, w którym wskazuje się na w określony sposób uzasadnioną potrzebę wytwarzania takich rozwiązań społeczno-politycznych, które będą tworzyły grunt dla pokojowego współistnienia obok siebie elementów

² Na temat formalnego i materialnego rozumienia kryzysu por. tamże, s. 45–54.

³ Por. K. Krzysztofek, *Pogranicza i multikulturalizm w rozszerzonej Unii*, „Studia Europejskie” 2003, nr 1, s. 77–78.

⁴ Por. A. Nobis, *Globalne procesy, globalne historie, globalny pieniądz*, Wyd. UW, Wrocław 2014, s. 44–49.

o odmiennej kulturowo-cywilizacyjnej proveniencji. Wymienione sensy tworzą wyraźnie układ dwuczłonowy. Po jednej stronie znajdują się sensy deskryptywne (1–4), po drugiej sens normatywny (5). Sensy deskryptywne wydobywają różne, faktycznie się urzeczywistniające oblicza wielokulturowości, podczas gdy sens normatywny traktuje o tych jej wersjach, którym przysługuje charakter czegoś, co powinno być.

Tym, co interesuje mnie w poniższych rozważaniach, nie jest jednak kwestia definicji multikulturalizmu. Nie wchodzę zatem w możliwe szczegółowe rozróżnienia pomiędzy multikulturalizmem a wielokulturowością. Interesuje mnie raczej to, co stanowi tutaj rdzeń czy też fundament. Tym zaś, z jednej strony, jest pogląd podkreślający wielość i różnorodność wartości – przejawiające się w konkretnych programach i faktycznych rozwiązaniach kulturowych. Tak rozumiany rdzeń (lub fundament) można wytropić we wszystkich wskazanych wyżej sensach multikulturalizmu. Ale jest też drugi element tego rdzenia. Jest nim – w przeciwstawie do wielości i różnorodności – jedność i jednorodność. Określony stosunek tych określeń, pewna ich korelacja, częściowe wykluczanie się, ale też częściowe konieczne wzajemne powiązanie, nawet jeśli różne na różnych poziomach, stanowią zasadniczy aksjologiczny element idei multikulturalistycznej.

Ważny jest również, by już na wstępie zauważyć fakt, że multikulturalizm nie jest ideą „samotniczą”, którą można by rozpatrywać w izolacji i oddzieleniu od innych ważnych idei. Wiąże się z innymi przekonaniemami – z tymi, które ją fundują, jak również z tymi które z niej wynikają. Są to przykładowo następujące idee:

- 1) Pozytywna idea różnorodności jako stanu wartościowego;
- 2) Negatywna idea różnorodności jako stanu anty-wartościowego;
- 3) Pozytywna idea jednorodności jako stanu wartościowego;
- 4) Negatywna idea jednorodności jako stanu anty-wartościowego;
- 5) Idea pozytywnej wartości wielości (pozytywnej wartości pluralizmu);
- 6) Idea negatywnej wartości wielości (negatywnej wartości pluralizmu);
- 7) Idea pozytywnej wartości relatywności – w odniesieniu do wartości negatywnych (dobrze gdy wartości negatywne, np. nieakceptacja różno-

- rodności, są tylko względne, gdyż łatwiej wówczas uzasadnić teoretycznie i praktycznie ich nieobowiązywalność);
- 8) Idea negatywnej wartości relatywności – przede wszystkim w przypadku wartości pozytywnych (niedobrze gdy wartości pozytywne, np. wartość różnorodności, są tylko względne, gdyż trudniej wówczas uzasadnić ich obowiązywalność; względna, a więc i nieobowiązywalna może być wtedy sama idea pozytywnego charakteru wielokulturowości; także liberalizm będzie miał wtedy kłopot z autouzasadnieniem);
 - 9) Odróżnienie wartości podstawowych (fundamentalnych) i niepodstawowych (niefundamentalnych);
 - 10) Idea racjonalności ludzkich motywów i sposobów decydowania;
 - 11) Optymistyczna idea człowieka jako istoty nastawionej na kompromis, rozwiązania nie-siłowe i tolerancję (w różnych jej, niższych i wyższych rodzajach);
 - 12) Pozytywna aksjologicznie idea racjonalności;
 - 13) Pozytywna aksjologicznie idea tolerancji i kompromisu;
 - 14) Praktyczne lub teoretyczno-praktyczne rozumienie roli człowieka i jego działalności w biegu przemian społeczno-historycznych.

Odrębnego komentarza⁵ wymaga w tym zestawieniu odróżnienie (9) wartości podstawowych i niepodstawowych. Najpierw dlatego, że jest ono zasadnicze zarówno dla multikulturalizmu, jak i dla liberalizmu. A następnie dlatego, że choć jest sformułowane w nawiązaniu do podziału pochodzącego od Nicolaia

⁵ O wartości jednorodności i różnorodności będzie mowa w dalszych partiach tekstu. Por. też analizy, które na ich temat (w kontekście problematyki globalizacyjnej) przeprowadziłem w artykule *Powinność i wartość globalizacji (z przykładami stanowisk dziewiętnastowiecznych i późniejszych)*, „Kultura–Historia–Globalizacja” 2015, nr 18, s. 121–137. Na temat mojego rozumienia tolerancji por. *Szkice systematyczne z filozofii dziejów*, Wyd. UMCS, Lublin 2014, s. 239–248. Na temat racjonalności ludzkiej natury w kontekstach historiozoficznych por. Z. J. Czarnecki, *Wartości i historia. Studia nad refleksją filozoficzną o ludzkim świecie*, Wyd. UMCS, Lublin 1992, s. 76–130. Na temat modelu praktycznego, teoretycznego i teoretyczno-praktycznego pisałem w kilku opracowaniach, między innymi w książce *Szkice systematyczne z filozofii dziejów*, dz. cyt., s. 43–55, oraz w artykule *Filozofia dziejów a światopogląd (S.I. Witkiewicz, F. Znaniecki, F. Koneczny)*, [w:] S. Janeczek, R. Charzyński, M. Maciołek (red.), *Światopoglądowe odniesienia filozofii polskiej*, Wyd. KUL, Lublin 2011, s. 227–237.

Hartmanna, to wprowadza pewną jego modyfikację. Kryterium, którym Hartmann posłużył się w celu odróżnienia wartości mocnych i wysokich, był typ przeżyć motywowanych przez wiedzę o realizacji lub nierealizacji wartości. Wartość jest można wtedy, gdy jej nierealizacja motywuje oburzenie i jakiś rodzaj potępienia, zaś jej realizacja nie wzbudza mocnej, specjalnie artykułowanej aprobaty czy zachwyty. Z kolei wartości wysokie, gdy są urzeczywistnione, wzbudzają tego typu aprobatę i zachwyty, ale gdy pozostają niezrealizowane, to nie budzi to specjalnie artykułowanej dezaprobaty i oburzenia⁶. By posłużyć się przykładem: wartość podejmowania efektywnej i prowadzącej do wielkich odkryć pracy naukowej jest wysoka, ale nie mocna; widać to choćby w fakcie, że nie piętnujemy tych osób, które nie parają się taką pracą.

W podziale tutaj proponowanym realizacja wartości podstawowych jest po pierwsze fundamentem dla możliwości realizacji wartości niepodstawowych. Po drugie, ich nierealizacja motywuje oburzenie i dezaprobatę, gdyż owa nierealizacja uniemożliwia urzeczywistnianie wartości niepodstawowych. Realizacja wartości niepodstawowych jest ufundowana w realizacji wartości podstawowych. Ich realizacja nie wzbudza specjalnie artykułowanej aprobaty lub zachwyty, jednakże blokowanie ich realizacji wzbudza dezaprobatę. Tak zdefiniowana różnica pozwala ująć od strony wartości zarówno to, co w multikulturalizmie różnorodne, jak i to, co ma charakter jednorodny. Jeszcze ważniejsze jest jednak to, że rezygnacja z kryterium „zachwyty” wobec pozytywnej realizacji wartości wysokich oraz zastąpienie go dezaprobatą wobec blokowania ich realizacji pozwala uchwycić konstytutywną dla multikulturalizmu (jak i dla liberalizmu) obojętność wobec realizacji wartości niepodstawowych, o ile tylko nie są one niezgodne z wartościami podstawowymi. Wreszcie ważne jest również to, że pozostawienie kryterium emocjonalistycznego (dezaprobatą wobec blokowania realizacji wartości niepodstawowych) pozwala zachować specyficzny sposób ujawniania się wartości w świadomości.

Pewnym zawartym w takim podziale kłopotem, co trzeba wyraźnie skonstatować, mogłaby być okoliczność, że dezaprobatą wobec blokowania urzeczy-

⁶ Por. N. Hartmann, *Ethik*, wyd. 4 niezmienione, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1962, s. 276–278.

wistniania wartości pojawiałyby się także w odniesieniu do wartości nazwanych wyżej wartościami podstawowymi, obok dezaprobaty wobec po prostu ich nierealizacji, co mogłoby być interpretowane jako zamazanie różnicy między wartościami podstawowymi i niepodstawowymi. Oba te warianty, choć pobieżnie wyglądają na zbliżone, są jednak w istocie różne. W przypadku wartości podstawowych dezaprobatą kieruje się zarówno do ich nieurzeczywistnienia, jak i do jego blokowania. W przypadku wartości niepodstawowych mamy do czynienia z dezaprobatą tylko w odniesieniu do blokowania ich realizacji.

Zarysowane wyżej zestawienie wartości świadczy, że idei multikulturalizmu nie sposób odmówić pozytywnego charakteru. Realizuje się w niej mnogość wartości, ich przykładem mogłyby być choćby te wyżej wymienione. Idea ta jest również pozytywna, bo jest związana z osiągnięciem zawartym w idei liberalizmu. Ta druga jest osiągnięciem, gdyż z jednej strony wiąże w sobie urzeczywistnienie wielu różnorodnych wartości (w analogii do wartości wymienionych w przypadku multikulturalizmu), z drugiej zaś – co trzeba oddzielnie podkreślić – umożliwia w jedyny w swym rodzaju sposób pogodzenie przedmiotowości i podmiotowości, obiektywności i subiektywności, jak również jednorodności i różnorodności.

Wskazane walory nie muszą jednak oznaczać, że idea multikulturalizmu nie rodzi wątpliwości i teoretycznych kłopotów. Podobnie zresztą jak liberalizm. Nie jest też bezzasadne przypuszczenie, że jest to idea związana przede wszystkim z wartościami zachodnimi. Jej rolę we współczesnym świecie zachodnim podkreślał Stanisław Jedynek: „W sporach, jakie toczą się w parlamentach, w prasie, w interpretacji reguł prawnoadministracyjnych dostrzega się różnice w przekonaniach co do wartości. Przy tym różne stanowiska i opcje konkurują ze sobą i nie ma już dzisiaj na szczęście (przynajmniej w Europie i Ameryce) takiej siły, która mogłaby sobie podporządkować aksjologicznie wszystkie te interpretacje. Pluralizm, zwłaszcza w krajach o największych tradycjach demokratycznych, tj. w Stanach Zjednoczonych, we Francji czy Wielkiej Brytanii, jest istotnie obecny wszędzie, przenika szkoły, rodziny, a nawet Kościoły”⁷.

⁷ S. Jedynek, *Marzenia i polityka*, Wyd. UMCS. Lublin 2014, s. 60.

Explicite konstytutywne dla zachodniej tożsamości znaczenie idei różnorodności i wielości podkreślał jeszcze w XIX wieku John Stuart Mill: „Co uczyniło europejską rodzinę ludów postępową, a nie stojącą w miejscu częścią ludzkości? Nie jakaś wyższość, która jeśli istnieje, to jest skutkiem, a nie przyczyną; lecz godna uwagi różnorodność charakteru i kultury. Jednostki, klasy i narody były nadzwyczaj niepodobne do siebie; torowały sobie najrozmaitsze drogi, z których każda wiodła do jakiegoś wartościowego celu [...]. Moim zdaniem, Europa zawdzięcza cały swój wszechstronny postęp tej mnogości dróg”⁸.

Nie można jednak wykluczyć, że ta współczesna, kompromisowa i otwarta na akceptację inności postawa jest powiązana z tzw. „starością” Zachodu⁹, nawet jeśli Spengler wiązał końcowe fazy cywilizacji z ekspansjonizmem i imperializmem¹⁰.

Uznanie pozytywnego charakteru idei multikulturalistycznej nie musi jednak oznaczać, co również trzeba podkreślić, nakazu jej urzeczywistniania. Taki wniosek – pozytywny charakter idei multikulturalizmu jest podstawą dla nakazu jej realizacji – byłby zasadny przy spełnieniu kilku warunków:

- 1) Co oczywiste, multikulturalizm i jego wartości musiałyby być jeszcze nieurzeczywistnione.
- 2) Co równie oczywiste, wartości multikulturalizmu musiałyby być w ogóle realizowalne. (Oba te warunki są zrozumiałe samo przez się, ale ich wyraźne wyartykułowanie pozwala bronić się przed poglądami, zgodnie z którymi wartości stanowią tylko wyraz ludzkich celów i dążeń i do nich się – ściśle biorąc – redukują.)
- 3) Co już mniej oczywiste, praktyczna realizacja wartości skupionych w idei multikulturalizmu byłaby możliwa bez zagrożenia sprzecznością.

⁸ J. S. Mill, *O wolności*, przeł. A. Kurlandzka, [w:] tenże, *O wolności. O zasadzie użyteczności*, De Agostini – Altaya, Warszawa 2003, s. 109.

⁹ Związek wartościowań nastawionych na umiar z wiekiem tych, którzy je akcentują, podkreśla np. Francis Fukuyama. Por. tenże, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przeł. B. Pietrzyk, Wyd. Znak, Kraków 2004, s. 84–103.

¹⁰ Por. O. Spengler, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, skrót H. Werner, przeł. J. Marzęcki, Wyd. KR, Warszawa 2001, s. 51–54.

- 4) Co jeszcze mniej oczywiste, niesprzeczna praktyczna realizacja idei musiałaby być możliwa w konkretnych, aktualnie określonych materialnie uwarunkowaniach.
- 5) Te konkretne uwarunkowania musiałyby być spełnione zarówno przez dziedzinę, w której multikulturalizm miałby być zrealizowany, jak również przez jego podmioty.
- 6) To dodatkowo komplikuje sytuację, gdyż wielość podmiotów – z których każdy musiałby z innymi niesprzecznie spełniać te warunki – jest z istoty dana w idei multikulturalizmu.
- 7) Należałoby odróżnić połączenia niesprzeczne formalnie od połączeń niesprzecznych materialnie. W pierwszym przypadku chodziłoby o pokazanie niesprzecznych układów aksjologicznych, w których poszczególne wartości miałyby tylko minimalną konkretność. W drugim zaś zadanie polegałoby na wskazaniu wartości zdefiniowanych szczegółowo w swoich materiałach. To ostatnie zadanie miałyby – od innej strony – swój odpowiednik w punkcie czwartym, w którym była mowa o realizacji w konkretnych praktycznych sytuacjach i uwarunkowaniach.

W kontekście wskazanej wielości wartości realizujących się w multikulturalizmie (lub z nim powiązanych), jest jednak osobliwe, że wiele specyficznie dwudziestowiecznych stanowisk formułowanych w filozofii społecznej, filozofii historii oraz ich teoretycznych pograniczach koncentrowała się raczej na podkreślaniu motywów, które można by odczytywać jako w zasadzie sprzeczne z ideą multikulturalizmu. Wskazywano w nich bowiem, że różnice między odmiennymi kulturami (cywilizacjami) są na tyle duże i pryncypialne, że nie możemy myśleć optymistycznie o możliwości ich ujednoczenia i pogodzenia. Motyw takiego pogodzenia różnorodności i wielości jest zaś konstytutywnym elementem multikulturalizmu, nawet jeśli zgodność i ujednoczenie muszą się łączyć z równoczesną różnorodnością i wielością. Teorie, o których mowa, kwestionowały także inne przekonania związane z ideą multikulturalizmu, choćby

tezy głoszące że człowiek jest istotą racjonalną oraz że ma niekonfliktową naturę¹¹. Były to, rzecz jasna, teorie antyoptimistyczne (w różnych jego wersjach)¹².

Ale równie osobliwy jest fakt, że dwudziestowieczne (i najnowsze) stanowiska optymistyczne, fundowały najczęściej swój optymizm na proklamacji i pochwalę jednorodności, wysuwając ją na pierwszy plan – również w niezgodzie z ideą typową dla multikulturalizmu. Ten bowiem, nawet jeśli zakłada określoną jednorodność, na pierwszym planie sytuuje ideę niejednorodnej różnorodności. Reprezentatywnym przykładem stanowisk optymistycznych, mimo całej ich odmienności i specyfiki, może być schemat opracowany przez A. de Condorceta¹³ albo też schemat rozwijany potem w pozytywistycznej koncepcji A. Comte'a¹⁴. Ten sam schemat – ten sam pod analizowanym tutaj względem – można wskazywać w społeczno-historycznych poglądach Immanuela Kanta, który odróżniał w dziejach warstwę legalną oraz warstwę moralną. Warstwa moralna (ruch w stronę społeczeństwa moralno-obywatelskiego) jest wprawdzie zbudowana z indywidualnych moralnych decyzji i działań, jednakże treść tych decyzji

¹¹ Na temat idei, które stanowią o treści historycznego optymizmu oraz idei składających się na oceny pesymistyczne por. Z. J. Czarnecki, *Kryzys optymizmu historycznego. Studium przewodnich idei*, [w:] *W kręgu pesymizmu historycznego. Studia nad nowożytnymi filozofiami historii*, red. Z. J. Czarnecki, Wyd. UMCS, Lublin 1992, s. 5–39.

¹² Na temat antyoptimizmu por. L. Kopciuch, *Szkice systematyczne z filozofii dziejów*, wyd. cyt., zwłaszcza s. 54–55.

¹³ „[...] gdy jednocześnie u wielu narodów podniesie się poziom oświaty i kiedy dotrze ona do jak największych rzesz wielkiego ludu przyszości, którego język będzie językiem uniwersalnym, a jego stosunki handlowe ogarną cały glob. Gdy połączenie to dokona się w całej owej społeczności ludzi światłych, staną się oni wszyscy bez wyjątku przyjaciółmi ludzkości i będą pracować nad przyspieszeniem jej udoskonalenia i szczęścia”. Por. A. de Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, przeł. E. Hartleb i J. Strzelecki, PWN, Warszawa 1957, s. 12.

¹⁴ „Polityczny i moralny kryzys społeczeństw wypływa z umysłowej anarchii. Najpoważniejsze zło polega na głębokiej rozbieżności w przedmiocie zasad, których stałość jest pierwszym warunkiem porządku społecznego. Dopóki indywidualne inteligencje nie uzgodnią pewnej ilości pojęć ogólnych, mogących wytworzyć wspólną doktrynę społeczną, narody będą się nadal znajdować w stanie rewolucji, w którym są możliwe jedynie urządzenia prowizoryczne. Z chwilą, gdy umysły będą mogły się złączyć w jednej wspólnocie zasad, wypłyną z niej bez żadnych poważniejszych wstrząsów odpowiednie instytucje. Na to właśnie powinna być zwrócona uwaga tych wszystkich, którzy zdają sobie sprawę z doniosłości normalnego stanu rzeczy”. A. Comte, *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, skrót J. É. Rigolage, przeł. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1961, (wykład pierwszy).

i działań jest powszechna (zgodna z imperatywem kategorycznym). Podobnie powszechna jest ludzka natura, którą Kant interpretował jako apolityczną i społeczna¹⁵.

Różnorodność i jednorodność występują zatem jako idee zarówno w stanowiskach antyoptymistycznych, jak i optymistycznych. Właściwe odczytanie ich sensu i pozycji wymaga jednak uwzględnienia, że sposób ich rozumienia i wartościowania będzie zależał od tego, jak ujmie się ich pozycję względem tego, co konstytutywne i istotowe. Kwestię tę, choć w innym kontekście problemowym, jeszcze w dziewiętnastym wieku przedstawiał Arthur Schopenhauer: to, co dla historii zasadnicze i charakterystyczne, ma charakter ściśle indywidualny (dlatego historia nie jest nauką); to zaś, co jest ogólne, ma charakter tylko powierzchowny (dlatego Schopenhauer krytykował także możliwość filozofii historii oraz stanowisko obrane przez Hegla)¹⁶. Analogicznie, w pluralistycznych i zarazem antyoptymistycznych teoriach dwudziestowiecznych różnorodność była traktowana jako element zasadniczy i konstytutywny dla poszczególnych, odrębnych kultur, podczas gdy w stanowiskach optymistycznych takie pierwszoplanowe miejsce przyznawano temu, co jednorodne.

Inny jest również stosunek, jaki w koncepcjach antyoptymistycznych i optymistycznych przyjmowano wobec relatywności wartości. W tych poglądach antyoptymistycznych, w których skupiano się na określaniu i charakterystykach różnych kultur, dominowało na ogół przekonanie, że wartości fundujące swoistość poszczególnych cywilizacji mają charakter względny. Wielość kultur znajdowała także swój odpowiednik w tezie głoszącej wielość wartości. Z kolei stanowiska optymistyczne (w wersji progresywnistycznej) prezentowały raczej ujęcia nierelatywistyczne, uznając, że w stawianiu się ludzkiej kultury przyrasta

¹⁵ Por. I. Kant, *Idea historii powszechnej w aspekcie kosmopolitycznym*, tłum. M. Żelazny, [w:] tenże, *Rozprawy z filozofii historii*, przekł. i opr. Translatorium filozofii niemieckiej Unistytutu Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika pod kierunkiem Mirosława Żelaznego w składzie: Tomasz Kupś, Dariusz Pakalski, Adam Grzeliński, Mirosław Żelazny, Wyd. Antyk, Kety 2005, s. 31–43.

¹⁶ Por. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, przeł. J. Garewicz, t. 2, PWN, Warszawa 1995, np. s. 631–636. Por. też mój artykuł *Krytyka filozofii dziejów u A. Schopenhauera*, *Parerga* 2008, nr 2, s. 103–115.

realizacja jakiejś (jakichś) pozytywnej (pozytywnych) wartości. Tego rodzaju ujęcie jest wręcz wymuszone przez teleologiczną budowę idei postępu, gdzie owa celowość oznacza, że istnieje pewien uniwersalny stan, do którego zmierzają dzieje powszechne. Uniwersalność celowości łączy się z jednorodnością nierelatywnością wartości¹⁷.

Zanim te dystynkcje zastosuję do naczelnej idei multikulturalistycznej, dobrze będzie przywołać przykłady kilku teorii, by powyższe prawidłowości nabrały bardziej konkretnego i naocznego wymiaru. Pierwszym przykładem niech będzie katastroficzny, cywilizacyjny pluralizm Oswalda Spenglera, drugim – teoria wielości cywilizacji Feliksa Konecznego, trzecim – historiozoficzny optymizm „wczesnego” Francis Fukuyamy.

W naturalistycznym katastrofizmie Spenglera znajdziemy, po pierwsze, ideę wielości cywilizacji. Mają one swoje dusze, przez co odróżniają się od siebie i są do siebie niepodobne. Ich wartości i sposoby rozumienia życia i świata są nieuniwersalne i – co najważniejsze – nawzajem nieredukowalne. To jedna z najbardziej znanych i zarazem kontrowersyjnych idei Spenglera: cywilizacje są od siebie tak różne, że wręcz nie przekazują sobie dorobku; Zachód nie stanowi kontynuacji dorobku Grecji i Rzymu; jego historia rozpoczyna się w wieku X. Spengler podkreśla również względność przyjmowanych w poszczególnych cywilizacjach schematów: „Dla innych ludzi istnieją inne prawdy. Myśliciel musi uznać ważność ich wszystkich albo też żadnej”¹⁸. Ale również Spengler nie odrzuca jednorodności pod każdym względem; znajduje ją bowiem w „łączących” różne cywilizacje analogiach i homologiach.

Ten ostatni moment występuje również w koncepcji cywilizacji sformułowanej przez Konecznego, zwłaszcza w tej idei, którą nazywa *quincunxem*. Ów aksjologiczny pięciokąt skupia wartości, które jako formy są obecne we wszystkich cywilizacjach, ale w każdej z nich znajdują inne szczegółowe wykładnie.

¹⁷ Taka uniwersalność nie jest tożsama z uniwersalizowalnością, o której mówił Richard M. Hare. Por. tenże, *Uniwersalny preskrytywizm*, przeł. A. Jedynak, [w:] *Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, red. nauk. wyd. pol. J. Górnicka, wyd. 1 (dodr. KiW, Warszawa 2000, s. 504–505.

¹⁸ O Spengler, *Zmierzch Zachodu*, wyd. cyt., s. 43.

Elementy, jakie skupia w sobie *quincunx*, są różne, ale współmierne. Współmierność to różnica bez sprzeczności¹⁹. Niewspółmierność zachodzi dopiero w przypadku poszczególnych cywilizacji; właśnie dlatego zachowują one swoją tożsamość. Pluralizm cywilizacyjny staje się przez to stabilnie ugruntowany (nawet jeśli Koneczny próbuje z nią połączyć przekonanie o wyższości cywilizacji łacińskiej²⁰). Zarazem jednak jest jasne, że ów pluralizm nie jest budowany w duchu multikulturalizmu. Koneczny nie sądzi bowiem, by było możliwe jakieś spójne ich połączenie. Przeciwnie, twierdzi, że wartości poszczególnych cywilizacji są ze sobą niewspółmierne, sprzeczne, w związku z czym nie można być cywilizowanym na dwa sposoby²¹. Ponadto podkreśla, że cywilizacje, dopóki są żywotne, są zaczepne, tj. wykazują tendencję do narzucania innym własnych wartości²². *Quincunx* jest wprawdzie obecny w każdej cywilizacji, obejmując zawsze prawdę, dobro, piękno, zdrowie i dobrobyt. Ale są to tylko wartości „formalne”, ich materialne ukonkretnienia w poszczególnych cywilizacjach są różne i niewspółmierne.

Inny układ pojęć pojawia się w koncepcji Fukuyamy. O ile w poprzednich ujęciach na pierwszym planie znajdowała się różnorodność cywilizacji, o tyle tutaj na takiej pozycji pojawia się jednorodność i uniwersalność. Można je uchwycić najpierw w idei demokracji liberalnej jako ustroju najlepszego z możliwych, a następnie w – fundującej uniwersalność demokracji – idei trójwarstwowej struktury ludzkiej duchowości (*nous, thymos, eros*). Nie przesądza to o identyczności dróg, na jakich poszczególne narody dochodzą do rozpoznania

¹⁹ Por. F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Fundacja Pomocy Antyk, Wyd. Antyk Marcin Dybowski, Komorów 2002, s. 173–180.

²⁰ Por. tenże, *O ład w historii. Z dodatkami o wpływie i twórczości Konecznego*, Wydawnictwa Towarzystwa Imienia Romana Dmowskiego, nr 13, Komitet Wydawniczy, Londyn 1977, s. 35–40.

²¹ „Nie ma syntez, są tylko trujące mieszanki. Cała Europa choruje obecnie na pomieszanie cywilizacji; oto przyczyna wszystkich a wszystkich »kryzysów«. Jako z bowiem można zapatrywać się dwojako, trojako (a Polsce nawet czworako) na dobro i zło, na piękno i szpetność, na szkodę i pożytek, na stosunek społeczeństwa i państwa, państwa i Kościoła; [...] Ta drogą popaść można tylko na stan cywilizacyjny, co mieści w sobie niezdatność do kultury czyny”. Tenże, *O wielości cywilizacji*, wyd. cyt., s. 365.

²² Por. tenże, *O ład w historii*, wyd. cyt., 48–49.

wartości demokracji liberalnej jako ustroju, ale sama zasada demokracji pozostaje czymś jednorodnym²³.

Opierając się na tych dystynkcjach, można teraz zapytać, jakie konkretne stosunki pojęciowe pojawiają się w przypadku multikulturalizmu. Różnorodność poszczególnych schematów kulturowych wydaje się tu ideą pierwszoplanową. Ona właśnie – zależnie od typu danej koncepcji multikulturalistycznej – jest tym, co się stwierdza lub tym, co jest przedmiotem do wytworzenia w ramach konkretnych „pozytywnych” ustaleń prawno-ustrojowych. Różnorodność występuje zatem zarówno w perspektywie opisowej, jak i normatywnej. Takie odróżnienie odnosi się rzecz jasna do odrębnych teorii. Wydaje się to czymś oczywistym, gdyż najczęściej to aktualne nieistnienie pierwszego wymiaru różnorodności funduje powinność jej zaistnienia; zgodnie z regułą, że *powinno być* to, co jest cenne, ale jeszcze nie jest zrealizowane.

Różnorodność może być jednak także rozumiana inaczej, tj. zarówno jako fundament, jak i jako to, co ma być fundowane. Nawiązując do wcześniejszego sformułowania, można powiedzieć, że ona zarówno jest, jak i powinna być. Nicolai Hartmann używał takich sformułowań, gdy analizował różne rodzaje powinności²⁴. W przypadku naszego problemu chodzi jednak o coś innego. Po pierwsze, różnorodność, która jest, oraz różnorodność, która powinna być, są innego typu, gdyż dotycząc tego, co szczegółowe, odnoszą się do jego różnych wymiarów i eksponują jego różne aspekty. Po drugie, różnorodność istniejąca oraz różnorodność powinnościowa mogą ze sobą współistnieć dlatego, że pierwsza jest pozbawiona tego uznania swej cenneści, które się pojawia dopiero po jej usankcjonowaniu poprzez przyjęte rozwiązania kulturowe (społeczne, prawne, ustrojowe *etc.*). Różnorodność wyjściowa nie jest gołym faktem, jest czymś cennym – dlatego ma być legitymizowana, ale cenneść fundująca i cenneść fundowana nie są tego samego rodzaju. Różnorodność demograficzna społeczeństwa amerykańskiego istniała zarówno przed zniesieniem niewolnictwa, jak i po jego likwidacji; najpierw była tylko faktem, a jeśli akceptowanym, to głównie ze

²³ Por. F. Fukuyama, *Ostatni człowiek*, przeł. T. Bieroń, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 1997, s. 9–24.

²⁴ Por. N. Hartmann, *Ethik*, wyd. cyt., s. 170–175, 180–182.

względu na interesy ekonomiczne, potem jednak – po zniesieniu niewolnictwa – stawała się rozwiązaniem sankcjonowanym przez akceptację równorzędności praw przysługujących człowiekowi jako takiemu.

W idei multikulturalistycznej różnorodność łączy się jednak również z jednorodnością. Związek ten staje się widoczny w kilku punktach. Po pierwsze, uznaje się jednorodność interesów i racji wysuwanych przez to, co różnorodne. Jest tak zarówno wtedy, gdy idzie o różnorodne indywidua, jak i większe różnorodne całości (kultury, cywilizacje lub ich fragmenty). Po drugie, przyjmuje się, że istnieje pewna wspólna podstawa, która funduje dopuszczalność i akceptację różnorodności. Analogia do liberalizmu staje się uderzająca. Liberalizm bowiem, z jednej strony, odwołuje się do pewnych fundamentalnych interesów charakteryzujących człowieka jako takiego – mamy interes w tym, by nie cierpieć, by nie obawiać się agresora (wojny wszystkich ze wszystkimi), by realizować własne egocentryczne plany i cele. Z drugiej zaś strony, liberalizm służy wypracowaniu przestrzeni, w jakiej będą mogły być urzeczywistniane cele, które nie są już jednorodne, ale są równej rangi, gdyż mają swój fundament w uznaniu równorzędnych indywiduów.

Stąd wyłaniają się już zależności zachodzące między ideą multikulturalizmu a relatywnością i absolutnością wartości. Podobnie jak w przypadku liberalizmu, wartości absolutne są tutaj fundamentem dla wartości relatywnych. Przyjęcie relatywności wartości fundowanych może prowadzić do zarzutu, że podobny charakter mają także wartości fundujące tylko wtedy, gdy pominiemy szczegółowe różnice aksjologiczne. Co warte podkreślenia, kłopot ten jest też wytykany idei tolerancji: czyż jej przyjęcie nie musi oznaczać, że musimy tolerować także tych, którzy nie uznają cennieści tolerowania. Kłopot ten można rozwiązać, ale tylko wtedy, gdy uznamy wartości nierelatywne.

Patrząc od strony idei multikulturalistycznej (podobnie jak wychodząc od idei tolerancji i liberalizmu) kłopot jest do rozwiązania. To zaś opiera się na odróżnieniu: 1) wartości fundujących i wartości fundowanych; 2) wartości podstawowych i wartości niepodstawowych; 3) wartości absolutnych i wartości relatywnych. Wydaje się jednak, że tylko w perspektywie formalnej. Nabiera on natomiast aporetycznego charakteru w konkretnych praktycznych aplikacjach

tych idei. Aporia praktyczna okazuje się wówczas mocniejsza od aporii teoretycznej. Mocniejsza jednak tylko w tym sensie, że pojawiając się w kontekście konkretnych uwarunkowań, wychodzi ponad prawidłowości, które występują w relacjach między samymi treściami wartości.

Ale również taka praktyczna aporia nie jest antynomią nieusuwalną. Jej pojawienie się jest związane z konkretnością uwarunkowań zawartych w praktycznych sytuacjach. Rzadkie lub trudno realizowalne, ale możliwe, są takie praktyczne uwarunkowania, które zniosłyby antynomię. Do takich uwarunkowań należą również następujące rozwiązania:

- 1) Uznanie absolutnego charakteru wartości mocnych (podstawowych).
- 2) Uznanie pluralistycznego charakteru wartości niepodstawowych.
- 3) Zastąpienie relatywizmu pluralizmem.

To trzecie uwarunkowanie znajduje uzasadnienie w przynajmniej dwóch racjach. Najpierw, natykalibyśmy się tym sposobem na mniejsze trudności w przeprowadzeniu rozróżnienia na wartości fundujące i fundowane. Nie pojawiłby się bowiem wówczas możliwy zarzut, że takie odróżnienie jest tylko względne czy arbitralne. Następnie pojawiałyby się lepsze możliwości, gdy idzie o usuwanie konfliktów między różnymi aksjologicznymi schematami (np. między liberalną tolerancją i jej zaprzeczeniem). Z jednej strony upadałby zarzut analogiczny do wyżej wymienionego. Z drugiej zaś – możliwe byłoby wyjście poza tylko „negatywny” sens tolerowania (w znaczeniu: ścierpieć coś, znieść coś) i uzupełnienie go przez sens „pozytywny”, gdy przedmiotem tolerowania są poglądy różne od naszych, ale zarazem takie, co do których fałszywości wcale nie jesteśmy przekonani.

Trudność w spełnieniu tych trzech warunków jest przyczyną trudności w praktycznej realizacji idei multikulturalistycznej.

MULTICULTURALISM, VALUES AND RELATIVISM AND (OR) PLURALISM

Summary

The first aim of in this paper is to present the main relations between multiculturalism and values. The second aim is to analyze relations between relativism (cultural, moral, axiological), pluralism and multiculturalism. In several aspects this relation is parallel to the relation between relativism, pluralism and liberalism. The parallel makes it possible to show a lot of axiological premises and difficulties concerning multiculturalism. It also enables one to demonstrate some essential obstacles occurring in its practical application. Based on the often observed relation between multiculturalism and relativism, I endeavour to demonstrate that it would be more effective to relate multiculturalism with the axiological pluralism.

Key words: multiculturalism, values, axiological relativism, axiological pluralism, absolute values.

Słowa kluczowe: multikulturalizm, wartości, relatywizm kulturowy, pluralizm aksjologiczny, wartości absolutne

Bibliografia

- Comte A., *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, skrót J. É. Rigolage, przeł. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1961.
- Condorcet A. de, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, przeł. E. Hartleb i J. Strzelecki, PWN, Warszawa 1957.
- Czarnecki Z. J., *Kryzys optymizmu historycznego. Studium przewodnich idei*, [w:] *W kręgu pesymizmu historycznego. Studia nad nowożytnymi filozofiami historii*, red. Z. J. Czarnecki, Wyd. UMCS, Lublin 1992, s. 5–39.
- Czarnecki Z. J., *Wartości i historia. Studia nad refleksją filozoficzną o ludzkim świecie*, Wyd. UMCS, Lublin 1992.
- Fukuyama F., *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przeł. B. Pietrzyk, Wyd. Znak, Kraków 2004.
- Fukuyama F., *Ostatni człowiek*, przeł. T. Bieroń, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 1997.
- Hare R. M., *Uniwersalny preskrytywizm*, przeł. A. Jedynak, [w:] *Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, red. nauk. wyd. pol. J. Górnicka, wyd. 1 (dodruk), KiW, Warszawa 2000, s. 499–511.
- Hartmann N., *Ethik*, wyd. 4 niezmienione, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1962.

- Huntington S. P., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, wyd. 6, Warszawskie Wyd. Literackie Muza, Warszawa 2004.
- Jedynak S., *Marzenia i polityka*, Wyd. UMCS, Lublin 2014.
- Kant I., *Idea historii powszechnej w aspekcie kosmopolitycznym*, przeł. M. Żelazny, [w:] tenże, *Rozprawy z filozofii historii*, przekł. i opr. Translatorium filozofii niemieckiej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika pod kierunkiem Mirosława Żelaznego w składzie: Tomasz Kupś, Dariusz Pakalski, Adam Grzebiński, Mirosław Żelazny, Wyd. Antyk, Kety 2005.
- Koneczny F., *O ład w historii. Z dodatkami o wpływie i twórczości Konecznego* Wydawnictwa Towarzystwa Imienia Romana Dmowskiego, nr 13, Komitet Wydawniczy, Londyn 1977.
- Koneczny F., *O wielości cywilizacji*, Fundacja Pomocy Antyk, Wyd. Antyk Marcin Dybowski, Komorów 2002.
- Kopciuch L., *Filozofia dziejów a światopogląd (S.I. Witkiewicz, F. Znaniecki, F. Koneczny)*, [w:] S. Janeczek, R. Charzyński, M. Maciołek (red.), *Światopoglądowe odniesienia filozofii polskiej*, Wyd. KUL, Lublin 2011, 227–237.
- Kopciuch L., *Krytyka filozofii dziejów u A. Schopenhauera*, „Parerga” 2008, nr 2, s. 103–115.
- Kopciuch L., *Kryzysy, kreatywność i wartości*, Wyd. UMCS, Lublin 2015.
- Kopciuch L., *Powinność i wartość globalizacji (z przykładami stanowisk dziewiętnastowiecznych i późniejszych)*, „Kultura–Historia–Globalizacja” 2015, nr 18, s. 121–137.
- Kopciuch L., *Szkice systematyczne z filozofii dziejów*, Wyd. UMCS, Lublin 2014.
- Krzysztofek K., *Pogranicza i multikulturalizm w rozszerzonej Unii*, „Studia Europejskie” 2003, nr 1, s. 77–94.
- Mill J. S., *O wolności*, przeł. A. Kurlandzka, [w:] tenże, *O wolności. O zasadzie użyteczności*, De Agostini – Altaya, Warszawa 2003.
- Nobis A., *Globalne procesy, globalne historie, globalny pieniądz*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2014.
- Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, przeł. J. Garewicz, t. 2, PWN, Warszawa 1995.
- Spengler O., *Pesymizm?*, przeł. A. Kołakowski, [w:] O. Spengler, *Historia, kultura, polityka*, wyb. i wstęp A. Kołakowski, PIW, Warszawa 1990, s. 83–100.
- Spengler O., *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, skróty H. Werner, przeł. J. Marzęcki, Wyd. KR, Warszawa 2001.

Dr hab. Leszek Kopciuch, prof. nadzw., Instytut Filozofii UMCS,
e-mail: leszek.kopciuch@poczta.umcs.lublin.pl