

Kosmopolici i antykosmopolici — jako siły konstruujące i dekonstruujące „ład” cywilizacyjny

Wprowadzenie

Rozważania nad współczesnymi cywilizacjami skupiają się zazwyczaj na analizach mega- i makrostrukturalnych. Wiele spośród nich kończy się ustaleniem pewnego skończonego zbioru wielkich kulturowych jednostek analitycznych z przeświadczeniem o raczej stałych fundamentach takich podziałów. Niniejszy artykuł wychodzi z propozycją rozważenia wpływu na kulturę wywieranego przez osoby nazywane, lub nazywające siebie, „kosmopolitami” oraz ludzi raczej arbitralnie przyporządkowywanych do kategorii „antykosmopolitów”. Taka perspektywa jest interesująca, jako że przedstawiciele tych opcji światopoglądowych kształtują się i działają na styku różnych kultur (lub w opozycji do nich). Dlatego ich pozycja i złożoność potencjalnego wpływu jest wyższa i bardziej skomplikowana niż osób po prostu zainteresowanych obcymi kulturami, podróżami czy zwyczajnie tolerancyjnych i otwartych na dialog z Obcymi. Jednocześnie odwołanie się do tych dwóch niejednorodnych grup daje możliwość poruszania się przekrojowo, horyzontalnie i wertykalnie po strukturach budujących poszczególne podziały cywilizacyjne lub tworzące je subkultury. Kosmopolici i antykosmopolici stanowią wobec tego zbiorowości nie tylko zróżnicowane wewnętrznie, lecz także żyjące w diasporze strukturalnej na różnym poziomie kulturowych jednostek analitycznych. Wynika też z tego trudność w prostym przyporządkowaniu tych grup do sztywnych warstw społecznej analizy.

Tytuł może wprowadzać pewnego rodzaju niezrozumienie. Nie powinno się lekką ręką przyporządkowywać kosmopolitów do zbioru „konstruktorów” ładu cywilizacyjnego, antykosmopolitów zaś do „dekonstruktorów”. Każda z tych grup przejawia obie tendencje, nawet jeśli nie jako założenia teoretyczne czy ugruntowane przez realność konsekwencji, to jako reakcje na otoczenie społeczne.

Także sformułowanie „ład” jest nie bez znaczenia umieszczone w cudzysłowie. Trudno bowiem mówić o wewnętrznie uporządkowanej strukturze w kontekście rozważań nad wewnętrzną dynamiką subkultur, a następnie cywilizacji, w nowożytności.

Przedstawione zostaną na początku podstawowe założenia kosmopolityzmu (i w konsekwencji antykosmopolityzmu) oraz pewne analityczne rozstrzygnięcia z nimi związane. Następnie krótko zostanie zarysowana pozycja niniejszych rozważań w aspekcie badań nad współczesnymi cywilizacjami. Dalej konieczne będzie wyjaśnienie zawłości związanych z koncepcją obcości. Ostatnia część tekstu to przykłady zdolności konstrukcyjnych i dekonstrukcyjnych (anty)kosmopolitów.

Kosmopolityczna różnorodność

Pojęcie kosmopolity wywodzi się ze starożytnej Grecji, w której słowo *cosmos* utożsamiano z Wszechświatem, a *polis* z greckim państwem-miastem. Wobec tego pojęcie *kosmopolite's* odnosiło się do osoby będącej zarówno obywatelem *polis*, jak i Wszechświata¹. Sebastian Żukowski, za Thomasem Pogge'em, definiuje stanowisko kosmopolityczne, podając jego trzy główne komponenty², założenia:

1) indywidualizm — przekonanie o nadrzędności jednostki ludzkiej jako sprawczego podmiotu, nad wszelkimi grupami i zbiorowościami społecznymi;

2) uniwersalność — równość wszystkich jednostek ludzkich, bez względu na przynależność do grup społecznych;

3) powszechność — przypisanie specjalnego statusu każdej jednostce, niezależnego od przynależności państwowej i grupowej³.

Kosmopolityzm jest złożonym zjawiskiem społecznym na płaszczyźnie zarówno teoretycznej, jak i empirycznej⁴. Konieczne jest zatem dodanie kilku

¹ S. Żukowski, *Kosmopolityzm i postmodernizm a ład światowy*, Warszawa 2009, s. 14.

² *Ibidem*, s. 13.

³ Przyjmując te trzy komponenty za wiążące w odróżnianiu kosmopolity od niekosmopolity, zyskujemy analityczną podstawę do wyodrębniania różnych ich typów. Intuicyjnie możemy bowiem stwierdzić, że nie wszyscy w równym stopniu respektują te zasady. W rozważaniach nad sposobem wyróżniania poszczególnych typów kosmopolityzmu użyteczna może być trójkomponentowa definicja postawy, zaproponowana przez Stefana Nowaka, obejmująca komponenty: afektywny, poznawczy i behawioralny. W ścisłym powiązaniu między nimi wskazać można cztery typy postaw: asocjacje afektywne, postawy poznawcze, postawy behawioralne i postawy pełne (M. Marody, *Postawa*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 3, red. W. Kwaśniewicz *et al.*, Warszawa 2000, s. 152). Wtedy poszczególne typy kosmopolityzmu byłyby wypadkową postaw wobec trzech elementów konstruujących stanowisko kosmopolityczne: indywidualizmu, uniwersalizmu i powszechności. Podejście to zakłada oczywiście minimum związku z każdym z tych komponentów, co i tak daje wiele kombinacji.

⁴ Na tym polega największa trudność w określeniu, czym kosmopolityzm jest i kim są kosmopolici. Z jednej strony — kosmopolityzm jest teorią normatywną, z innej — empirycznym fenomenem, z jeszcze innej — światopoglądem. Często dzielony jest na moralny, polityczny i kulturowy.

uwag precyzujących ten termin. Ulf Hannerz zdefiniował ten fenomen jako „intelektualną i estetyczną postawę otwartości wobec rozbieżnych doświadczeń kulturowych” oraz „aspekt gotowości, jednostkowej umiejętności zanurzania się w inne kultury [...] wyrobiona technika mniej lub bardziej biegłego manewrowania przy użyciu szczególnych i konkretnych systemów znaczeń i symbolicznych form”⁵. Innymi słowy, kosmopolityzm jest postawą „otwartości wobec świata, pociągającą za sobą osobistą i społeczną transformację w świetle spotkania Innego”⁶. Wobec tego kosmopolityzm jest specyficznym warunkiem powodującym zmianę. To, jaki będzie skutek działań podejmowanych przez kosmopolitów, zależy od kontekstu i środków, jakie w danej chwili mogą zostać wykorzystane⁷. Przyjmując te założenia, łatwiej zrozumieć, kim są kosmopolici. Przede wszystkim, w niniejszym artykule, kosmopolityzm jest ideologią, która na poziomie jednostkowym przejawia się w formie światopoglądu. Z samej definicji kosmopolici będą dążyć do zmiany społecznej w sytuacji problemu lub napięcia w różnorodnych kontekstach, w jakich się znajdują. Również od niej zależy będzie potrzeba aktywizacji określonych zasobów. Złożoność kontekstów będzie wpływać na skalę działania kosmopolitów, dlatego w literaturze przedmiotu jawią się oni zarówno jako elity (w sensie jednostkowym i kolektywnym), jak i siły społeczne, grupy wpływu, zbiorowości, ruchy społeczne, opcje itp. „Gdy złożoność systemu wzrasta, precyzyjne wypowiedzi tracą sens, a wypowiedzi sensowne precyzję”⁸. To stwierdzenie wydaje się dobrze oddawać trudności definicyjne tego, kim są kosmopolici. Możemy więc mówić o jednostkach w kontekście codziennych spotkań z Innymi. Jeżeli sprawa jest złożona i doniosła społecznie, osoby podzielające ten światopogląd mogą się zrzekać na przykład w ruchy społeczne (mniej lub bardziej sformalizowane) o różnej skali — od lokalnych do tych na miarę *Global Citizens Movement*. Warto dodać, że w literaturze, kosmopolitów, mogących mieć realny wpływ na kształt współ-

Zajmuje pozycję odrębną wobec multikulturalizmu, postnacionalizmu i uniwersalizmu, a jednak czerpie z każdego inspirację. Jedni widzą w nim formę kapitału, inni specyficzne doświadczenie i interpretację rzeczywistości. Wieleś możliwych odniesień skutecznie utrudnia bycie związłym i precyzyjnym w tej materii. W artykule przede wszystkim pojawiają się odniesienia do kosmopolityzmu jako światopoglądu związanego ze sferą polityki, ale przede wszystkim kultury (cywilizacja jest bytem kulturowym, a to o nią w artykule chodzi).

⁵ U. Hannerz, *Cosmopolitans and locals in world culture*, „Theory, Culture & Society” 7, 1990, s. 239, za: H. Igarashi, H. Saito, *Cosmopolitanism as Cultural Capital: Exploring the Intersection of Globalization, Education and Stratification*, „Cultural Sociology” 8, 2014, nr 3, s. 225. Tłumaczenie własne.

⁶ G. Delanty, *A cosmopolitan approach to explanation of social change: social mechanisms, processes, modernity*, „The Sociological Review” 60, 2012, nr 2, s. 336. Tłumaczenie własne.

⁷ *Ibidem*.

⁸ D. McNeill, P. Freiburger, *Fuzzy Logic. Die „unscharfe Logik” erobert die Technik*, München 1996, s. 60, za: U. Beck, E. Grande, *Europa kosmopolityczna. Społeczeństwo i polityka w drugiej nowoczesności*, przeł. A. Ochocki, Warszawa 2009, s. 40.

czesnego świata⁹, identyfikuje się często ze społeczeństwem obywatelskim i jego aktorami w formie właśnie ruchów społecznych. Omawiany światopogląd i jego wyznawcy uznają odmiennność Innych na poziomie zarówno jednostek, jak i kolektywów, dlatego też sami, jak się zdaje, muszą występować w formach indywiduów i różnych zbiorowości¹⁰. Z tym że od kontekstu, w jakim się znajdują, od tego, kim sami są (poza samym wyznawaniem światopoglądu kosmopolitycznego), jakie środki mogą zmobilizować, zależy ostateczna forma, jaką przyjmą. Gdy mają zostać wprowadzone zmiany na poziomie politycznym, odnosić się będziemy do partii politycznych (lub elit politycznych). Jak wynika z książki Becka i Grande, w Europie sfera polityczna już jest kosmopolityczna (choć zdeformowana)¹¹. Warto zauważyć, że kosmopolityzm (przede wszystkim w Europie) staje się niejako jednym z warunków aktywizmu bądź aktywności w swojej grupie. Ta sytuacja odnosi się na przykład do lokalnych działaczy politycznych, społecznych, ruchów społecznych i kulturowych, którzy pozyskując poparcie swojej działalności, muszą się wykazać tolerancją, akceptacją odmienności. Podobnie w przypadku artystów międzynarodowych — jeśli chcą być akceptowani w środowisku pełnym przecież różnorodności, muszą się wykazać zrozumieniem, otwartością. Uwzględniając trzy podstawowe komponenty kosmopolityzmu oraz konieczność każdorazowego uwzględniania kontekstu sytuacji transformacji i aktualnie dostępnych zasobów, uzyskujemy paletę form, w jakich kosmopolici mogą się odnaleźć. Zasadniczo jednak będziemy mówić o: jednostkach (o statusie elit, bądź nie), mniejszych lub większych aktorach społeczeństwa obywatelskiego, jak NGOs czy ruchy społeczne, oraz przedstawicielach opcji politycznych i organizacji supranarodowych z nimi związanych (w myśl rozważań Becka i Grande)¹².

Przypadek antykosmopolitów można natomiast rozpatrywać przez analogię, wykorzystując tę samą bazę pojęciową. Mianowicie trzy główne komponenty można zamienić (kolejno) na: kolektywizm, partykularyzm i ekskluzywność. Identyfikują się oni, na ogół, albo z jednym regionem, albo (jak na przykład fundamentaliści islamscy) w ogóle nie utożsamiają się z żadnym miejscem. Także dla nich wielkie znaczenie mają kontekst i mobilizacja zasobów, chociaż działają oni na rzecz niwelowania odmienności i różnic (przez uniwersalizację). Najważniejsze jest jednak to, że wysuwają żądania, aby inni też rezygnowali z poszanowania odmienności i dążyli do określonego uniwersalizmu. W obecnej sytuacji społeczno-politycznej na świecie raczej będziemy się tutaj odnosić do ruchów

⁹ W celu pełniejszego zrozumienia mechanizmów ich wpływu odsyłam do tekstu: G. Delanty, *op. cit.*

¹⁰ U. Beck, E. Grande, *op. cit.*, s. 44.

¹¹ *Ibidem, passim.*

¹² Koniecznie trzeba dodać, że w koncepcji cywilizacji S.N. Eisenstadta też pojawia się kategoria *elit*, ale w tym przypadku jest ona dostatecznie pojemna, aby objąć wszystkie podane tutaj kategorie kosmopolitów.

społecznych (radykałnych wydań nacjonalizmu, fundamentalizmu itp.) czy też organizacji paramilitarnych, militarnych, małych, ale licznych, lokalnych komórek organizacyjnych, rzadziej zaś do jednostek czy organizacji supranarodowych.

Połączenie rozważań nad (anty)kosmopolityzmem z refleksją nad współczesnymi cywilizacjami jest ważne z dwóch powodów. Po pierwsze, przynależność do określonej cywilizacji ma wpływ na rozwój człowieka i jego poglądy, dlatego też w zależności od przyjętego rozumienia terminu „cywilizacja” różne elementy w odmienny sposób kształtują postawę człowieka wobec „swoich” i „obcych”. Tym samym niektóre obszary kulturowe mogą wspierać powstawanie orientacji bardziej kosmopolitycznych, antykosmopolitycznych lub neutralnych. Po drugie, ze względu na charakterystykę współczesnego świata, w którym swoboda przepływu ludności i myśli jest znaczna, nieustannie dochodzi do ścierania się odmiennych poglądów na wielu poziomach struktury społecznej. Dlatego (anty)kosmopolici działają przekrojowo przez cywilizacje i aby móc podać egemplifikacje ich wpływu, należy poświęcić nieco miejsca na określenie rozumienia pojęcia cywilizacji.

Niewspółmierność cywilizacji

Edmund Lewandowski stwierdza, iż cywilizacja jest: „Największą jednostką kulturową, złożoną z podobnych subkultur”¹³. Takie rozumienie tego terminu jest bardzo pojemne i upraszczające, co ogranicza jego przydatność analityczną. Najbardziej znanym, i jednocześnie pewnie najbardziej krytykowanym, podziałem jest zaproponowany przez Samuela Huntingtona¹⁴, opierający się na wielkich religiach¹⁵. Warto też wspomnieć o podziale R. Ingleharta i W.E. Bakera na strefy kulturowe¹⁶, z tego głównie względu, że opiera się na koncepcji Huntingtona¹⁷. Podstawowym problemem obu autorów jest zbyt wysoki stopień ogólności tak utworzonych cywilizacji. Mimo że główną podstawą ich wyodrębniania są religie, to uwzględniono też elementy takie, jak filozofia, język, geografia i kryteria poli-

¹³ E. Lewandowski, *Konfrontacje cywilizacyjno-etniczne*, Łódź 2010, s. 52.

¹⁴ S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2011, s. 54–60.

¹⁵ E. Lewandowski, *op. cit.*, s. 53.

¹⁶ B. Bonikowski, *Cross-national interaction and cultural similarity: A relational analysis*, „International Journal of Comparative Sociology” 51, 2010, nr 5, s. 325.

¹⁷ Koncepcje Huntingtona i Ingleharta/Bakera (jak stwierdza Bonikowski) zbliżają się do siebie pod dwoma względami. Pierwszy z teoretyków twierdzi, że kultury narodowe są mocno zakorzenione w tradycjach sięgających pierwotnych cywilizacji, natomiast Inglehart i Baker wskazują, że strefy kulturowe (proces kształtowania postaw wokół wartości postmaterialistycznych) opierają się na nierówności spowodowanej odmiennym dziedzictwem kulturowym tworzących je kultur narodowych — co harmonizuje z koncepcją „zderzenia cywilizacji”. Dlatego też podział Ingleharta i Bakera to w dużej mierze odbicie podziału zaproponowanego przez Huntingtona. *Ibidem*, s. 328.

tyczne. Problematyczne jest wyodrębnienie kilku wielkich kulturowych jednostek analitycznych właśnie z powodu takiej liczby czynników. Inaczej do tego podszedł Bart Bonikowski¹⁸, badając kulturowe podobieństwo. Odstąpił on od skonstruowania własnego podziału na cywilizacje i zgrupował państwa według kryteriów (wskaźników): przynależność imperialna, region geograficzny, religia i rodzina językowa. Z przeprowadzonej przez niego analizy wynika jednak, że żadna z tych zmiennych nie wyjaśnia w znaczącym stopniu międzykulturowego podobieństwa. Tym, co na nie wpływa, okazał się poziom religijności (jest to wobec tego niższy poziom w stosunku zmiennej wyznawana religia) oraz PKB *per capita*.

Ostatecznie dającym najwięcej możliwości (z perspektywy niniejszego artykułu) sposobem rozważania istnienia i dynamiki cywilizacji zdaje się ten zaproponowany przez Shmuela Eisenstadta. Ta koncepcja oferuje kilka cennych pomysłów na pochodzenie i zmianę społeczeństw oraz podzielanych przez różne ich zbiory określonych programów kulturowo-politycznych. W rozważaniach Eisenstadta pojawiają się w zasadzie trzy rodzaje cywilizacji. Na wstępie definiuje on to pojęcie w taki sposób:

Sednem cywilizacji jest symboliczna i instytucjonalna wzajemna relacja między z jednej strony formułowaniem, propagowaniem, artykulacją i ciągłą reinterpretacją podstawowych wizji ontologicznych panujących w danym społeczeństwie, jego głównych przesłanek ideologicznych i naczelných symboli, z drugiej zaś definicją, strukturacją i regulacją głównych obszarów życia instytucjonalnego [...]. Takie definicje i regulacje tworzą szerokie kontury, granice i znaczenia głównych formacji instytucjonalnych i ich uprawnocnienia, mają też spory wpływ na ich organizację i dynamikę¹⁹.

Na tym etapie cywilizacje nie były jeszcze w pełni wykrystalizowane i ich członkowie świadomi swej odrębności. Przełom w tej materii dokonał się jednak wraz z transformacją wizji ontologicznych w różnych społeczeństwach między rokiem 500 p.n.e. a I w. n.e., której efektem były „cywilizacje osiowe”:

Przez cywilizacje osiowe [...] rozumiem te cywilizacje, wykrystalizowane między rokiem 500 p.n.e. a I wiekiem ery chrześcijańskiej, w ramach których wyłoniły się i zinstytucjonalizowały w wielu częściach świata nowe typy wizji ontologicznych oraz nowe wyobrażenia podstawowego napięcia między porządkiem transcendentnym a świeckim. [...] Krystalizacja owych cywilizacji stanowi serię największych rewolucyjnych przełomów, które przez ostatnie dwa do trzech tysiącleci ukształtowały kontury ludzkich dziejów. Sednem tych rewolucyjnych przełomów było wyłonienie się i instytucjonalizacja nowych podstawowych ontologicznych metafizycznych koncepcji rozziwu między porządkiem transcendentnym a świeckim²⁰.

Oczywiście każda z cywilizacji osiowych była inna i rozwijała się w inny sposób. Wspólny był jednak motor tych zmian. W tym też momencie znaczenia nabierają elity symboliczne, jednostki noszące w sobie pewne kulturowe programy,

¹⁸ *Ibidem*, s. 315–344.

¹⁹ S.N. Eisenstadt, *Utopia i nowoczesność. Porównawcza analiza cywilizacji*, przeł. A. Ostolski, Warszawa 2009, s. 34.

²⁰ *Ibidem*, s. 36–37.

które stworzyły jądra poszczególnych cywilizacji osiowych. One też były zdolne do propagowania zmian i rozwoju, między innymi za pośrednictwem protestów i herezji intelektualnych²¹. Ich wewnętrzna dynamika miała wystarczający potencjał do doprowadzenia do kolejnych transformacji w wyniku przełomów i rewolucji. Najdonioślejszym spłotem przemian, jakie dokonały się w cywilizacjach osiowych, jest nowoczesność. Jej wyłonienie się było tak istotne, że:

od lat sześćdziesiątych XX wieku powoli wzrastało uznanie wielkiej symbolicznej i instytucjonalnej zmienności i różnorodności form ideologicznej i instytucjonalnej dynamiki towarzyszącej rozszerzaniu się cywilizacji nowoczesnej. Na tej podstawie skryształizował się pogląd, że nowoczesność najlepiej ujmować jako pojawienie się nowej, odrębnej cywilizacji propagującej własny program kulturowy i instytucjonalny, własny sposób interpretacji świata czy rodzaj społecznego „imaginarium”²².

Rodzi się więc pytanie: czym charakteryzuje się owa nowoczesność, jaki jest jej program? Eisenstadt udziela takiej oto odpowiedzi:

Koncepcja ta zawierała bardzo silny komponent refleksyjności niepewności co do podstawowych przesłanek ontologicznych i kosmologicznych, a także podstaw społeczno-politycznego porządku władzy panującego w społeczeństwie. Nowoczesna refleksyjność, podzielana nawet przez najbardziej radykalnych krytyków tego programu z zasady odrzucających jej prawomocność, dalece przekraczała refleksyjność innych cywilizacji osiowych. Dotyczyła ona nie tylko możliwości różnych interpretacji transcendentálnych wizji i podstawowych koncepcji ontologicznych przeważających w danym społeczeństwie czy cywilizacji, lecz pozwalała kwestionować samą oczywistość takich wizji i związanych z nimi wzorców instytucjonalnych²³.

Takie rozumienie „nowoczesności” ma wiele punktów stykowych zarówno z koncepcją późnej nowoczesności A. Giddensa, jak i rozważaniami postmodernistów. Jest to cywilizacja ciągłej zmienności i to jest właśnie główna cecha ją konstruująca. Odbiciem tej zdolności do ciągłego podważania istniejących obecnie programów stały się nowoczesności zwielokrotnione. Nowoczesność w formie cywilizacji narodziła się w Europie Zachodniej i stąd też rozpoczęła się jej ekspansja na pozostałe cywilizacje osiowe i nieosiowe (cywilizację japońską). Dlatego, mimo iż istnieje jedna ogólna cywilizacja nowoczesności, ze względu na swój własny program i dynamikę ulega ona zwielokrotnieniu na bazie każdej z cywilizacji osiowych i nieosiowych, dzięki czemu cywilizacyjna różnorodność wciąż jest duża, a nawet większa niż kiedykolwiek. W tym miejscu napotykamy wyzwanie — problematyczne jest badanie kompleksów kulturowych, które ciągle się zmieniają i których aktorzy społeczni (przede wszystkim ruchy społeczne) są kolektywni, różnorodni i zwykle rozproszeni.

²¹ *Ibidem*, s. 39–42.

²² *Ibidem*, s. 46; pojęcie „imaginarium” zostało zaczerpnięte przez Eisenstadta z C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris 1975. Dlatego też w cytacie pojawia się ono w cudzysłowie, a w książce S. Eisenstadta jest zapisane kursywą.

²³ *Ibidem*, s. 48.

Niewspółmierność cywilizacji oznacza w przedstawionych tutaj rozważaniach zasadniczą trudność w porównywaniu kolejnych koncepcji „ładu” światowego. Niełatwo pogodzić stanowisko Huntingtona i Ingleharta, przedstawiających stosunkowo spójną i ciągłą wizję układu tych wielkich kulturowych jednostek analitycznych, przyjmując za fundament wielkie religie i wiele innych wskaźników. Następnie mamy analityczną wizję Barta Bonikowskiego, który empirycznie pokazał, że religia sama w sobie nie zaważa na kulturowym podobieństwie państw. Występuje u niego natomiast kategoria religijności jako bytu odrębnego, którego wartość eksplanacyjna jest znacznie wyższa. Ponadto, uwzględnia on także produkt krajowy brutto, a więc wskaźnik ekonomiczny, który raczej nie pojawia się w klasyfikacjach cywilizacyjnych (choć gospodarka kapitalistyczna jest istotnym argumentem na rzecz kształtowania się cywilizacji zachodniej i jej hegemonii). Można wobec tego odwołać się do koncepcji systemów-światów Immanuela Wallersteina²⁴ przy określaniu zależności cywilizacyjnych. Pojawia się jednak problem, ponieważ pojęcie cywilizacji jest ściśle związane ze sferą kultury. W takim wypadku należałoby traktować rozwiązania gospodarcze, i w konsekwencji sposób generowania PKB *per capita*, jako kulturowy sposób wytwarzania bogactwa. Idąc dalej i uwzględniając intuicje Barta Bonikowskiego w kwestii różnej wartości eksplanacyjnej „religii” i „stopnia religijności”, dochodzimy do koncepcji Shmuela Eisenstadta. Jego koncepcja w ogóle nie wysuwa na pierwszą linię religii, ale raczej to, co zawiera się w ich głębi, u ich podstaw, czyli założenia na temat ładu transcendentального i ogólnych zasad, jak do niego dotrzeć. Wszystkie te porządki więc są z sobą nieporównywalne, nie da się ich zmierzyć w ten sam sposób, przy użyciu podobnych narzędzi. Kosmopolici i antykosmopolici grają w nich różne role i zajmują rozmaite pozycje społeczne, działając przekrojowo.

Obcość i tożsamość (zbiorowa)

Jednym z głównych pojęć odnoszących się zarówno do postawy (anty)kosmopolitycznej, jak i rozważań nad cywilizacją jest obcość. Zaczynając od drugiego

²⁴ I. Wallerstein, *Nowoczesny system-świat*, przeł. A. Ostolski, [w:] *Współczesne teorie socjologiczne*, t. 2, red. A. Jasińska-Kania *et. al.*, Warszawa 2006, s. 747–753. Immanuel Wallerstein w swojej teorii wskazał na istnienie dwóch typów systemów-światów: imperia-światy oraz gospodarki-światy. Pierwszy charakteryzuje się pojedynczą władzą polityczną drugi natomiast zachowuje spójność dzięki intensywności przepływów kapitałowych. Obecnie dominuje kapitalistyczna gospodarka-świat, związana z różnorodnością procesów ekonomicznych, których nierówność prowadzi do wytworzenia się obszarów rdzenia, półperyferiów oraz peryferiów (również w takiej kolejności przebiega wpływ jednych na drugie). Tym samym istnieją regiony świata podobne do siebie w aspekcie kryteriów ekonomicznych. Nie oznacza to jednak, że nie zachodzi relacja zwrotna między tym podziałem gospodarczym a podziałami kulturowymi, proponowanymi przez teoretyków współczesnych cywilizacji.

z obszarów, warto podać za przykład powiązania między Stanami Zjednoczonymi a państwami europejskimi. Stany Zjednoczone na początku swego istnienia podkreślały bardzo swoją odrębność cywilizacyjną od Europy. Z czasem jednak zamorskie kontakty nowych mieszkańców Ameryki Północnej zaczęły się rozwijać, sięgając w końcu imperiów azjatyckich. Wtedy też Stany Zjednoczone odkryły pierwszych „prawdziwych” Obcych, dostrzegając jednocześnie swoje silne związki z czymś, co można określić jako cywilizację europejską. Widać na tym przykładzie, że poczucie przynależności, tożsamości i identyfikacji grupowej kształtuje się w opozycji do rzeczywistych lub wyobrażonych obcych. Tym samym podziały cywilizacyjne kształtują się poprzez opozycję (lub w przypadku państw narodowych — konsolidację).

Innym przykładem, działającym na poziomie bardziej analitycznym w odniesieniu do problematyki cywilizacji, jest omawiana przez Anię Loombę kwestia siły religii kształtującej relacje kulturowej i tożsamościowej odrębności i opozycji (na przykład między chrześcijaństwem a islamem — odmiennosc religijna będąca „wskaźnikiem i metaforą różnic rasowych, kulturowych i etnicznych”²⁵). Tłumaczyłoby to powód, dla którego większość podziałów cywilizacyjnych odwołuje się do fundamentów w postaci wielkich światowych religii. Widać to zarówno na przykładzie podziałów Huntingtona i Ingleharta, w wynikach badań Bonikowskiego, jak i pośrednio w rozważaniach na temat rozziwu założeń ontologicznych i ładu transcendentnego u Eisenstadta.

Współczesny świat polityki jest zorganizowany w strukturę państw narodowych. Jedną z podstaw budowania więzi politycznej i obywatelskiej w ich ramach jest identyfikacja wroga, który zostaje „zrekrutowany” z grona obcych²⁶. Mimo że obecnie żyjemy w czasach względnego spokoju, to wciąż narastają tendencje ksenofobiczne. Strach przed obcymi wzrasta jako niepokój wobec spójności państwa narodowego²⁷, co dodatkowo zdaje się petryfikować podziały cywilizacyjne.

Obcość jest kategorią równie ważną dla (anty)kosmopolitów — istnieje jednak pewna różnica w jej znaczeniu dla cywilizacji, jej istotność różni się też w obrębie obu grup. Prostsze jest zaczęcie od antykosmopolitów, ponieważ dla nich ta kategoria pełni te same funkcje, które zostały przedstawione w trzech wcześniejszych akapitach. Dla kosmopolitów natomiast jest to dopiero punkt wyjścia, chcą oni bowiem przemienić Obcego w Innego. Różnicę między tymi dwoma terminami wyjaśnia Tomasz Ferenc:

Pojęcie „obcy” w języku potocznym zazwyczaj odnosi się do kogoś, kto nie należy do grupy, kto pochodzi z innego kręgu kulturowego, innego środowiska. Często nacechowane jest pejoratywnie i wzbudza silne emocje. Z kolei pojęcie „inny” potocznie oznacza osobę odmienną,

²⁵ A. Loomba, *Kolonializm/postkolonializm*, przeł. N. Bloch, Poznań 2011, s. 121.

²⁶ S. Żukowski, *op. cit.*, s. 48–49.

²⁷ *Ibidem*, s. 27.

różniącą się w jakiś sposób od społecznej normy. [...] „Inny” może być już nasz, podczas gdy „obcy” musi radzić sobie ze swoim społecznym stygmatem²⁸.

Wobec tego, widać wyraźnie, że kosmopolici dążą do zrozumienia, przy jednoczesnym zachowaniu odrębności kulturowej ludzi, z którymi się komunikują. Na problem obcości uwagę zwraca też Kwame Anthony Appiah, wskazując, iż trudność występuje, dopóki Obcy pozostaje „wyobrażonym obcym”. W chwili kiedy staje się on „rzeczywisty”, możemy się nie zgadzać z jego poglądami, ale jeśli będziemy tego chcieć, to zdołamy się z nim porozumieć²⁹.

Ostatnim koniecznym do poruszenia problemem związanym z tożsamością jednostkową i zbiorową jest kwestia wiedzy potocznej na temat podwójnej tożsamości kosmopolitów (i w pewnym sensie antykosmopolitów). Często słyszy się, że są oni „obywatelami świata” (czasami dodaje się, iż taka osoba nie odczuwa „więzi ze swoim narodem”, co identyfikuje kolejne użycie tego terminu — „kosmopolita” jako inwektywa). Taka „definicja” jest połowiczna i upraszczająca. Kosmopolici mają podwójną tożsamość — są związani zarówno ze swoim narodem, jak i „całym światem” (stąd też wynikają dalsze implikacje w sferze światopoglądowej). Jak pisze Ulrich Beck: „kosmopolita żyje w podwójnej ojczyźnie i obowiązuje go dwoista lojalność: jest zarówno obywatelem Kosmosu — obywatelem świata — jak i obywatelem polis — obywatelem i miasta, i państwa”³⁰. Można tę kwestię powiązać dodatkowo z problematyką obcości/inności, stwierdzając, iż podobnie jak w podanym przykładzie Stanów Zjednoczonych, dopiero spotkanie obcego umożliwia pełne zrozumienie własnej tożsamości i kultury.

Problematyczne są rozważania na temat tożsamości antykosmopolitów, za których można uznać na przykład islamskich fundamentalistów. Ta zbiorowość raczej odrzuca własną kulturę, nie identyfikuje się z żadnym narodem (mimo, że w państwach narodowych są osadzeni, a ich wiara przybyła z określonych kontekstów kulturowych). Zamiast tego fundamentaliści islamscy odwołują się do uniwersalizmu i absolutyzują przynależność innych jednostek do „swojej” grupy lub do kategorii wrogów. Dlatego też oni również nawiązują do wspólnoty o charakterze światowym. Warto tutaj zacytować Oliviera Roya: „Globalizacja jest dobrą sposobnością, żeby oddzielić islam od jakiejkolwiek danej kultury i zapewnić model, który mógłby działać poza wszelką kulturą”³¹. Oczywiście to tylko jeden z przykładów, innym mogłyby być radykalne ruchy narodowe w Polsce,

²⁸ T. Ferenc, *Artysta jako obcy. Socjologiczne studium artystów polskich na emigracji*, Łódź 2012, s. 11–12.

²⁹ K.A. Appiah, *Kosmopolityzm. Etyka w świecie obcych*, przeł. J. Klimczyk, Warszawa 2008, s. 124.

³⁰ U. Beck, *Władza i przeciwwładza w epoce globalnej. Nowa ekonomia polityki światowej*, Warszawa 2005, s. 65, za: T. Ferenc, *op. cit.*, s. 91.

³¹ O. Roy, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*, New York 2004, s. 25, za: K.A. Appiah, *op. cit.*, s. 164.

które działają w drugą stronę — wykazują się ksenofobią, zamykając tym samym siebie w granicach państwa narodowego.

(Anty)kosmopolityczna przepychanka

W tej części artykułu przedstawione zostaną przykłady sposobów działania i założeń, dzięki którym można mówić o wpływie kosmopolitów i antykosmopolitów na ład cywilizacyjny. Jak można się spodziewać, to oddziaływanie może być na wysokim poziomie abstrakcji lub też mieć jedynie potencjalny wpływ. Niemniej jednak rozważania tu przedstawione powinny stanowić punkt wyjścia dalszych, bardziej wnikliwych badań. Logika przedstawiania przykładów jest następująca: przede wszystkim będą one dotyczyły kosmopolitów, a następnie antykosmopolitów; wewnątrz każdej z grup zostaną wyszczególnione elementy konstruujące, dekonstruujące i zarazem konstruujące i dekonstruujące ład cywilizacyjny.

Kosmopolici

Istotną kwestią dla kosmopolitów, zwłaszcza tych, których korzenie kulturowe sięgają krajów Trzeciego Świata lub (według nomenklatury Immanuela Wallersteina) państw peryferyjnych, jest problem (materialnego) dziedzictwa kulturowego. Kwame Anthony Appiah poświęca tym rozważaniom jeden z rozdziałów swojej książki i to przede wszystkim ten tekst stanie się podstawą tego przykładu³². Autor porusza kwestię dzieł sztuki zagrabionych w czasach kolonialnych, będących obecnie w posiadaniu na przykład Wielkiej Brytanii i przez nią wystawianych w galeriach. Problem polega na tym, do kogo owe przedmioty należą — czy są własnością państwa, z którego pochodzą, czy też można je traktować jako dziedzictwo światowej kultury. Kosmopolicie zależy na tym, aby dzieło zarazem zachowało swoją tożsamość narodową i było dostępne ogółowi ludzkości. Objawia się tutaj dążenie do połączenia różnorodności kulturowej z uniwersalizmem, jeśli chodzi o dostęp do dzieł sztuki. W wielu przypadkach, gdy w grę wchodzi rozliczenia epoki kolonialnej, postulat ten jest realizowany jednostronnie — kultura materialna, aby była wystawiana, musi pozostać w rękach obecnych właścicieli, gdyż to oni mają zdolność do ich udostępniania widzowi masowemu. Co więcej, jest znaczne prawdopodobieństwo, że w tych państwach konsumpcja kulturalna też jest wyższa, co dodatkowo utwierdza w przekonaniu, iż te przedmioty znajdują się we właściwym miejscu. Odwrotnie zaś jest w krajach, w których owe dzieła zostały stworzone lub odnalezione i ostatecznie zagrabione — często nie mają one możliwości, aby pozyskać dzieła sztuki na światowym po-

³² K.A. Appiah, *op. cit.*, s. 140–162.

ziomie. Działania (lub dążenia) kosmopolitów są więc ograniczone i mogą wspierać podział cywilizacyjny. Z jednej strony, eksponaty zostają opatrzone stosownym opisem co do ich pochodzenia i historii, co jasno wskazuje krąg kulturowy, z jakiego pochodzą. Z drugiej zaś, są one skumulowane w konkretnych miejscach: państwach centrum, „Pierwszym Świecie”, imperiach kolonialnych. Tym samym na poziomie dostępności i konsumpcji kulturowej utrwalają swoją cywilizacyjną odrębność.

Przykładem założeń dekonstruujących ład cywilizacyjny jest przeciwstawienie się kosmopolitów terytorialnemu podziałowi na państwa narodowe, który uznają za fikcyjny i arbitralny. W tym kontekście warto odwołać się do rozważań S. Żukowskiego³³ i S. Eisenstadta³⁴. Pierwszy z nich pisze o kosmopolityzmie jako o postmodernistycznej normatywnej narracji. On też wskazuje na ich stosunek do państwa narodowego, przedstawiając jednocześnie ich wizję ogólnoswiatowej demokracji, światowego parlamentu. Eisenstadt z kolei pisał o elitach i ich potencjale do oddziaływania na zbiorowości. Dodatkowo są to jednostki, czy później ruchy społeczne z nimi związane, zdolne do „intelektualnych herezji”, które prowadzą do zmian w obrębie cywilizacji. Łącząc rozważania obu teoretyków, możemy postrzegać kosmopolitów jako elity będące nosicielami „modeli porządku kulturowo-społecznego” i jednocześnie jako heretyków wobec dominującego porządku społecznego w nowoczesności (w rozumieniu Eisenstadta — również w dalszej części przykładu) reprezentowanego przez państwa narodowe. Postulując reformę państw narodowych, które nie radzą sobie z wyzwaniami globalizacyjnymi, a centra decyzyjne już od dawna do nich nie należą, chcą nadać więcej uprawnień instytucjom takim jak ONZ lub stworzyć byt polityczny zdolny do kontroli zreformowanych państw narodowych. Jednocześnie spowodują demontaż jednej nowoczesności (nadbudowanej nad cywilizacją osiową), opartej na terytorialnym państwowocentrycznym podziale, na rzecz stworzenia kolejnej nowoczesności poddanej demistyfikacji, reformie i zorganizowanej na kształt demokracji światowej z nowym rozkładem sił między organizacjami międzynarodowymi a państwami narodowymi.

Ostatni przykład odwołuje się do poprzedniego i odnosi się do działań zarówno konstruujących, jak i dekonstruujących ład cywilizacyjny. Całość założeń kosmopolityzmu krąży między uniwersalizmem a różnorodnością, co więcej — zdaniem kosmopolitów obie te tendencje są do pogodzenia i mogą istnieć jednocześnie. Z jednej strony, widzą oni podstawę organizacji międzynarodowej w (zreformowanych) państwach narodowych, z których każde ma prawo do rozwoju w wybranym przez siebie kierunku. Z drugiej jednak, chcą wypracować spójny system traktowania obcości, porozumiewania się z innymi, bez narodowych partykularizmów. Widzą szanse w utworzeniu ponadnarodowego organu politycznego o cha-

³³ S. Żukowski, *op. cit.*, s. 17–19, 83–129.

³⁴ S.N. Eisenstadt, *op. cit.*, s. 39–42.

rakterze demokratycznym, który traktuje równoważnie głosy i inicjatywy wypracowane na poziomie narodowym. Z tym wiąże się jednak taki problem, że tak jak kosmopolityzm narodził się w Europie, tak ustrój demokratyczny ukształtował się na bazie cywilizacji europejskiej. Wobec tego rozprzestrzenianie się rozwiązań związanych ściśle z kontekstem Europy i twierdzenie, iż jest to najlepsza forma zarządzania globalną społecznością, zdaje się nacechowane europocentrycznie. Również demokracje od państwa do państwa różnią się między sobą, więc wypracowanie pewnych uniwersalnych rozwiązań związanych ze wzajemnym dbaniem przede wszystkim o ludzi, nie zaś o organizacje państwowe, może być problematyczne przy zachowaniu różnorodności. Jak można wyczytać u Żukowskiego: „Kosmopolityczna wizja w ujęciu postmodernizmu może być przedstawiona raczej jako jedyny uniwersalizm i totalizm, który nie jest ani uniwersalizmem, ani totalizmem, tylko jedyną pluralną alternatywą wobec nich”³⁵. Podsumowując, jest to zarazem próba zniesienia podziału cywilizacyjnego przez wprowadzenie kulturowo zakorzenionego systemu światowego w formie demokracji, i zachowania go przez równoważność wszystkich kultur narodowych, dzięki unormowaniu wzajemnych stosunków obcości/inności. Nie wiadomo jednak, jak bardzo możliwe jest połączenie obu tych tendencji, która zwycięży lub która przegra. Kosmopolici mogą stanowić nowoczesny ruch społeczny, który dążąc do postulowanych przez siebie zmian, zdekonstruuje jedną z nowoczesności zwielokrotnionych. Problem w tym, że forma nowej nowoczesności jest nieznana. Nie jest pewne, jaki wpływ tego typu zmiany będą miały na nowoczesności nadbudowane na innych niż europejska cywilizacjach osiowych.

Antykosmopolici

Kategoria antykosmopolitów jest równie skomplikowana i różnorodna jak kosmopolitów. Dla przykładu posłużę się osobami przejawiającymi ksenofobię, ruchami fundamentalistycznymi (na przykład islamskimi) czy ruchami radykalnej prawicy (na przykład w Polsce). Dla każdej z tych grup podstawową kategorią jest „obcość” i, takie czy inne, powody odczuwanej przed nią obawy. Ksenofobia, nietolerancja, niechęć do Obcych powodują prozaiczną konsekwencję w postaci zamykania się wewnątrz państwa narodowego (w przypadku ksenofobii i ruchów radykalnej prawicy) lub regionu podporządkowanego danej opcji światopoglądowej (fundamentalizm islamski), przynajmniej jeśli chodzi o fundamenty istnienia poszczególnych kategorii. Tego typu separacja pozwala na odtwarzanie się kultur niejako „w ich własnym sosie”. Nie oznacza to jednak, że pozostają oddzielone od wpływów pochodzących z zagranicy. Zakorzenienie w strukturach cywilizacji jest historyczne i od tych przeszłych związków między poszczególnymi subkul-

³⁵ S. Żukowski, *op. cit.*, s. 115.

turami zebranych pod „parasolem” cywilizacji nie da się łatwo uciec, ponieważ reprodukcja społeczna w ich ramach trwa od dawna. Nie zmienia to faktu, że dążenia poszczególnych opcji do ochrony pewnych wartości petryfikuje treść poszczególnych kultur. Przez ten proces podział cywilizacyjny zostaje odtworzony i wraz ze wzrostem znaczenia poszczególnych ruchów antykosmopolitycznych w obrębie państwa narodowego lub regionu (który może się na przykład pokrywać z podziałem według dominacji wielkich religii) staje się coraz mocniejszy.

Przykład na antykosmopolityczną dekonstrukcję ładu cywilizacyjnego jest już mniej prozaiczny i operuje na wyższym poziomie abstrakcji. Opierając się na rozważaniach Kwamego Anthony’ego Appiah, warto ponownie przytoczyć (tym razem w pełnym wymiarze) cytowany przez niego fragment książki Oliviera Roya:

Oczywiście islam jest uniwersalny z definicji, jednak po czasach Proroka i jego towarzyszy (Sala’fi) zawsze wcielał się w dane kultury. Te kultury wydają się teraz jedynie wytworem historii i skutkami wielu wpływów i osobliwości. Dla fundamentalistów (a także dla niektórych liberałów) w tych kulturach nie ma niczego, z czego można by być dumnym, bo zmieniły pierwotny przekaz islamu. Globalizacja jest dobrą sposobnością, żeby oddzielić islam od jakiegokolwiek danej kultury i zapewnić model, który mógłby działać poza wszelką kulturą³⁶.

Kwestia działania poza kulturą została wspomniana już wcześniej w tym artykule, ale tutaj trzeba zatrzymać się nad nią odrobinę dłużej. Jak zostało napisane w poprzednim przykładzie — działanie w ramach struktur cywilizacyjnych jest procesem historycznym i choć część antykosmopolitów ze strachu przed obcym postanawia się odseparować i ograniczyć do agresji wewnątrz „swojego kulturowego terytorium”, to druga ich część przyjmuje odmienną taktykę. Odrzucając kulturę(y) stanowiącą fundament ich światopoglądu, religii czy też źródło wartości, przechodzą do opcji uniwersalizującej — działania ponad jakąkolwiek kulturą. Ład cywilizacyjny siłą rzeczy musi się opierać na podziale kulturowym (niezależnie na jakie wymiary zróżnicowania zwracamy uwagę), wobec tego działanie tej kategorii antykosmopolitów zmierza do oderwania się od niego. Dekonstrukcja w tym przypadku nie polega na niszczeniu struktur cywilizacyjnych, lecz raczej na „mentalnym” wyjściu z nich. Wyznawanie określonej religii, systemu wartości czy światopoglądu, przy jednoczesnym abstrahowaniu od jego historyczno-kulturowego kontekstu, może być uznane za fikcję. Tak samo ma się sytuacja na poziomie cywilizacji, chociaż poszczególne grupy rzeczywiście mogą się alienować i starać się operować na „czystej” płaszczyźnie ponadkulturowej. Kwestia, jak bardzo jest to możliwe do urzeczywistnienia, prowadzi nas do kolejnego problemu i tym samym przykładu.

Fundamentalisci islamscy, jako antykosmopolici, nie tworzą jednak zamkniętej grupy. Można się do nich przyłączyć, stać się „braćmi i siostrami”, o ile zaakceptuje się ten ruch z dobrodziejstwem inwentarza. W przeciwnym razie stajemy się wrogami, w imię prostej zasady: jeśli nie jesteś z nami, to jesteś przeciwko nam.

³⁶ O. Roy, *op. cit.*, s. 25, za: K.A. Appiah, *op. cit.*, s. 164.

Trudno tutaj o akceptację i zrozumienie czy tolerancję Obcych. Wrogowie powinni być eliminowani, po to aby członkowie wspólnoty czuli się bezpiecznie. Ostatecznie jest to dążenie do uniwersalizmu przez wcześniejszą polaryzację na obóz zwolenników i przeciwników aż do dominacji. Świat staje się zatem dość prosty w umysłach fundamentalistów, toteż trudno mówić w tym kontekście o istnieniu ładu cywilizacyjnego. O ile jednak kosmopolici w swojej uniwersalistycznej wizji zakładali istnienie różnorodności jako celu niemal statutowego, o tyle antykosmopolici, dopóki nie uzyskają absolutnej dominacji, także ją (różnorodność) odtwarzają. Jak już napisano — kultury, tak jak cywilizacje, potrzebują Innych/Obcych, aby móc się rozwinąć i w pełni zrozumieć swą odrębność. Tak jest i w tym przypadku — polaryzacja między fundamentalistami a ich „wrogami” pozwala jednym i drugim lepiej się określić i zidentyfikować swoją tożsamość. Zróżnicowanie kulturowe wobec tego istnieje i utrwała obecny ład cywilizacyjny, dodając potencjalnie kolejny jej wymiar, na podstawie którego możemy uznać obszary zdominowane przez myśl fundamentalistyczną jako przynależne do jednej cywilizacji.

Podsumowanie

Kosmopolici i antykosmopolici są kontradyktoryjnymi grupami zróżnicowanymi wewnątrz. Każda z tych opcji ma swoje cele i sposoby ich realizacji, mimo to jednak każdej z nich przyświeca pewna idea lub ufundowane są na podobnych elementach. Mianowicie, kosmopolici za podstawę uważają potrzebę zrozumienia Innych i stworzenia ponadnarodowej platformy rządzenia przy jednoczesnym zachowaniu kulturowej różnorodności. Antykosmopolici zaś budują swoją tożsamość przez stawianie barier między sobą a Obcymi. Co więcej, pragną oni uniwersalizmu, ale opartego na zasadzie dominacji, nie zaś wzajemnego poszanowania.

Obie te kategorie mogą być różnie postrzegane w aspekcie problematyki cywilizacji. W zależności od przyjętej koncepcji ładu cywilizacyjnego, dynamiki społecznej i kulturowej, pełnią one inną funkcję i zajmują inną pozycję. Dlatego też w koncepcji Huntingtona antykosmopolici będą jedną z przyczyn „zderzeń cywilizacji” (to jest będą nadawać konfliktowy charakter spotkaniom różnych kultur); w koncepcji zaś Eisenstadta będą obie te siły elitami, heretykami czy też ruchami społecznymi prowadzącymi do zmian w obrębie cywilizacji osiowych i nowoczesności zwielokrotnionych. Poszczególne koncepcje są jednak niewspółmierne, tak jak i niekiedy one same w sobie problematyzują porównywalność kategorii. Kosmopolici i antykosmopolici (i pewnie też inne kategorie osób balansujące na styku kultur) niejako niwelują ten problem, działając przekrojowo — zarówno przez poszczególne koncepcje, jak i na poziomie zasięgu oddziaływania, na przykład: jednostkowo — elity kosmopolityczne, zbiorowo — ruchy społeczne.

Jak pokazały przykłady, kosmopolici i antykosmopolici działają wbrew istniejącym strukturom, przeciwko łaadowi i zarazem z nim ręką w rękę. Odwołując się do Eisenstadta, można uznać, że działają na zasadzie herezji intelektualnej wobec przyjętych porządków, w których przyszło im żyć. Być może z tego też wynika pewna schizofrenia obu tych grup, kiedy zarazem dążą do uniwersalizmu i kształtują (zachowują) różnorodność, a także gdy kreują działania zmierzające do naprawy struktury, zakładając jednak w pewnym stopniu perspektywę ahistoryczną.

(Anty)kosmopolici działają jako ruchy reformatorskie mogące wprowadzić duże zmiany do struktury społeczno-kulturowej. Mimo że postępują wedle różnorodnych opcji logiki, to ich aktywność ma pewne punkty wspólne. Warto obserwować rozwój tych dwóch opcji w całym ich bogactwie, ponieważ mogą powiedzieć wiele o dynamice współczesnego świata oraz stanowić przykład jednego ze sposobów zmiany obecnego „ładu”.

Bibliografia

- Appiah K.A., *Kosmopolityzm. Etyka w świecie obcych*, przeł. J. Klimczyk, Warszawa 2008.
- Beck U., *Władza i przeciwwładza w epoce globalnej. Nowa ekonomia polityki światowej*, Warszawa 2005.
- Beck U., Grande E., *Europa kosmopolityczna. Społeczeństwo i polityka w drugiej nowoczesności*, przeł. A. Ochocki, Warszawa 2009.
- Bonikowski B., *Cross-national interaction and cultural similarity: A relational analysis*, „International Journal of Comparative Sociology” 51, 2010, nr 5, s. 315–348.
- Delanty G., *A cosmopolitan approach to explanation of social change: social mechanisms, processes, modernity*, „The Sociological Review” 60, 2012, nr 2, s. 333–354.
- Eisenstadt S.N., *Utopia i nowoczesność. Porównawcza analiza cywilizacji*, przeł. A. Ostolski, Warszawa 2009.
- Ferenc T., *Artysta jako obcy. Socjologiczne studium artystów polskich na emigracji*, Łódź 2012.
- Hannerz U., *Cosmopolitans and locals in world culture*, „Theory, Culture & Society” 7, 1990, s. 237–251.
- Huntington S.P., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2011.
- Igarashi H., Saito H., *Cosmopolitanism as Cultural Capital: Exploring the Intersection of Globalization, Education and Stratification*, „Cultural Sociology” 8, 2014, nr 3, s. 222–239.
- Lewandowski E., *Konfrontacje cywilizacyjno-etniczne*, Łódź 2010.
- Loomba A., *Kolonializm/postkolonializm*, przeł. N. Bloch, Poznań 2011.
- Marody M., *Postawa*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 3, red. W. Kwaśniewicz et. al., Warszawa 2000, s. 151–155.
- McNeill D., Freiburger P., *Fuzzy Logic. Die „unscharfe Logik” erobert die Technik*, München 1996.
- Roy O., *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*, New York 2004.
- Wallerstein I., *Nowoczesny system-świat*, przeł. A. Ostolski, [w:] *Współczesne teorie socjologiczne*, t. 2, red. A. Jasińska-Kania et. al., Warszawa 2006, s. 747–753.
- Żukowski S., *Kosmopolityzm i postmodernizm a ład światowy*, Warszawa 2009.

Cosmopolitans and anticosmopolitans as forces constructing and deconstructing the ‘order’ of civilizations

Summary

Characterized in the article are the categories of cosmopolitans and anticosmopolitans, while the main assumptions of their respective *Weltanschauungs* are also highlighted. Further on, the immense diversity of these groups is portrayed along with the examples showcasing how they can be seen as *social forces*, *political options*, *collectives*, etc. For that reason, the article consists of an analytical conclusion allowing for the foundations for creating an appropriate typology.

Later on in the text, a number of theoretical inspirations aimed at understanding and studying contemporary civilizations are introduced. Each respective concept adds depth to the problem, eventually aiming at those of Eisenstadt's, the most crucial ones for the paper's purposes, which describe civilizations as ontological images. Some attention has also been paid to musing on the concepts of *alienness* and collective identity, which are just as important for the characteristics of the (anti)cosmopolitan stance as they are for reflections on contemporary civilizations.

The last part of the paper binds its previous considerations and provides examples of activities constructing and deconstructing, as well as simultaneously constructing and deconstructing, the civilizational order, each present in the cosmopolitan and anticosmopolitan stance.