

Andrzej P. Wierzbicki

Zderzenie cywilizacji czy ignorancja podstawowych wartości Innego?

Streszczenie. Pojęcie *zderzenia cywilizacji* (*Clash of Civilizations*, Huntington 1993, 1997) było już wielokrotnie dyskutowane i krytykowane, nawet sparafrazowane jako *zderzenie ignorancji* (*Clash of Ignorance*, Said 2001). Jednakże wiele opinii Huntingtona zachowuje do dziś znaczenie, podczas gdy inne jego konkluzje wydają się dość płytkie. W artykule tym staram się wyjaśnić tę ambiwalencję dwoma metodami. Jedna to poprawiona, bardziej współczesna diagnoza tego, co się rzeczywiście dzieje dziś w świecie. Druga to odniesienie do podstawowych, głębokich wartości leżących u podstaw każdej cywilizacji, z użyciem pojęcia *horyzontu hermeneutycznego* (pochodzącego m.in. od Husserla, Heideggera, Gadamera, ale określonego bardziej precyzyjnie przez Króla, 2005) oraz szerszego rozumienia tego pojęcia jako *perspektywy hermeneutycznej*, intuicyjnie akceptowanego systemu głębokich wartości (Wierzbicki 2009). Pokazuję, że wartości buddyjskie stanowiące podstawę wielu cywilizacji Dalekiego Wschodu pozostają niezrozumiałe i płytko traktowane przez Huntingtona, być może przez całą kulturę Zachodu. Brak zrozumienia głębokich wartości charakterystycznych dla innych kultur czy cywilizacji może być wyjaśnieniem ignorancji sugerowanej przez Saida. Zatem w celu promocji *dialogu* czy *porozumienia cywilizacji* może się okazać niezbędną metodą *rekonstrukcji horyzontu hermeneutycznego* (Król 2007) czy też *perspektywy hermeneutycznej* w celu odkrycia systemu głębokich wartości innych cywilizacji oraz lepszego zrozumienia Innego.

Keywords. Zderzenie cywilizacji, zderzenie ignorancji, dialog i porozumienie cywilizacji, zrozumienie Innego, horyzont hermeneutyczny, rekonstrukcja horyzontu hermeneutycznego, perspektywa hermeneutyczna

1. Znaczenie i ograniczenia “Clash of Civilizations”

Książka *Clash of Civilizations* (Huntington 1997) postrzegana jest dzisiaj – w roku 2010 – jako prorocza przez wielu autorów (zob. np. Kukliński 2010), którzy po wielkim kryzysie finansowym i ekonomicznym przewidują ograniczenie dominacji ekonomicznej Stanów Zjednoczonych i Unii Europejskiej. W celu uniknięcia głębszej analizy i określenia istoty niejawnego koalicji Stanów Zjednoczonych, Kanady, Wielkiej Brytanii wraz z Unią Europejską i innych krajów stowarzyszonych, będę mówił o nich skrótowo *cywilizacja atlantycka* czy *kultura Zachodu*. Postrzeganie zmniejszania się dominacji cywilizacji atlantyckiej związane jest często z dyskusją zderzenia się podstawowych wartości świata demokratycznego z wartościami bojowników Islamu, czy z metaforą *tonącego Tytanika* dla opisu sytuacji, w której znalazła się dzisiaj cywilizacja atlantycka.

Główna teza Samuela Huntingtona jest następująca: “*The fundamental source of conflict in this new world will not be primarily ideological or primarily economic. The great divisions among humankind and the dominating source of conflict will be cultural*” (“*Podstawowe źródła konfliktu w tym nowym świecie nie będą głównie ideologiczne czy głównie ekonomiczne. Wielkie podziały ludzkości oraz główne źródła konfliktu będą miały charakter kulturowy*”). **Teza ta jest zarówno prawdziwa jak i płytko przesadna.** Kultura ma wiele wymiarów i nie musi być źródłem konfliktu. Kultura będzie głównym źródłem różnicowania świata, ale niekoniecznie źródłem wielkiego podziału ludzkości. Kultura wpływa silnie na ideologię i ekonomię, ale jest także pod ich wpływem w pętli sprzężenia zwrotnego. Ta płytkość, jak zobaczymy dalej, wynika głównie z *imperializmu kulturowego* cywilizacji atlantyckiej, z przekonania, że tylko postęp oparty na kopiowaniu kultury Zachodu jest wartościowy, przekonania połączonego z brakiem zrozumienia oraz niejawnym potępieniem innych kultur.

Podobna krytyka była wyrażana już wcześniej, np. w parafrazie *Clash of Ignorance* (*Zderzenie ignorancji*, Said 2001). Jednakże, także ta krytyka może być uznana za płytką: metafora *Clash of Civilization* (*Zderzenie cywilizacji*) jest ważka, opisuje pewien fenomen wyłaniający się w dzisiejszym świecie, nawet jeśli przesadnie podkreśla znaczenie tego fenomenu. Dlatego też warto jest przeanalizować ten fenomen głębiej, przynajmniej w dwóch aspektach. Pierwszy to *diagnoza*: co rzeczywiście zachodzi, jakie mogą być najbardziej prawdopodobne skutki procesów obserwowanych dzisiaj, jeśli je przeanalizować z pozycji wolnej od kulturowego imperializmu cywilizacji atlantyckiej. Książka *Zderzenie cywilizacji* nie jest wolna od takiego obciążenia, a ponadto podane w niej diagnozy są już stare i mogą być nieaktualne. Drugi aspekt to próba *rekonstrukcji perspektyw hermeneutycznych* różnych kultur czy cywilizacji, opisana w dalszej części artykułu. Czuję się uprawniony do próby analizy tych trudnych zagadnień, ponieważ spędziłem w sumie ponad cztery lata (a niedawno ponad trzy) w Japonii, często podróżując do krajów sąsiednich, głównie Chin, oraz dyskutując z tamtejszymi przyjaciółmi specyficzną sytuację Indii czy Brazylii.

Odpowiadając swym krytykom, Samuel Huntington słusznie zwrócił uwagę na znaczenie *paradygmatu*, powołując się na Thomasa Kuhna (1962). Jednakże zrozumienie podstaw paradygmatu czy *tradycji badawczej* (Larry Laudan 1977) znacznie się pogłębiło od czasu *Struktury rewolucji naukowych*. Bardziej podstawowym pojęciem, leżącym u korzeni jakiegokolwiek paradygmatu czy tradycji badawczej, jest *horyzont hermeneutyczny* określony precyzyjnie przez Zbigniewa Króla (Król 2005, 2007), z możliwymi jego rozszerzeniami do *perspektywy hermeneutycznej*. Dlatego też, w drugiej części artykułu koncentruję się na znaczeniu takich właśnie pojęć w rozumieniu, czy grozi nam rzeczywiście *zderzenie cywilizacji*.

2. Diagnoza: co się rzeczywiście wyłania w dzisiejszym świecie?

Diagnoza ta z konieczności musi być uproszczona i skrótowa, gdyż następna książka dłuższa od *Zderzenia cywilizacji* mogłaby być napisana dla opisu złożonej sytuacji dzisiejszego świata w roku 2010.

1) Pierwszym ważnym punktem tej diagnozy jest stwierdzenie faktu, że *cywilizacja atlantycka osiągnęła częściowy sukces w transferze takich wartości jak wolny rynek i demokratyczna wolność do najbardziej ludnych krajów świata, takich jak Chiny, Indie, Brazylia, Rosja (popularnie zwanych krajami BRIC)*. Był to oczywiście tylko połowiczny sukces, gdyż każdy z tych krajów dostosował te wartości do własnych tradycji kulturowych, a zmiana tradycji kulturowej jest procesem bardzo długim, rozciągającym się na kilka generacji.

2) Drugim ważnym punktem tej diagnozy jest stwierdzenie, że to *właśnie ten częściowy sukces był źródłem nieuchronnego osłabienia ekonomicznej dominacji cywilizacji atlantyckiej*. Cztery kraje wymienione wyżej są demograficznie znacznie silniejsze od cywilizacji atlantyckiej; jeśli osiągnęły one choćby częściowy sukces ekonomiczny wynikający z punktu 1), to nieuchronnie stają się one silniejsze także ekonomicznie. Obecny kryzys finansowy i ekonomiczny tylko podkreśla ten nieuchronny kierunek rozwoju.

3) Trzeci ważny punkt to fakt, że *sytuacja stała się znacznie bardziej złożona z powodu rewolucji informacyjnej*, co jest aspektem nie zauważonym przez Huntingtona. Rewolucja informacyjna – która zaczęła się w kulturze Zachodu – z całą swą złożonością (Internet, World Wide Web, elektroniczna edukacja) przyspiesza postęp, ale powoduje zarówno nowe, ogromne szanse jak i nowe, wielkie zagrożenia. Trzeba tu wspomnieć przynajmniej trzy aspekty tej złożoności:

3a) Wartości wolnego rynku są zagrożone od wewnątrz, *rynki wysokiej techniki stają się oligopolistyczne w wyniku rewolucji informacyjnej*. Rewolucja ta prowadzi do dematerializacji pracy i gospodarki opartej na wiedzy; ale oznacza to zmniejszenie krańcowych kosztów produkcji do tego stopnia, że konkurencyjne ceny na tych rynkach

(które na idealnym wolnym rynku powinny być równe krańcowym kosztom produkcji) nie są już stosowane, faktyczne ceny przekraczają je często stokrotnie. To zaś jest możliwe tylko wtedy, jeśli rynek jest zdominowany przez oligopol, często z jawnymi lub ukrytymi zмовami cenowymi, a obserwujemy to dzisiaj na wszystkich rynkach wysokiej techniki, zaczynając od rynków leków.

3b) *Rosnąca nierówność wynikająca z rewolucji informacyjnej* (naturalny skutek każdej większej zmiany technologicznej) *przekształca się w nastroje anty-zachodnie*. Rewolucja informacyjna przyczyniła się, z jednej strony, do globalizacji gospodarki i wzrastających nierówności globalnych (zwłaszcza w małych krajach) wynikających, między innymi z nieograniczonych transferów zysków wielkich korporacji do ich krajów macierzystych. Z drugiej strony, rewolucja informacyjna przyniosła anihilację ograniczeń przestrzennych w dostępie do informacji i wiedzy. W rezultacie, jedna szóstka ludności świata żyjąca dzisiaj w skrajnym ubóstwie może bez trudu – przez telewizję i Internet – dowiedzieć się, jakie są standardy życia, obyczaje i ekscesy konsumpcyjne elity krajów najbogatszych. Nieuchronnie, prowadzi to do zawiści i potępienia – powinniśmy się raczej dziwić, że wynikające stąd nastawienia terrorystyczne ograniczone są do części jednej kultury, której specyficzna religia obiecuje raj po śmierci męczeńskiej.

3c) Rewolucja informacyjna przynosi nie tylko zagrożenia, także wielkie szanse, np. nieuchronnie doprowadzi do poprawy równości praw kobiet we wszystkich krajach świata (to komputeryzacja i robotyzacja umożliwiają równość praw kobiet, chociaż oczywiście faktyczna realizacja tych praw zależy od czynników obyczajowych, kulturowych). Jednak *największą szansą jest otwarty dostęp do edukacji poprzez Internet*: młodzi i ambitni ludzie nawet w krajach biednych będą mieli nie negatywne, lecz ambiwalentne nastawienia do kultury Zachodu, jeśli będą oni korzystać z lepszego dostępu do edukacji i kulturowej różnorodności za pomocą źródeł zachodnich. Na przykład, wielką atrakcją Europy dla cywilizacji Dalekiego Wschodu jest różnorodność kultury europejskiej; zarówno Japończycy, Chińczycy, jak i przedstawiciele uboższych krajów tamtego regionu cieszą się z podróży do Europy i możliwości jej zwiedzania (Huntington nie zauważa tego, być może dlatego, że kultura amerykańska jest znacznie mniej zróżnicowana i bogata, niż europejska).

4) Czwarty ważny punkt tej diagnozy to fakt, że *utrata dominującej pozycji ekonomicznej cywilizacji atlantyckiej na rzecz krajów BRIC może mieć skutki pozytywne wyrażające się w ograniczeniu nastawień anty-zachodnich*: jeśli większość ludności świata będzie żyła we względnym dobrobycie, z rosnącymi oczekiwaniami, to łatwiej będzie skoncentrować uwagę na przeciwdziałaniu skrajnemu ubóstwu.

5) Piąty ważny punkt tej diagnozy to stwierdzenie, że *kultura Zachodu może pozostać ważną siłą geopolityczną i geo-kulturową, pod warunkiem pogłębienia jej zrozumienia innych kultur – ogólnie, zrozumienia Innego*. To właśnie jest największą wadą książki *Zderzenie cywilizacji*: książka ta wykazuje bardzo płytkie zrozumienie kultur odmiennych od kultury Zachodu.

6) Szósty ważny punkt tej diagnozy to uwaga, że wzrost znaczenia najludniejszych krajów świata może powodować impuls dla zwiększenia *rządności światowej (world governance), w formie instytucji podobnej do Unii Europejskiej ale o globalnym zasięgu*. Taki kierunek rozwoju może mieć bardzo pozytywne skutki, a Unia Europejska może użyć swych doświadczeń i stać się aktorem zmiany światowej. Zob. np. (Wierzbicki 2010).

Dodatkowe komentarze mogą wzmocnić tę diagnozę. Nie jest prawdą, jak w to wierzą niektórzy autorzy (zob. np. Opala et al. 2008), że wzrost znaczenia Chin oznacza klęskę demokracji; to tylko klęska naiwnego neoliberalizmu. Chiny mają długą tradycję kulturową centralizacji zarządzania i konfucjanizmu, związaną z gospodarką rolną opartą na ryżu (zob. dalej). Dlatego też niemożliwym jest, aby Chiny zwróciły się do demokracji w ciągu jednego pokolenia; ale młodsze pokolenia Chińczyków są świadome – między innymi, z powodu

rewolucji informacyjnej – zalet demokracji i czekają cierpliwie na swą kolej. Tak więc bardziej zdecydowana zmiana w kierunku demokracji w Chinach może być oczekiwana ok. roku 2050.

3. Hermeneutyczne perspektywy innych kultur

Istotne jest też zrozumienie, że – na skutek rewolucji informacyjnej, (zob. np. Castells 2000) – żyjemy dzisiaj w czasach zmiany epok cywilizacyjnych, *struktur długiego trwania* takich, jak to określił Fernand Braudel (Braudel 1979), który analizował dwie takie niedawne epoki: epokę druku i początków kapitalizmu 1440-1760 oraz epokę cywilizacji przemysłowej 1760-? Możemy przy tym wybrać rok 1980 (ponieważ komputery osobiste oraz wykorzystanie sieci komputerowych zaczęły się rozpowszechniać właśnie wtedy) jako cezurę końca epoki cywilizacji przemysłowej i początku nowej epoki, cywilizacji informacyjnej czy wręcz cywilizacji wiedzy. Wielkiej zmianie cywilizacyjnej mogą towarzyszyć zasadnicze zmiany relacji społecznych, ale także podstaw pojęciowych, *episteme* rozumianej w sensie Michela Foucault (Foucault 1972) – czyli sposobu kreowania i uzasadniania wiedzy charakterystycznego dla danej epoki historycznej – wreszcie zmiany dominujących *paradygmatów* (Kuhn 1962), *tradycji badawczych* (Laudan 1977) oraz stanowiących ich podstawę *horyzontów hermeneutycznych* w sensie określonym przez Zbigniewa Króla (zob. np. Król 2007) – intuicyjnie akceptowanych założeń o poprawności czy prawdziwości podstawowych aksjomatów.

Pojęcie horyzontu hermeneutycznego było stosowane w filozofii wcześniej, np. przez Edmunda Husserla (zob. np. 1973), Martina Heideggera (1927), Hansa-Georga Gadamera (1960), ale Zbigniew Król (2005, 2007) określa to pojęcie bardziej precyzyjnie, ilustrując je na przykładzie wiary w prawdziwość aksjomatów i założeń geometrii euklidesowej; wskazuje, że aksjomaty tej geometrii były rozumiane inaczej przez klasycznych Greków, inaczej przez Kartezjusza i Newtona, inaczej dzisiaj. Matematycy współcześni, aby porozumiewać się między sobą, muszą rozumieć te aksjomaty podobnie, a uzyskują takie rozumienie w procesie edukacji. Tak więc horyzont hermeneutyczny matematyków jest w pewnym sensie obiektywny, jest rezultatem głębokiej refleksji i testowania prawdziwości podstawowych aksjomatów, prowadzących do specyficznej doktryny nauczania matematyki, znamiennej dla epoki cywilizacyjnej, nie dla lokalnej kultury czy cywilizacji: matematyk hinduski czy japoński rozumie dzisiaj te aksjomaty podobnie do matematyka Zachodu. Taki horyzont jest strukturą długiego trwania, jego zmiana jest trudna i może być związana co najwyżej ze zmianą epoki cywilizacyjnej. Ponadto, problem *rekonstrukcji horyzontu hermeneutycznego*, jak to pokazał Zbigniew Król (np. problem określenia, jak klasyczni Grecy rozumieli aksjomaty geometrii euklidesowej) jest trudny, ale rozwiązywalny przy dostatecznym wysiłku intelektualnym.

Jednakże, jeśli to zdarza się pomiędzy matematykami, to może zdarzać się także w innych zawodach. Z doświadczeń osobistych wiem, że inżynierowie telekomunikacji na całym świecie mają także system głębokich przekonań, który ułatwia im wzajemną komunikację. Te intuicyjne przekonania o prawdziwości pewnych założeń co do telekomunikacji są oczywiście rezultatem doktryny edukacyjnej, ale są też dobrze przetestowane poprzez inżynierskie zastosowania i mają charakter struktury długiego trwania. Mogą być wprowadzone mniej precyzyjnie zdefiniowane, niż aksjomaty teorii matematycznych, dlatego też proponuję je nazwać *perspektywą hermeneutyczną*; tak więc, przez perspektywę hermeneutyczną rozumiem intuicyjnie akceptowalny system przekonań o prawdziwości podejść określonego typu, podczas gdy taka perspektywa staje się horyzontem hermeneutycznym, jeśli przekonania te są wyrażone jako precyzyjne aksjomaty.

Można przy tym zastosować metody zaproponowane przez Zbigniewa Króla do rekonstrukcji perspektywy hermeneutycznej. W tym celu, musimy tylko być świadomi faktu

że, np., inżynierowie telekomunikacji mają taką hermeneutyczną perspektywę, a więc można zadać pytanie, jakie to przekonania składają się na taką perspektywę. Oczywiście, aby na to pytanie odpowiedzieć, powinniśmy spełnić co najmniej dwa warunki. Po pierwsze, musimy mieć pozytywne lub co najmniej neutralne nastawienie do telekomunikacji; nie odpowiedzielibyśmy na to pytanie poprawnie, gdybyśmy wierzyli (jak to czynią niektórzy filozofowie techniki), że cała technika, a w szczególności telekomunikacja, tylko ujarzmiła ludzi. Po drugie, niezbędne jest zrozumienie telekomunikacji, oparte na doświadczeniu z pierwszej ręki, co najmniej z dobrego i długiego kontaktu z inżynierami telekomunikacji. Kiedy rekonstruujemy perspektywę hermeneutyczną, odkrywamy *intuicyjny system przekonań*, i nie odkrywamy takiego systemu poprzez bezpośrednie zapytania (zob. np. Wierzbicki 1997, 2005), możemy o nim tylko wnioskować pośrednio.

Jaki ma to wszystko związek ze *Zderzeniem cywilizacji*? Pierwszy wniosek to fakt, że globalizacja ma także wymiar kulturowy, zaczynając od globalnych grup zawodowych. Jeśli matematycy czy inżynierowie telekomunikacji całego świata rozumieją się wzajemnie, inne wymiary podziału kulturowego świata mogą nie być aż tak silne, jak to twierdzi Huntington.

Drugi wniosek to stwierdzenie, że to, co stosuje się do kulturowych grup zawodowych, może być także zastosowane do cywilizacji kulturowych. *Cywilizacje kulturowe mają także różne perspektywy hermeneutyczne, i dla głębokiego zrozumienia innej cywilizacji powinniśmy spróbować zrekonstruować jej perspektywę hermeneutyczną, system intuicyjnie akceptowanych przekonań*. Innymi słowy, aby głęboko zrozumieć np. kulturę muzułmańską, powinniśmy zrekonstruować jej perspektywę hermeneutyczną, określić bez uprzedzeń, jakie są najgłębsze przekonania motywujące tę kulturę. Ponieważ nie przebywałem dostatecznie długo w krajach kultury muzułmańskiej, nie będę tego próbował; ale jest to możliwe do wykonania.

Jednakże, przebywałem dostatecznie długo w Japonii, kraju głęboko przesyconym wartościami kultury buddyjskiej, i mogę zrekonstruować przynajmniej pewne elementy hermeneutycznej perspektywy buddyzmu. W *Zderzeniu cywilizacji*, Huntington niedostatecznie uwzględnia rozmiary i możliwe przyszłe znaczenie kultury buddyjskiej obejmującej Japonię, inne kraje Azji południowo-wschodniej, duże części Chin oraz Indii. A kultura ta może mieć bardzo pozytywny wpływ, jeśli *Zderzenie cywilizacji* miałyby rzeczywiście nastąpić.

4. Perspektywa hermeneutyczna kultury buddyjskiej

Główny element takiej perspektywy nazwałbym *naturalizmem fundamentalnym*, typowym dla kultury buddyjskiej. Opiera się on na dwóch założeniach. Pierwsze to podstawowe założenie ontologiczne naturalizmu, że *ludzie nie są samotni*, że oprócz nich istnieją zewnętrzne części rzeczywistości obejmujące żywe podmioty i materialne przedmioty, które to części można nazwać krótko *naturą*; co więcej, że ludzie konstruują wiedzę nie tylko w dyskusji między sobą, lecz także w interakcji z naturą. Drugie założenie jest bardziej istotne dla naturalizmu fundamentalnego: że *ludzie nie są panami natury, tylko jej częścią, a inne jej żywe części mogą być także podmiotami poznania*. Oba te założenia występują niekiedy także w kulturze Zachodu, ale są zazwyczaj dominowane przez poglądy przeciwne. Naturalizm – określony przez pierwsze założenie – jest silnie atakowany przez filozofię sceptyczną, czy przez postmodernistyczny konstruktywizm. Naturalizm fundamentalny – wyrażony przez drugie założenie – jest przeciwny tradycji kulturowej Zachodu, zarówno chrześcijańskiej jak i materialistycznej (religia chrześcijańska zakłada, że Bóg dał ludziom władzę nad naturą, materialistyczny marksizm zakładał, że ludzie mają prawo przekształcać naturę).

Naturalizm fundamentalny nie jest równoważny ateizmowi. Buddyści wierzą w Boga, tylko nie jako Stwórcę, a jako ostateczny Cel; to rozwiązuje wewnętrzne sprzeczności pojęcia dobrotliwego Stwórcy, który stworzył świat obejmujący zło (i np. tygrysy, mimo że piękne, to

jednak żyjące tylko dzięki pożeraniu innych zwierząt)¹. Takie poglądy bywały niekiedy spotykane także w chrześcijaństwie, np. św. Franciszek był naturalistą fundamentalnym. Naturalizm fundamentalny jest też bliski ideologii obrońców środowiska naturalnego, tzw. *zielonych*. Z tego powodu, ochrona środowiska jest bliska poglądom buddyjskim.

Naturalizm fundamentalny może mieć różnorodne konsekwencje dla filozofii Zachodu, która od Platona wierzy w dominację ludzi nad naturą i ogranicza epistemologię do poznania człowieka, nie pytając, jak np. drzewo rozpoznaje zimę od lata, czy jak pies rozpoznaje osobę przyjazną, lubiącą psy. Argumentowałem w innym artykule (Wierzbicki 2009), że skoro poznanie podmiotów innych, niż człowiek, ma charakter przedślowny, jest przeto podobne do ludzkiej intuicji.

Inny aspekt związany z kulturą buddyjską to fakt, że obejmuje ona głównie kraje klimatu monsunu, cywilizacji wymagającej zaawansowanej inżynierii wodnej dla zasilania pól ryżowych wodą. Zaowocowało to w *mentalności grupowej*, wierze, że *współpraca grupy zapewnia wytworzenie większej wartości*, przeciwstawnej do *indywidualizmu*, charakterystycznego dla kultury Zachodu. Kultura buddyjska nie jest zatem przeciwna rządowi centralnym, łatwo koegzystuje z konfucjanizmem, chociaż pozostaje odrębna. Mentalność grupowa nie jest przeciwna konkurencji, tylko promuje raczej konkurencję grup w porównaniu z konkurencją jednostek wewnątrz grup. Ta właśnie cecha zdecydowała, między innymi, o sukcesach japońskich systemów kontroli jakości.

Jeszcze inny aspekt kultury buddyjskiej to jej podejrzliwość wobec sceptycyzmu filozoficznego. Związane jest to z naturalizmem fundamentalnym: skoro ludzie są częścią natury, natura może uczyć ich mądrości i wiedzy. Natomiast argument, że natura jest pojęciem utworzonym przez ludzi, zatem skutkiem naszego myślenia i nie może być jego przyczyną (Latour 1987, str. 99), jest nieprzekonywujący dla naturalisty fundamentalnego: naturalizm jest przyzwyczajony do argumentacji kolistej czy raczej do efektów sprzężenia zwrotnego w opisie procesów rozwojowych, nie znajduje paradoksów w takich efektach. Zresztą w tym sensie kultura buddyjska wyprzedza kulturę Zachodu, która nadal uważa błędne koło za paradoks, podczas gdy to taki sam pozorny paradoks jak stary pogląd, że Achilles nigdy nie dogoni żółwia (zob. Wierzbicki 2009): w każdym komputerze mamy do czynienia z milionami błędnych kół, układów flip-flop niezbędnych do działania pamięci komputerowej, a jednak komputery działają – zatem błędne koło nie może być faktycznym paradoksem.

5. Wnioski

Przedstawiłem tu tylko zarys perspektywy hermeneutycznej kultury buddyjskiej; wymaga ona z pewnością badań bardziej szczegółowych. Ale nawet z tak skrótovej analizy wynikają wnioski: *rozumiemy lepiej obcą kulturę, jeśli staramy się zrozumieć jej podstawowe przeświadczenia i wartości*.

Zatem, *zamiast opowiadać o nieuchronnym Zderzeniu cywilizacji, lepiej myśleć o metodach zapobiegania takiemu zderzeniu*. Metoda rekonstrukcji perspektywy hermeneutycznej może być użytecznym narzędziem takiego zapobiegania, zwiększenia zrozumienia pomiędzy różnymi kulturami, promocji *Dialogu* czy *Sojuszu* cywilizacji i głębszego zrozumienia Innego.

¹ Wiele było prób rozwiązania tej fundamentalnej sprzeczności, wszystkie jednak nie są satysfakcjonujące, zaczynając od klasycznego “nie będziesz kwestionował Stwórcy swego” (co zakłada istnienie Stwórcy, zatem używa argumentu samopodtrzymującego), czy też od stwierdzenia, że Stwórca dał ludziom wolną wolę, a zło wynika z jej złego zastosowania (co nie uwzględnia faktu, że nasza wolna wola nie jest absolutnie wolna, np. nie możemy przenikać twardych ścian siłą naszej woli, a więc granice wolnej woli musiały być jednak określone przez Stwórcę); itd. Założenie buddyjskie, że nie ma Stwórcy, tylko Cel, jest znacznie bardziej spójne logicznie.

Ponadto, Antoni Kukliński (2010) ma rację w swym ostrzeżeniu “*I am convinced that the United States and Europe should strongly resist the allure of a genteel surrender*” (“Jestem przekonany, że Stany Zjednoczone i Europa powinny się silnie przeciwstawić pokusie łagodnego zaniechania”), ale analiza przedstawiona w tym artykule wskazuje na trzecią drogę rozszerzenia tego ostrzeżenia wraz z konstruktywną konkluzją: *Stany Zjednoczone i Europa powinny antycypować rozwój wydarzeń i przygotować własne działania godne poważnych aktorów sceny geopolitycznej i geo-kulturowej, na przykład, inicjatywę zwiększonej rządności światowej (world governance).*

Literatura

- Braudel F. (1979) *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV-XVIII siècle*. Armand Colin, Paris
- Castells M. (2000) *End of Millenium: The Information Age*, Vol. 1, 2, 3. Blackwell, Oxford UK
- Foucault M. (1972) *The order of things: an archeology of human sciences*. Routledge, New York
- Gadamer H-G (1960) *Warheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. J.B.C. Mohr (Siebeck), Tübingen
- Heidegger M. (1927) *Sein und Zeit*. Niemayer, Halle
- Huntington S.P. (1993) *The Clash of Civilizations?* *Foreign Affairs*, Summer 1993
- Huntington S.P. (1997) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon and Schuster, London
- Husserl E. (1973) *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. [Cartesian meditations and the Paris lectures.] Edited by S. Strasser. Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands
- Król Z. (2005) *Plato and the Foundations of Modern Mathematics* (in Polish, Platon i podstawy matematyki współczesnej). Wydawnictwo Rolewski, Nowa Wieś
- Król Z. (2007) *The Emergence of New Concepts in Science*. In Wierzbicki A.P., Nakamori Y., eds (2007): *Creative Environments*, op.cit.
- Kuhn T.S. (1962) *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago University Press, Chicago (2nd ed., 1970)
- Kukliński A. (2010) *The Geostrategic Reconfigurations of the Global Scene. The Experiences and Prospects of the XXI Century*. (w druku)
- Latour B. (1987) *Science in Action*. Milton Keynes: Open University Press
- Laudan L. (1977) *Progress and its Problems*. University of California Press, Berkeley
- Opala P., Rybiński K. (2008) *The Rise of China and the Failure of Democracy*. In: A. Kukliński, K. Pawłowski (eds.) *Futurology. The challenges of the XXI century*. Reupus volume 4, Nowy Sącz
- Said E. (2001) *The Clash of Ignorance*. *The Nation* October 2001
- Wierzbicki A.P. (1997) *On the role of intuition in decision making and some ways of multicriteria aid of intuition*. *Multiple Criteria Decision Making* 6:65-78
- Wierzbicki A.P. (2004) *Knowledge creation theories and rational theory of intuition*. *International Journal for Knowledge and Systems Science* 1:17-25
- Wierzbicki A.P. (2009) *Metafizyka naturalizmu fundamentalnego*. W A. Motycka (ed.) *Nauka a metafizyka*, Wydawnictwa IFiS PAN, Warszawa
- Wierzbicki A.P. (2010) *Wyzwania i zagrożenia przyszłości – refleksje metodologiczne i interdyscyplinarne*. W J. Kleer, B. Galwas, A.P. Wierzbicki (eds): *Wyzwania przyszłości. Komitet Prognoz „Polska 2000 Plus” przy Prezydium PAN*, Warszawa

Prof. dr hab. inż. Andrzej P. Wierzbicki jest związany z Wydziałem Elektroniki i Technik Informatycznych Politechniki Warszawskiej i Instytutem Łączności, w którym przez wiele lat pełnił funkcję dyrektora.