



Horyzonty Polityki
2025, Vol. 16, N° 56



PAULINA WINIARSKA

<http://orcid.org/0000-0002-4316-7383>
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie
paulina.winiarska@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/HP.2874

Koncepcja transwersalności w filozofii politycznej Hwa Yol Junga

Streszczenie

CEL NAUKOWY: Celem naukowym artykułu jest przedstawienie koncepcji transwersalności w myśli politycznej amerykańsko-azjatyckiego badacza Hwa Yol Junga. Autor w swoim dorobku przedstawił transwersalność w kategorii zmiany paradygmatu w naszym podejściu do wiedzy, kultury i przede wszystkim do teorii politycznej. Transwersalność może stać się fundamentem polityki transwersalnej, która – zdaniem badaczy amerykańskich skupionych wokół tego nurtu – stanowi panaceum na współczesne kryzysy związane między innymi z globalizacją.

PROBLEM I METODY BADAWCZE: Analiza i interpretacja publikacji Hwa Yol Junga opisujących koncepcję transwersalności zarówno w wymiarze politycznym, filozoficznym, jak i kulturowym; dekonstrukcja poglądów innych amerykańskich autorów skupionych wokół myśli transwersalnej, których dorobek stanowi komentarz bądź klucz do interpretacji koncepcji Junga.

PROCES WYWODU: Podstawą niniejszego artykułu jest doprecyzowanie terminu „transwersalność”, następnie zostanie przedstawiona koncepcja transwersalności na gruncie filozofii publicznej. W ostatniej części niniejszego artykułu zostanie przybliżone pojęcie globalizacji, jednak nie jako zagrożenie, a szansa na zażegnanie kryzysu, w którym znaleźli się współczesny człowiek, kultura i nauka. Ostatni fragment rozważań dotyczy polityki transwersalnej.

Sugerowane cytowanie: Winiarska, P. (2025). Koncepcja transwersalności w filozofii politycznej Hwa Yol Junga. *Horyzonty Polityki*, 16(56), 247–269. DOI: 10.35765/HP.2874.

WYNIKI ANALIZY NAUKOWEJ: Autor zakłada, że we współczesnym świecie transwersalność jest pojęciem kluczowym dla radzenia sobie ze złożonością globalizacji i innymi procesami społeczno-politycznymi. W obliczu globalizacji transwersalność wydaje się niezbędna. Po pierwsze: do tego, aby móc interpretować zjawiska, które zachodzą w przestrzeni publicznej, kulturowej i komunikacyjnej. Po drugie: aby porozumiewać się z Innymi i funkcjonować w dobie interakcji kultur. Po trzecie: dlatego, że bez kategorii transwersalności dyskurs naukowy istnieje w obrębie dwóch skrajności uniwersalizmu i relatywizmu, nie ma drogi pośrodku.

WNIOSKI, INNOWACJE I REKOMENDACJE: Myśl Hwa Yol Junga nie jest znana w Polsce. Autor nie doczekał się przekładów ani komentarzy, mimo że w środowisku amerykańskim to myśliciel popularny i szeroko analizowany. Podjęte rozważania są więc przyczynkiem do szerszego studium naukowego, które zostanie poświęcone filozofii politycznej uprawianej przez Hwa Yol Junga.

SŁOWA KLUCZOWE:

polityka transwersalna, demokracja deliberatywna, etyka gościnności, republikanizm, pluralizm

Abstract

THE CONCEPT OF TRANSVERSALITY
IN HWA YOL JUNG'S POLITICAL PHILOSOPHY

RESEARCH OBJECTIVE: The academic objective of this article is to present the concept of transversality in the political thought of the American-Asian scholar Hwa Yol Jung. The author has conceptualized transversality as a paradigm shift in our approach to knowledge, culture, and, above all, political theory.

THE RESEARCH PROBLEM AND METHODS: Analysis and interpretation of Hwa Yol Jung's publications, which describe the concept of transversality in its political, philosophical, and cultural dimensions; deconstruction of the views of other American authors focused on transversal thought, whose work provides commentary or a key to interpreting Jung's concept.

THE PROCESS OF ARGUMENTATION: The basis of this article is to clarify the term transversality, then present the concept of transversality within the framework of public philosophy. The final section of this article will explore the concept of globalization, not as a threat, but as an opportunity to resolve the crisis facing contemporary humanity, culture, and science. The final section of the discussion concerns transversal politics.

RESEARCH RESULTS: The author posits that in the contemporary world, transversality is a key concept for coping with the complexity of globalization

and other socio-political processes. Firstly, to be able to interpret phenomena occurring in public, cultural, and communication spaces. Secondly, to communicate with Others and function in an era of cultural interaction. Thirdly: because without the category of transversality, scientific discourse exists within the two extremes of universalism and relativism, there is no middle way.

CONCLUSIONS, INNOVATIONS, AND RECOMMENDATIONS: Hwa Yol Jung's thought is unknown in Poland. The following considerations are therefore a contribution to a broader scholarly study devoted to Hwa Yol Jung's political philosophy.

KEYWORDS:

transversal politics, deliberative democracy, republicanism, pluralism

WPROWADZENIE

Badania nad transwersalnością prowadzi się już od kilkudziesięciu lat i istnieje grupa badaczy, którzy zajmują się tą problematyką. Z punktu widzenia metodologicznego możemy powiedzieć, że mamy już dyscyplinę bądź obszar badań w obrębie nauk społecznych i humanistycznych, które poświęcają uwagę transwersalności. Hwa Yol Jung¹ to azjatycko-amerykański badacz filozofii politycznej.

¹ Hwa Yol Jung to amerykański filozof pochodzenia azjatyckiego, był emerytowanym profesorem nauk politycznych w Moravian College w Bethlehem w Pensylwanii. Urodził się 17 maja 1931 r. w Jinju (Korea Południowa), a zmarł 15 sierpnia 2017 r. w Bethlehem, Pensylwanii (USA). Stał się pionierem w dziedzinie porównawczej teorii politycznej, filozofii międzykulturowej i interdyscyplinarnej nauki. Filozof postulował wprowadzenie fenomenologii politycznej jako subdyscypliny właściwej fenomenologii, która weszła do teorii polityki jako alternatywny paradygmat zarówno dla behawioryzmu politycznego, jak i wpływowej, „esenccjalistycznej” filozofii politycznej Leo Straussa. Przez prawie pół wieku od opublikowania swojej pierwszej książki *The Foundation of Jacques Maritain's Political Philosophy* (1960) Jung wykazywał swoją nieograniczoną pasję do interdyscyplinarnego, międzykulturowego i wielowymiarowego pojmowania ludzkiej wiedzy i jej wpływu na tożsamość oraz sposób myślenia. Wśród jego licznych publikacji znajdują się *Rethinking Political Theory* i *The Crisis of Political Understanding*. Już w połowie lat 60., gdy idea filozofii porównawczej Wschodu i Zachodu była w Stanach Zjednoczonych jeszcze w powijakach, Jung publikował na ten temat eseje, m.in.: *Wang Yang-ming i fenomenologia egzystencjalna i Jen: egzystencjalny i fenomenologiczny problem intersubiektywności*. W latach 70. mówił już o możliwości zastosowania filozofii buddyjskiej zen do kryzysu ekologicznego.

W Polsce jest niemal nieznan, co w wystarczający sposób uzasadnia konieczność przybliżenia jego dorobku polskiemu czytelnikowi. Jung należał do badaczy zrzeszonych wokół szkoły filozoficznej Johna Wilda², w której podejmowano kwestie filozoficzne w odniesieniu do innych dyscyplin, takich jak: teoria kultury, polityka, ekologia czy komparatystyka. Filozofia polityczna Hwa Yol Junga jest holistyczna, a sam Autor to erudyta czerpiący z myśli filozoficznej zarówno kontynentalnej, jak i wschodniej. Analizowane publikacje są przesiąknięte odniesieniami do buddyizmu, konfucjanizmu i taoizmu nieustannie przeplatanego z niemiecką fenomenologią. Za pomocą wystarczającego aparatu metodologicznego Jung bada rozdzźwięk między globalnym a lokalnym, podmiotem a przedmiotem, umysłem a ciałem, Wschodem a Zachodem. W jednej ze swoich najwcześniejszych publikacji, *The Crisis of Political Understanding* (1979), wyraził pogląd, że konieczny jest przełom w myśleniu politycznym, a obserwowaną wówczas sytuację zidentyfikował jako kryzys. Współcześnie świat jest w fazie przejściowej, kształtowany przez migrację ludności, kryzysy tożsamościowe, przemiany globalizacyjne i nowe technologie. W obliczu tego pilnie potrzebujemy nowych koncepcji, które z jednej strony pomogą ten świat zbadać, a z drugiej – odpowiedzieć na zmieniającą się rzeczywistość społeczną, kulturową i technologiczną. Jung szukał możliwości przełamania tego kryzysu, analizując polityczne wymiary egzystencjalizmu i fenomenologii. Aplikował azjatycką filozofię i elementy wschodniej myśli politycznej do zachodniej nauki humanistycznej i społecznej, a ta posłużyła mu jako przedstawienie możliwości międzykulturowego myślenia. Hwa Yol Jung

Zauważył to w swoich esejach *Kryzys ekologiczny: perspektywa filozoficzna; Wschód i Zachód i Ekologia; Zen i myśl zachodnia*, podczas gdy wartość korelacji pomiędzy myślą buddyjską a etyką środowiskową stały się jasne dla większości naukowców dopiero niedawno.

2 Amerykańscy badacze zrzeszeni wokół dorobku Johna Wilda buntują się przeciwko traktowaniu europejskiej tradycji filozoficznej jako nadrzędnej względem innych tradycji, np. wschodnich. Badacze uważają, że powinniśmy zerwać z traktowaniem Europy jako miejsca uniwersalnej prawdy, ponieważ europejska „tożsamościowa” tradycja nie uwzględnia wielości kultur ani różnorodności świata. Filozofia w czasach globalizacji powinna być filozofią bez granic, osiąganą poprzez uświadamianie różnic, a nie tylko podobieństw między: Wschodem a Zachodem, mężczyzną i kobietą, jedną barierą instytucjonalną a drugą, globalnym i lokalnym, uniwersalnym i szczegółowym.

wprowadza koncepcję transwersalności jako panaceum na kryzys, z którym mierzy się świat. Koncepcja transwersalności stanowi coś w rodzaju narzędzia heurystycznego mogącego pomóc w zrozumieniu realiów współczesnego świata. Autor przedstawia to pojęcie również jako konfucjańską zasadę dao oraz wyjaśnia ją przez pryzmat międzykulturowej filozofii i komparatystyki politycznej. Koncepcja ta – zdaniem Junga – jest obecna oraz wykorzystywana w dyskursie amerykańskim i azjatyckim, niestety w Europie wciąż pozostaje nieosiągalna z uwagi na brak zainteresowania badaczy jej możliwościami. Niniejsze opracowanie ma stanowić pretekst do dyskusji nad myślą transwersalną traktowaną jako *modus operandi* w obliczu kryzysu człowieka, kultury i systemów polityczno-gospodarczych.

Niniejszy artykuł jest kontynuacją rozważań podjętych w artykule *Transwersalna racjonalność jako teoria relacji międzykulturowych*, który ukazał się w „Perspektywach Kultury”, nr 41. Podjęte wówczas rozważania dotyczyły koncepcji transwersalności w perspektywie kulturoznawczej – w swoich pracach zajmował się nią Calvin O. Schrag. Hwa Yol Jung był współpracownikiem Schraga, skupionym również na koncepcji transwersalności, ale w odniesieniu do procesów politycznych. Stąd rekonstrukcja rozważań Hwa Yol Jung może przyczynić się do poszerzenia horyzontu w zakresie, którego transwersalność będzie interpretowana.

1. DAO TRANSWERSALNOŚCI, CZYLI BYCIE POZA EUROPOCENTRYCZNĄ POLITYKĄ UNIWERSALIZMU

Chociaż w amerykańskim dyskursie naukowym transwersalność jest coraz popularniejszym fenomenem, nieustannie od lat 70. XX wieku w Europie wydaje się obszarem niezbadanym, niezagospodarowanym. Być może dlatego, że stanowi krytykę europocentryzmu głoszącego uniwersalną racjonalność. Transwersalność jest traktowana przez Junga jako narzędzie konceptualne, które zostało rozwinięte przede wszystkim w myśli, aktywizmie i praktyce Guattariego³.

³ Transwersalność dla francuskiego psychoterapeuty to koncepcja, która oferuje alternatywne spojrzenie na podmiotowość, grupy społeczne oraz transformację

Według Junga transwersalność jest jedną z koncepcji mogących przeorganizować świat i zastąpić przestarzałą – jego zdaniem – europocentryczną ideę uniwersalności kształtującą nowoczesną myśl zachodnią (Jung, 2011, s.13). Koncepcja ta stanowi też odpowiedź na globalizację, postmodernizm i przeobrażenia kulturowe związane z powyższymi zjawiskami. Transwersalność była też przedmiotem badań Calvina O. Schraga, który współpracował z Hwa Yol Jungiem⁴. Schrag zajmował się jednak transwersalnością w odniesieniu do teorii kultury i badał ją za pomocą fenomenologii egzystencjalnej (Winiarska, 2023)⁵.

instytucji. Guattari pisał już na temat transwersalności w 1964 roku, zastosował metaforę transwersalności do swoich badań poświęconych terapii instytucjonalnej i tłumaczył: „Transwersalność jest wartością, która próbuje pokonać impas czystej wertykalności oraz czystej horyzontalności: zmierza ona do maksymalnej łączności na różnych poziomach i nade wszystko, w różnych znaczeniach” (Guattari, 1984, s. 18). Zdaniem Guattariego transwersalność sprzeciwia się dwóm porządkom: wertykalnemu – piramidalnej strukturze, podziałowi instytucji na kierowników, liderów, asystentów itd., a także horyzontalnemu – idei oddziały szpitalnego, który miałby być przeznaczony tylko dla chorych umysłowo czy też dla osób w starszym wieku. Tym samym transwersalność pozwala na rezygnację z prawa znaczącego, umożliwiając pacjentowi dostęp do „każdej” roli (Mrówka, 2017). Taka koncepcja transwersalności obala ideę struktury rodziny, organizację pracy w społeczeństwach kapitalistycznych, funkcjonowanie w instytucjach hierarchicznych, np. w Kościele, uniwersytecie, wojsku. W tym rozumieniu grupa jako podmiot nie stanowi sumy jednostek. Grupa nie jest przedmiotem, a staje się podmiotem samym w sobie (Winiarska, 2023). Psychoanalityczna krytyka tkwiąca w transwersalności uwzględniła ładunek polityczny, zgodnie z którym transwersalne praktyki komunikacji w terapii sprzyjały politycznym, radykalnym podmiotom. W konsekwencji transwersalność jest uznawana za centralne narzędzie unikania dualizmu czy jego zastępowania. Warto zaznaczyć, że transwersalność to kluczowe pojęcie dla nowego materializmu, którego historia ma swoje korzenie w dwutomowym dziele Deleuze’a i Guattariego *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia* (Deleuze & Guattari, 2007). Recepcja tego terminu w nowym materializmie ma bardziej pedagogiczne i polityczne konsekwencje dla rozszerzenia warunków praktykowania transwersalności.

⁴ Poza Calvinem O. Schragiem i Hwa Yol Jungiem opisaną problematyką zajmowali się: William McBride, Jin Y. Park, Fred Dallmayr, Wang Yangming, Kwame Anthony Appiah, Martin B. Matustik. Możemy stwierdzić, że na Purdue University, Northwestern University i New York University powstała szkoła transwersalności.

⁵ Schrag zakładał, że transwersalność jest dynamiką, która napędza działanie komunikacyjne; transwersalność to również praktyka komunikacyjna tworząca „nową przestrzeń” międzykulturowych dyskursów (Schrag, 1997). Człowiek jako „wielowymiarowy sprawca” działa w obszarze sfer kulturowych, do których

W dobie globalizacji komunikacja odbywa się w dużej mierze za pośrednictwem cyberprzestrzeni, państwa zrzeszają się w formy gospodarczo-politycznej współpracy (np. UE, NAFTA, Mercosur), świat stał się bardziej globalny, a zapotrzebowanie na wiedzę między-, inter- i wielokulturową urosło w siłę bardziej niż kiedykolwiek. Hwa Yol Jung zakłada, że w naszym myśleniu jest konieczna zmiana paradygmatu. Termin „transwersalność” ma przełamywać dychotomię pojęć, takich jak: teoria i praktyka, filozofia i inne nauki, umysł i ciało, kobiecość i męskość, ludzkość i natura czy Europa i nie-Europa. Transwersalność ma stanowić coś w rodzaju paradygmatu, czyli sposobu przewycięzania wszystkich polaryzujących dychotomii, przy czym obejmuje także procesy stawania się, a nie jest nową metodą np. przewycięzania dualizmów. Transwersalność oznacza wyjście poza (*trans*) zderzenie etnocentryzmów zarówno „orientalistycznych”, jak i „okcydenalistycznych” (Jung, 2009, s. 171). Filozof łączy transwersalność z komparatystyką; zwraca uwagę, że badacz interdyscyplinarny, który zajmuje się polityką porównawczą, powinien być określany mianem transwersalisty, naukowiec obdarzony taką umiejętnością potrafi bowiem patrzeć na ukos (za pomocą zasady transwersalności). Tym samym przekracza etnocentryczny uniwersalizm i to wydaje się kluczem do skonstruowania nowej porównawczej teorii politycznej (Jung, 2011, s. 23). W przypadku takiego procesu badawczego nie zrezygnuje się łatwo z międzykulturowego poszukiwania prawdy, ponieważ każdy wniosek dotyczący prawdy z perspektywy jednostronnej będzie niekompletny lub niejednoznaczny, dopóki nie zostaną zbadane wszystkie społeczno-kulturowe przeżywane światy (*life-worlds*). Wydaje się, że dla Hwa Yol Junga w kwestii transwersalności najważniejsza jest intertekstualność – nie tylko jako pojęcie, lecz także jako metoda badawcza, którą autor posługiwał się już podczas studiów porównawczych na politologii. Uświadomił sobie wówczas, że żaden tekst filozoficzny nie zostaje w próżni. Metoda porównawcza pozwala badać

zaliczane są: religia, moralność, sztuka i nauka, i tworzy wspólnotę mającą zawsze wymiar etyczny (Winiarska, 2022). Jak uzasadnia Schrag, szereg interakcji komunikacyjnych (dyskursywnych, interpretacyjnych, transwersalnych) na poziomie mikro- i makrospołecznym buduje relacje międzykulturowe (Winiarska, 2023).

powiązania, co umożliwia uchwycenie głębszego kontekstu filozoficznego analizowanego tekstu. Porównanie to nic innego jak źródło odkrywania granic własnego dyskursu w świetle innego, który zawsze jest pluralny. Jonathan Culler, mówiąc o nadejściu komparatystyki, namawiał swoich kolegów literatów, aby porzucili tradycyjny europocentryzm i stali się globalni (Jung, 2011, s. 163). Z kolei chińsko-amerykański krytyk literacki Rey Chow twierdził, że badanie nie-Zachodu ma silne uzasadnienie w eksplorowaniu i kwestionowaniu samych granic zachodniego dyskursu.

Transwersalność jest „głosem środka” i zdaniem autora wywodzi się z buddyzmu. Jung zachęca czytelnika do wyobrażenia sobie, jak wygląda owa transwersalność. Zgodnie z jego przekonaniem mantrę ucieleśnienia transwersalności stanowi posąg Buddy w świątyni Ryōan-ji w Kioto. W kulturze Japonii twarz albo oznacza nowy świt, czyli przebudzenie (*satori*), albo sygnalizuje początek nowego światowego reżimu kultury, polityki czy etyki. Z pęknięcia pośrodku starej twarzy Buddy wyłania się liminalna twarz oznaczająca nową transfigurację i przewartościowanie istniejącego świata. Ikona pojawiającej się nowej twarzy symbolizuje przybycie Maitrei („Przebudzonego”) lub Środkową Drogę, którą Jung traktuje jako pewną możliwość transwersalności (Jung, 2021, s. 21). Transwersalność symbolizowana przez twarz posągu Buddy jest więc paradygmatycznym przedstawieniem przezwyciężenia wszelkiej dwubiegunowości.

Podsumowując, pojęcie transwersalności mieni się bardzo różnymi znaczeniami. Problemem jest to, że autor nigdzie nie formułuje precyzyjnej definicji tego wyrażenia, która bez wątplenia ułatwiłaby rekonstrukcję jego poglądów. Niezależnie od tych trudności możemy wyróżnić następujące odcienia znaczeniowe pojęcia transwersalności. Transwersalność jako dao to między innymi zasada heurystyczna, która ma być pewną metodą w nauce, kiedy badacz mierzy się z interpretacją i analizą nowych zjawisk kulturowych, politycznych, komunikacyjnych. Transwersalność jest również „miejscem idealnym” albo „konstrukcją heurystyczną”, konsensusem między absolutyzmem a relatywizmem (Jung, 2021, s. 224). Stanowi ona też pytanie o właściwe postępowanie człowieka, o jego moralność i zasady etyczne, czyli o odpowiedzialne życie. W kontekście politycznym może to być troska o bycie dobrym obywatelem, dbającym o życie publiczne, natomiast w odniesieniu do filozofii środowiska (w amerykańskim

dyskursie naukowym – geofilozofii⁶) mowa o kwestii życia w harmonii z naturą. Jung ilustruje proces działania transwersalności na gruncie filozofii publicznej, która jest *de facto* zdroworozsądkową formą filozofii politycznej, oraz na płaszczyźnie globalizacji będącą zderzeniem z Innym. W dalszej części artykułu zajmiemy się opisem tych dwóch płaszczyzn.

2. PUBLICZNA FILOZOFIA W TRANSWERSALNYM ŚWIECIE POLITYKI

W tej części artykułu zostanie omówiona filozofia publiczna, a także kwestia obywatelstwa i odpowiedzialności w kontekście transwersalności. Często mówimy o „publicznym rozumie”, „opinii publicznej”, „sprawach publicznych”, „kulturze publicznej”, „interesach publicznych”, „administracji publicznej”, „międzynarodowym prawie publicznym”, „bezpieczeństwie publicznym”, „szkołach publicznych”, „parkach publicznych”, „filantropii publicznej”, „korporacjach publicznych”, a nawet „szczęściu publicznym”. Obok tych wyrażeń mamy też „filozofię publiczną”. Filozofia publiczna odgrywa bardzo ważną rolę w życiu każdego z nas, ponieważ jest fundamentem filozoficznego dyskursu na temat „spraw publicznych” (łac. *res publica*). Hwa Yol Jung rozumie filozofię publiczną jako dział zajmujący się pytaniami o dobre życie i o sprawiedliwość w społeczeństwie; wysuwa wniosek, że filozofia publiczna powinna opierać się na zasadach republikańskich (Jung, 2021, s. 60). Dlatego też Jung czyni z niej płaszczyznę etyki i moralności zarówno obywateli, jak i państwa. Filozofia publiczna dostarcza teoretycznych i aksjologicznych ram konceptualnych dla polityki publicznej. Stanowi podstawę, na której są budowane cele i wartości polityki. Polityka publiczna to natomiast praktyczny wymiar urzeczywistniania tych wartości w działaniach

⁶ Określenie „geofilozofia” zostało wprowadzone do dyskusji filozoficznej przez Gilles’a Deleuze’a i Felixa Guattariego w 1991 roku. W swojej książce *Co to jest filozofia?* umieszczają oni, wraz z Nietzschem, geofilozofię w centrum poststrukturalistycznego rozumienia filozofii: zasadniczy zamysł polega na tym, że myślenie pozostaje w relacji do Ziemi względnie do znajdujących się na niej terytoriów. Ziemię można przy tym traktować zarówno jako szyfr materialności lub doczesności, jak i rozumieć bezpośrednio. Zob. Günzel, 2003, s. 345.

państwa i społeczeństwa. W kontekście filozofii publicznej i polityki publicznej funkcjonuje jeszcze filozofia praktyczna – złoty środek dla obu dyscyplin, zajmuje się bowiem refleksją nad tym, jak powinniśmy działać w sferze publicznej, aby osiągnąć cele etyczne i społeczne. W przestrzeni publicznej jesteśmy ciałem, a Hwa Yol Jung stwierdza, że człowiek przez posiadanie ciała stanowi jednocześnie wydarzenie internalizacji tego, co zewnętrzne, i eksternalizacji tego, co wewnętrzne (Jung, 2016, s. 1). Ciało jest medium ekspresji i korzeniem świata społecznego (Jung, 2016, s. 16). Samo ciało, które definiuje nasz egzystencjalny stan istnienia w świecie, to dwuwymiarowy, podwójnie ograniczony byt: spleta prywatne (np. w nagości i seksualności) i publiczne (np. w uprawianiu sportu). Publiczne jest zwykle czymś politycznym lub rządowym, co odnosi się do działań *homo politicus*. W swoim najpopularniejszym dziele *Kondycja ludzka* (1958) Hannah Arendt dokonuje rozróżnienia między publicznym a prywatnym. Jej zdaniem są to dwie zasadniczo odmienne kategorie, które na siebie oddziałują. Sfera publiczna to przestrzeń działania i mówienia, gdzie obywatele wspólnie kształtują świat, sfera prywatna natomiast to domena życia osobistego, związana z potrzebami biologicznymi i rodzinnymi. Arendt krytycznie odnosiła się do zacierania granic między tymi sferami – zwłaszcza w społeczeństwie masowym, w którym zaczęła dominować sfera publiczna, a to, co prywatne stawało się publiczne. I na odwrót. Tym samym zwyczajowo publiczne odróżnia się od prywatnego odnoszącego się do spraw osobistych. Granica między publicznym a prywatnym nakłada się jednak i staje się niewyraźna. Wówczas w grę wchodzi prawo publiczne, którego zadaniem jest chronić to, co publiczne, i to, co prywatne. Różnice między prywatnym a publicznym są widoczne również w odniesieniu do kultury: na przykład w Korei wiek jest kwestią publiczną, podczas gdy w Stanach Zjednoczonych to prywatna, strzeżona informacja. Filozofka, podążając za klasyczną tradycją Arystotelesa, utożsamia publiczne z tym, co polityczne (Arendt, 2020, s. 59). Działanie polityczne jest działaniem *par excellence*, odrębnym zarówno od „pracy” natury biologicznej (*animal laborans*), jak i „pracy” wytwarzania lub produkcji (*homo faber* lub *homo oeconomicus*). Idee republikanizmu to przede wszystkim aktywność i zaangażowanie obywateli w życie publiczne oraz ponoszenie odpowiedzialności za wspólne dobro. Tak sformułowane zasady republikańskie odnoszą się również do

świata wielokulturowego (gdzie wielokulturowość postrzegana jest jako zasób, a nie problem). Kwestia obywatelstwa, demokratycznego lub każdego innego, jest kwestią publiczną. W republikanizmie dużą wagę przywiązuje się do zbiorowości jako naturalnej całości obywateli. Już Arystoteles traktował człowieka jako *politikon zoon* (oczywiście płci męskiej). Nawet ojcowie założyciele USA reprezentowali różne poglądy i interesy, ale łączyła ich idea republikańskiej formy rządu, wolności obywatelskich i samorządności. Na podstawie tych wniosków Jung stawia tezę, że transwersalność w filozofii publicznej jest reprezentowana właśnie przez idee republikańskie (Jung, 2021). Filozofia publiczna – urzeczywistniana przez zasady republikańskie w świecie wielokulturowości, który staje się coraz bardziej globalny – musi być oparta na co najmniej trzech warunkach wstępnych stanowiących fundament transwersalności.

1. Po pierwsze społeczeństwo jako stowarzyszenie obywateli powinno być wierne zarówno *polis*, jak i *cosmopolis*. *Polis* jest faktem dokonanym, a *cosmopolis* – czymś twórczym z natury i pozostającym w naszym zasięgu. Żyjemy w wielokulturowym świecie, który jest konstytuowany przez mnogość społeczno-kulturowych doświadczeń, często nie bierzemy jednak pod uwagę, że ta różnorodność stanowi fundament naszego życia. Jung powołuje się na prace Michaela Hardta i Antonia Negriego (Hardt & Negri, 2005) i stwierdza, że „my” nie jesteśmy jednością ani tylko „ludźmi”, nie jesteśmy też „masami”, ale „tłumem”, czyli zgromadzeniem, które łączy wspólny interes. Jako ludzie dążymy do jednolitości lub konformizmu. Mnogość i różnorodność to idealne połączenie opisu zjawiska wielokulturowości. Tutaj Jung wprowadza dodatkowo termin „pluralizm”. Argumentuje, że republikanizm i pluralizm to dwie różne koncepcje, choć często się uzupełniają w systemach demokratycznych. Republikanizm to forma państwa (rządu), w której głowa państwa (lub ciało kolegialne) jest wybierane przez obywateli lub specjalne kolegium wyborcze. Pluralizm natomiast to zasada, według której w społeczeństwie mogą istnieć różne grupy, partie, poglądy i interesy. Wszystkie mają prawo do wyrażania swoich poglądów i do udziału w sprawowaniu władzy. Ostatecznie funkcją filozofii publicznej jest wpajanie

oraz utrwalanie w umysłach i sercach odbiorców idei, że filozofia zaczyna przekształcać świat w chwili, gdy wymyśla nowe koncepcje (np. transwersalność, multikulturalizm, globalizację i kosmopolityzm). W związku z tym teoria bez praktyki w umyśle to zgubna abstrakcja dla filozofii publicznej. Oznacza to filozofię stosowaną z naciskiem na praktykę, a nie teorię, przy czym wydaje się, że teoria i praktyka nie mogą zostać rozdzielone, ponieważ się wzmacniają: teoria bez praktyki jest pusta, a praktyka bez teorii – ślepa.

2. Po drugie, filozofia publiczna powinna być „wybitnie praktyczna”; założenie to znajduje się niemal w każdej publikacji Hwa Yol Junga. Autor inspirował się poglądami Hansa-Georga Gadamera, którego rozważania na temat praktycznego postępowania nie ograniczają się jedynie do *Prawdy i metody* (2013). Około 10 lat później opublikował esej skupiający się na relacji między hermeneutyką a filozofią praktyczną. Gadamer argumentował, że hermeneutyki nie należy pojmować jedynie jako abstrakcyjną teorię, lecz także jako praktykę, implikuje ona bowiem odniesienie do praktycznego postępowania. Hermeneutyczna refleksja nad możliwościami, regułami i środkami interpretacji jest w jakiś sposób bezpośrednio użyteczna dla praktyki życiowej. W celu argumentacji swojego stanowiska Jung powołuje się również na esej Stephena Toulmina *The Recovery of Practical Philosophy* (Toulmin, 1988). Jung twierdził, że Toulmin przysłużył się filozofii praktycznej, bo w niezwykle przejmujący sposób opowiedział o naturze filozofii publicznej i o jej kształtowaniu się przez inne dyscypliny, takie jak: etyka, prawo czy polityka, a tym samym stworzył fundament filozofii praktycznej. Od czasu Kartezjusza filozofia zwraca swoją uwagę na idee „zorientowane na teorię”, a nie „zorientowane na praktykę”. W filozofii mamy logikę formalną, ogólne zasady, abstrakcyjne aksjomaty, czyli to, co trwałe. Są też kwestie, które zostają pominięte, np. retoryka, szczególne przypadki, konkretna różnorodność i to, co przejściowe. Innymi słowy Jung stwierdza, że filozofia praktyczna rzeczywiście zajęła „drugie miejsce” (Jung, 2011, s. 56); wybrała to, co poetyckie, niezwykle i niecodzienne, kosztem tego, co prozaiczne, zwykłe

i powszechne. Toulmin zauważa, że filozofowie przekształcili etykę w abstrakcyjną teorię i zignorowali konkretne problemy praktyki moralnej. Jak założyli filozofowie, Bóg i wolność, umysł i materia, dobro i sprawiedliwość rządzą się ponadczasowymi, uniwersalnymi zasadami, a pisarzy, którzy skupiają się na konkretnych przypadkach, uważali albo za niedostatecznie filozoficznych, albo za nieszczerych (Jung, 2011, s. 96).

3. Po trzecie, filozofia publiczna powinna zawierać element „krytycznego oporu” (Couzens-Hoy, 2004) wobec istniejącej struktury władzy (Jung, 2021, s. 63). Autor zauważa, że filozofia publiczna musi być skuteczna, a zarazem krytyczna w znaczeniu konstrukcyjnym i dekonstrukcyjnym. Jung odwołuje się do eseju Kołakowskiego *Kapłan i Błazen* (1959) i stwierdza, że Błazen to właśnie filozof publiczny, który jako postać krytyczna podważa utarte schematy myślowe i autorytety. Jest demiurgiem i nie pozwala na stagnację intelektualną. Karnawalizacja⁷ nie była główną kategorią rozważań Kołakowskiego, ale w jego myśli filozoficznej można odnaleźć elementy tego podejścia, między innymi: negocjowanie rządzących światem praw, zwyczajów, reguł stosunków międzyludzkich, oficjalnych hierarchii; stała się narzędziem tworzenia świata na „opak”. Karnawał to „błażeńska” gra różnicy, której celem jest stworzenie alternatywnego lub „odwracalnego” porządku świata. Jako ludyczna forma transgresji i subwersji ma dążyć do przekształcenia świata „rzeczywistego” w świat „możliwy”. Dlatego też nieustannie splata się z transwersalnością promowaną przez Junga.

Spełnienie powyższych warunków umożliwi filozofii publicznej wychodzenie naprzeciw przemianom takim jak globalizacja, aby przeciwdziałać etnocentryzmowi. Wirginia Wolf powiedziała kiedyś, że jej kraj to cały świat. Metafora ta zaciera granice między niniejszymi pojęciami i zarazem podkreśla ich współzależność. W tym kontekście filozofia publiczna jako filozofia praktyczna musi odnosić się do doniosłych kwestii lokalnych i globalnych,

⁷ Termin „karnawalizacja” wprowadzony został przez Michaiła Bachtina w książce pt. *Problemy poetyki Dostojewskiego* (1970).

narodowych i międzynarodowych. Globalizacja i odpowiedzialność Innego to zagadnienia, nad którymi pochylimy się w kolejnej części tego artykułu.

3. GLOBALIZACJA A PLURALISTYCZNA POLITYKA RÓŻNICY

Współcześnie „globalizacja” jest terminem bardzo modnym i szeroko oddziałującym na życie obywateli. Po pierwsze ze względu na wszechobecność, a po drugie – duży wpływ na politykę. Dlatego też Hwa Yol Jung czyni z globalizacji podstawę swojej koncepcji transwersalności, nazywa ją też „przygodą” w historii cywilizacji (Jung, 2012, s. 74). O zjawisku globalizacji mówi się nieprzerwanie od lat 80. XX wieku. Termin ten pojawił się po raz pierwszy w niemieckiej gazecie *Frankfurter Allgemeine Zeitung* w 1953 roku. W 1959 roku został użyty w magazynie *The Economist* – tym razem w kontekście ekonomicznym (Cimek, 2011, s. 159–178). To pojęcie wówczas pojawiało się sporadycznie, a dopiero w latach 90. XX wieku globalizacja stała się przedmiotem intensywnych badań i analiz. Obecnie termin ten niezwykle często pojawia się w pracach naukowych z zakresu humanistyki i nauk społecznych, w których głosi się tezę, jakoby proces globalizacji prowadził do ujednoczenia różnych elementów w skali planetarnej, stąd argumenty o życiu w czasach disneizacji (Zukin, 1996), macdonaldyzacji (Ritzer, 1999), coca-kolonizacji (Howes).

Celem globalizacji nie jest trzymanie się tożsamości narodowych czy kulturowych. W koncepcji Junga należy traktować ją jako pretekst do zbudowania drogi między tym, co globalne, a tym, co lokalne, ale w taki sposób, aby pozbawić świat uniwersalizmu, etnocentryzmu i szowinizmu. Według Junga zamiast terminu „globalizacja” powinniśmy używać terminu „glokalizacja”, ponieważ neologizm ten oznacza współzależność globalnego i lokalnego lub zakorzenienie globalnego w lokalnym. Globalne bez lokalnego jest puste, a lokalne bez globalnego – krótkowzroczne (Jung, 2011). Dlatego też termin „glokalizacja” zdaje się o wiele bardziej użyteczny do opisu różnych zjawisk społecznych. Warto także nadmienić, że został zaczerpnięty z japońskiego języka biznesowego (*dochakuka* – od *dochaku*, czyli żyjący na swojej ziemi), gdzie oryginalnie odnosił się do strategii

mikromarketingu polegających na dopasowywaniu globalnych towarów i usług do lokalnych rynków i odbiorców⁸.

Globalizacja, czyli kurczący się świat na skutek rozwoju nowych technologii, za pośrednictwem których jesteśmy w stanie się komunikować, tworzy warunki do rozwoju kosmopolityzmu. Ten z kolei wzmacnia procesy globalizacyjne oraz stanowi ich ideologiczne wsparcie, promując idee planetarnej współpracy i wspólnoty. Jung traktuje kosmopolityzm jako koncepcję transwersalną/przekrojową (Jung, 2002, s. 4), która jest sposobem na oswojenie nas z polifonicznym światem. Bez kosmopolityzmu nie istnieje więc globalizacja ani globalizacja, te są jedynie sloganem. Mielibyśmy wówczas do czynienia z globalnością w obszarze określonego kontynentu, a nie całego świata, np. mówilibyśmy o globalnej Korei bądź globalnej Japonii (Jung, 2002, s. 6).

Autor popularyzuje powrót do filozofii Diogenesa z Synopy, który jako pierwszy uczynił kosmopolityzm podstawą swojej filozofii i oświadczył, że jest obywatelem świata (*kosmopolites*). Filozof kwestionował tradycyjne podziały polityczne i społeczne. Przy czym warto pamiętać, że grecka idea kosmopolityzmu była uniwersalistyczna i współcześnie może znaleźć zastosowanie jedynie w bardzo ograniczony sposób. Wówczas kosmopolityzm etymologicznie wiązał się z terminem „obywatel świata” i zawsze podchodził krytycznie do otaczającej go rzeczywistości. W antyku cynicy zwalczali świat zamknięty w greckiej *polis* wraz z jej wartościami opierającymi się między innymi na poświęceniu wspólnocie (Łuczaj & Kaczorowski, 2011). Obecnie kosmopolityzm to pogląd filozoficzny i polityczny, który neguje podziały narodowe i kulturowe, promując tym samym ideę globalnego obywatelstwa. Kosmopolici wierzą w jedność ludzkości i w to, że wszyscy ludzie powinni mieć równe prawa i obowiązki. W przypadku kosmopolityzmu filozofia publiczna jako filozofia praktyczna wyraża się w deliberowaniu nad kwestiami lokalnymi i narodowymi oraz globalnymi i międzynarodowymi. W kontekście

⁸ Transferu tego pojęcia do antropologii społecznej dokonał brytyjski socjolog i kulturoznawca Roland Robertson w 1995 roku (Jewtuchowicz, 2005). W artykule zatytułowanym *The conceptual promise of glocalization: commonality and diversity* R. Robertson akcentuje „nierozzerwalność” wymiaru: globalnego i lokalnego (Strawińska, 2020, s. 287–302). Lokalność i globalność nie są sprzecznościami, są zasadami, które się przenikają i uzupełniają.

globalizującego się świata Jung przywołuje poglądy Husserla, dla którego filozofowie są „sługami ludzkości” (*Funktionäre der Menschheit*) – całej, bez wyjątku. Założenie Husserla odpowiada konfucjańskiemu humanizmowi opartemu na ren. Jako wszechogarniająca cnota w praktyce życiowej jest wyznawany niemal w całej Azji Wschodniej (Chiny, Korea i Japonia). Sedno tej zasady wyraża się w przysłowiu, że „jestem człowiekiem i nic, co ludzkie, nie jest mi obce”. Dokładnie tę regułę Kwame Anthony Appiah nazywa „złotą zasadą kosmopolityzmu” (Appiah, 2005). Jung zauważa, że kosmopolityzm zaczyna się wtedy, gdy nasze serce zaczyna bić w rytmie świata; kiedy uderzenia serca są dostosowane do wszelkich przeobrażeń, które zachodzą w tym świecie, tym samym pokonując etnocentryczną ignorancję. To serce bije w rytm *hsin*, a więc zasady z sinologii oznaczającej człowieka wiernego swoim przekonaniom. Zasada ta polega na odwracalności obcych jako nas samych i nas samych jako obcych. *Hsin* nie jest podmiotem ani przedmiotem, a aktem myślenia bądź działaniem (Jung, 2011).

Kosmopolityzm to ruch lateralny, który wprowadza w świat porządkujący go logos. Ma za zadanie stworzyć nie „jeden świat” z „jednym rządem”, ale obywatelski *heterokosmopolis* (Jung, 2011). Mówiąc inaczej, to, co narodowe i lokalne, jest zanurzone w tym, co globalne, ale nie stanowi jego części. Jung uważa bowiem, że kosmopolityzm w takiej odsłonie jawi się jako nowe zjawisko, które sprawia, że czujemy się na świecie jak w domu. Obywatelskość (*civilitas*) w tym kontekście powoduje zburzenie granic sytuujących obywatela w relacji przynależności do konkretnego państwa czy obszaru. Cytując Zygmunta Baumana:

zdolność do interakcji z obcymi bez utrzymywania ich obcości przeciwko nim i bez wywierania na nich presji, by się jej wyrzekli lub wyrzekli się niektórych lub wszystkich cech, które uczyniły ich obcymi w pierwszej kolejności (Bauman, 2012, s. 245).

W myśli politycznej Junga zjawisko obywatelskości i kosmopolityzmu jest komplementarne, a nie antagonistyczne.

W swoich publikacjach Jung poświęca wiele uwagi człowiekowi i jego relacjom z Innym (obcym, obywatelem innego państwa). Etyka gościnności jest dla autora kluczowa. Przywołując poglądy Lévinasa na przyjaźń i gościnność jako gest powitania obcego czy

cudzoziemca, Jung pokazuje, że jest to postawa szlachetnego uwznioślenia i etycznego zaabsorbowania Innym, głęboko zakorzenionego w tradycji hebrajskiej (Lévinas, 2000). Również zdaniem Derridy w Torze zostało zapisane wymaganie troski o Innego, obcego, wdowę czy sierotę, zaabsorbowanie drugą osobą (Derrida, 2010). Wydaje się, że Jung traktuje etykę gościnności na wskroś heteronomicznie, a oznacza to podporządkowanie normom, prawom i zasadom, które samemu się stworzyło. Jung dostrzega szereg zagrożeń związanych z nieposzanowaniem zasad gościnności. Według niego strach przed obcokrajowcami lub obcymi doprowadziłby nas nieuchronnie do przemocy, która często jest wynikiem polityki tożsamości bądź esencjalizmu w polityce kulturowej, gdzie przypisuje się konserwatywnym treściom oraz formom kulturowym walory niezmiennej i substancjalnej prawdy. Esencjalizm prowadzi do postrzegania własnej kultury i tradycji jako czegoś nierozzerwalnie związanego z życiem społecznym i historią danej grupy społecznej. Hwa Yol Jung stwierdza, iż „unitarna polityka tożsamości w kontekście państwowości nie bierze pod uwagę regionalnych i etnicznych odróżnień, skupia się na jednolitości i spójności narodu” (Jung, 2021, s. 82). W odniesieniu do polityki tożsamości w szerszym znaczeniu unitarna polityka tożsamości mogłaby oznaczać politykę, która zakłada, że jednostka ma tylko jedną, dominującą tożsamość – np. tylko narodowość – a nie bierze pod uwagę innych aspektów, takich jak: wyznanie, płeć czy orientacja seksualna. Taka sytuacja stwarza pewne zagrożenie związane z ksenofobią. Jung używa nomenklatury Lévinasa, w której uważa się Innych za niemożliwych do asymilacji, w jakiś sposób odrażających z natury, za takich, których należy trzymać na dystans jako grupę wyrzutek, a czasem nawet unicestwić (Jung, 2021, s. 50). Tutaj klasycznymi przypadkami ludobójstwa będą: nazistowskie zbrodnie i Holokaust; systematyczne działania mające na celu eksterminację grup rdzennych Amerykanów; polityka Serbów zmierzająca do eksterminacji muzułmanów; plany Pol Pota, by zabić miliony ludzi zepsutych przez zachodnie idee.

Jung uważa, że w kontekście tych problemów pomocna może być koncepcja transwersalności zawierająca klucz do rozwiązania opisanych problemów poprzez defenestrację unitarnej polityki tożsamości na rzecz pluralistycznej polityki różnicy (Jung, 2021, s. 251). Tak zastosowana transwersalność otworzyłaby drogę do porównawczej

teorii politycznej, która jest dialogiczna – a przecież bez dialogu zarówno kosmopolityzm, jak i hybrydyzacja są nie do pomyślenia. Jung przywołuje również filozofa dialogu, Martina Bubera. Ten z pokorą mówił, że celem dialogu jest budowanie „mostów”, a nie „wież” (Jung, 2021, s. 2). Jung odnosi to do transwersalności i jej celu; wiąże transwersalność z wymianą międzykulturową, międzygatunkową i międzydyscyplinarną, a także z samą globalizacją, tyle że w kierunku tworzenia myślenia planetarnego. Pluralistyczna polityka różnicy odpowiada na pytanie, co dzieje się, gdy granice kulturowe i narodowe zostają przekroczone.

Na kanwie tych rozważań Jung poddaje krytyce koncepcje: partyzanta Carla Schmitta, koniec historii Francisa Fukuyamy oraz zderzenie cywilizacji Samuela P. Huntingtona. Zarzuca im kontrproduktywność w świecie globalizacji i multikulturalizmu, ponieważ nie dopuszczają one żadnej możliwości dialogu jako porozumienia między skrajnościami. W przypadku Fukuyamy triumf amerykańskiego liberalizmu okazał się przedwczesny w świetle słabnięcia lub upadku amerykańskiej wyjątkowości. Natomiast Samuel Huntington odrzuca globalizujący wpływ różnych kultur (Jung, 2021, s. 251) i definiuje współczesną scenę międzynarodową jako taką, na której konflikty państw narodowych zostały zastąpione „zderzeniem cywilizacji”. Znaczenie terminu „cywilizacja” może być równie zagadkowe co znaczenie słowa „nacjonalizm”. Szybko staje się zatem oczywiste, że zgrabna klasyfikacja dziewięciu współczesnych cywilizacji dokonana przez Huntingtona nie jest pozbawiona arbitralności. Niemniej skupienie Huntingtona na powiązanych kompleksach cywilizacji, odmiennych od kompleksów państw narodowych, ma bezpośrednie znaczenie dla każdego projektu przewyciężenia ontologii państwa narodowego i zachęca do przejścia od polityki „międzynarodowej” do „postnarodowej”. Jung jednak argumentuje, że polityka różnicy jest bardzo ważna z punktu widzenia uznawania różnorodności, wszak każde społeczeństwo składa się z różnych grup o odmiennych tożsamościach, interesach i doświadczeniach. Polityka różnorodności zaleca uznawanie tych różnic i uwzględnianie ich w procesie politycznym, co może prowadzić do bardziej sprawiedliwego i reprezentatywnego systemu politycznego. Argumentując jednak za Gutmannem i Thompsonem (1998), Jung podkreśla, że polityka różnicy musi zostać dopełniona przez inną koncepcję, a mianowicie

demokrację deliberatywną. Zdaniem badacza jest to kwestia priorytetowa, jeśli chodzi o kompromis zarówno w prawdzie, jak i polityce. Demokracja deliberatywna byłaby w stanie rozwiązać niektóre z naszych najtrudniejszych kontrowersji – od aborcji po opiekę zdrowotną i kwestię długu publicznego – i umożliwić wspólne rozumowanie grupom podzielonym ze względu na klasę, rasę, religię i płeć wspólne. Demokracja deliberatywna może być więc wykorzystywana do budowania mostów między różnymi grupami w społeczeństwie oraz zapewniania im przestrzeni do komunikacji i wzajemnego uczenia się. Z kolei polityka różnicy pomogłaby w identyfikacji i reprezentacji interesów tych grup podczas procesu deliberacji. Demokracja deliberatywna to poszukiwanie odpowiedzi ograniczonych zasadami konstytucyjnymi, które same są określane i rozwijane poprzez powierzchowną dyskusję z głębokim namysłem: „demokracja deliberatywna jest deliberatywna na wskroś” (Gutmann & Thompson, 1998, s. 61). Dyskurs międzynarodowy opiera się na wymianie zdań mających na celu ustanowienie realnych form działania, a tym samym ulepszenie życia w *polis*. Retoryka działania odpowiada tutaj retoryce dyskursu. Jung przywołuje stanowisko Kennetha Burke’a, który na potrzeby opisywanego zjawiska stworzył termin „retoryka administracyjna”, czyli niedyskursywne działanie perswazyjne – odbywa się poprzez sieć działań i może wpłynąć na podejmowane decyzje. Należy podkreślić, że perswazja to nie przymus, a retoryka ma na celu przekonywanie bez przymusu. Ten z kolei jest narzędziem przekonania, że „inna grupa” stanowi tak wielkie zagrożenie dla interesów osobistych, społecznych i narodowych, że należy się z nią rozprawić w agresywny sposób.

Zmiana paradygmatu z modelu państwa narodowego na postnarodową demokrację pociąga za sobą ponowne rozważenie zasobów racjonalności w rozwiązywaniu kwestii globalnych. Dlatego też zamiast dążyć do uniwersalizacji wzorców kulturowych danego państwa narodowego w drodze do hegemonicznej, ideologicznie napędzanej globalizacji, musimy zastosować transwersalną racjonalność i komunikację, które zmierzają do konwergencji bez koincydencji. Co więcej, pośród alternatywnych przekonań i praktyk potrzeba możliwości współpracy odbywającej się bez roszczeń do uniwersalności, całości i fundamentalnych zasad unifikacji – a to są cechy transwersalnej polityki różnicy. Taka polityka różnic, zorientowana

na postnarodową, globalną, partycypacyjną demokrację i obywatelstwo świata, stanowi panaceum na dzielenie ludzi w kategoriach przyjaciół i wrogów, które w perspektywie historycznej towarzyszyło ontologii państwa narodowego.

ZAKOŃCZENIE

Podsumowując, poglądy autora wpisują się we współczesne debaty z zakresu filozofii polityki dotyczące przemian o charakterze społeczno-politycznym i wiążą się z ustanowieniem nowego porządku władzy, który zasymilowałby różne formy wspólnot budowane przez Innych. Jung zakłada, że we współczesnym świecie transwersalność jest kluczowa dla radzenia sobie ze złożonością globalizacji oraz promowania bardziej harmonijnej i zrównoważonej przyszłości między innymi przez glokalizację, nastawienie na realizację zasad republikańskich w filozofii publicznej oraz demokrację deliberatywną. Z uwagi na pochodzenie autora jego koncepcja czerpie z myśli wschodniej. Stąd też Jung porównuje transwersalność do Środkowej Drogi Maitrei i odnosi się do dwóch aspektów buddyjskiej filozofii: madhjamaki, która bada naturę rzeczywistości, oraz Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżki, która prowadzi do wyzwolenia z cierpienia. Oba te koncepty odrzucają skrajności i wskazują Środkową Drogę jako właściwą ścieżkę do oświecenia. W kontekście transwersalności Droga Środka odnosi się do unikania skrajności w rozumieniu rzeczywistości i wyzbycia się zarówno materializmu, jak i skrajnego idealizmu. W tym przypadku trzecia droga ma być realizowana przez dyskurs międzykulturowy, międzygatunkowy i interdyscyplinarny. Autor czerpie również inspirację z polskiego filozofa Kołakowskiego i przywołuje porównanie panujących stylów filozofowania: kapłańskiego do yang, a błazeńskiego do yin. Badacz diagnozuje przeszkody w międzykulturowym porozumieniu, redefiniując tym samym roszczenia tożsamości narodowych oraz wyznaczając drogę na rzecz porozumienia i komunikacji wykraczającej poza granice narodowych enklaw. Przy czym nie chodzi o to, aby stworzyć jeden świat z jednym słusznym rządem. To nie jest bowiem cel ani globalizacji, ani przywoływanego kosmopolityzmu. Transwersalność sprzyja międzykulturowości, hybrydyzacji i zaangażowaniu międzydyscyplinarnemu, w którym

prawdę traktuje się jako centrum kompromisu zawieranego podczas komunikacji (Jung, 2011, s. 18). Należy zauważyć, że hybrydyzacja w kontekście filozoficznym nie ma jasno ustalonej definicji. Jung używa tego terminu na określenie przemian społecznych związanych z mieszaniem się migrujących jednostek oraz z zachowywaniem ich odrębnej tożsamości w innych systemach kulturowych, co przekłada się również na mieszanie systemów politycznych czy ekonomicznych. W odniesieniu do hybrydyzacji żadna kultura nie może rościć sobie prawa do samowystarczalności i niezależności, dlatego że w dobie interakcji kultur nie stanowimy jedności, tylko stajemy się wielością. Transwersalność stanowi drogę pośrodku dychotomii między relatywizmem a uniwersalizmem. Wydaje się, że Jung widzi szczególną wartość w relacjonizmie i traktuje ten termin jak narzędzie transwersalności. Jego zdaniem, cytując stare chińskie przysłowie, w kosmosie wszystko jest powiązane ze sobą i nic nie znajduje się w izolacji. W odniesieniu kulturowym czy politycznym to przysłowie okazuje się szczególnie użyteczne. W kontekście tego założenia prawda ukazana w myśli Junga jest transwersalna. Co to może oznaczać w praktyce? Transwersalną nazwiemy taką prawdę, która nie ogranicza się do konkretnego punktu widzenia i leży pośrodku prawdy subiektywnej i obiektywnej. Odnosząc się do buddyzmu, transwersalną prawdę możemy porównać do *paramartha satya*, czyli do koncepcji wiedzy o rzeczywistości bez zniekształceń. Nie zostało to powiedziane wprost, mając jednak na uwadze pochodzenie autora, widać wschodnią inspirację. Inną uwagę, którą możemy skierować co do myśli Junga, to argumenty przeciw samej demokracji deliberatywnej. Autor traktuje ją jako *axis mundi*, podczas gdy sama w sobie nie jest idealnym rozwiązaniem. Przeciwnicy zarzucają jej: opóźnienia w procesie decyzyjnym spowodowane szerokimi, pogłębionymi dyskusjami; dominację wpływowych grup; brak wystarczającego zaangażowania obywateli w prowadzenie racjonalnych dyskusji; nieosiągalność konsensusu w przypadku złożonych problemów, np. ekologicznych. Tym samym ideał partycypacji i racjonalności promowany w myśli Junga może być nieefektywny i niemożliwy do wdrożenia.

BIBLIOGRAFIA

- Appiah, K.A. (2005). *The Ethics of Identity*. New Jersey: Princeton University Press.
- Arendt, H. (2020). *Kondycja ludzka*. A. Łagodzka (Tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Bauman, Z. (2012). *Etyka ponowoczesna*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Burke, K. (1968). *Language as Symbolic Action*. Berkeley: University of California Press.
- Cimek, G. (2011). *W labiryncie pojęć – globalizacja jako kategoria teoretyczna*. Zeszyty Naukowe Akademii Marynarki Wojennej, 4(187), 159–178.
- Couzens-Hoy, D. (2004). *Critical Resistance*. Cambridge: MIT Press.
- Dallmayr, F. (2002). *Dialogue among Civilizations. Some Exemplary Voices*. New York: Palgrave Macmillan Publishing.
- Delanty, G. (2009). *The Cosmopolitan Imagination. Renewal of Critical Social Theory*. Cambridge: University Press.
- Gadamer, H.-G. (1972). *Hermeneutics as Practical Philosophy in Reason in the Age of Science*. F.G. Lawrence (Tłum.). Cambridge: MIT Press.
- Gadamer, H.-G. (2007). *Prawda i metoda*. B. Baran (Tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Günzel, S. (2003). Geofilozofia Nietzschego i „umiarkowana strefa klimatyczna w myśleniu Zachodu”. *Nowa Krytyka*, 15, 345–364.
- Habermas, J. (2001). *The Postnational Constellation. Political Essays*. Max. Pensky (Red.). Cambridge: MIT Press.
- Hardt, M., & Negri, A. (2005). *Imperium*. A. Kołbaniuk & S. Ślusarski (Tłum.). Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Huntington, S. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster Publishing.
- Jewtuchowicz, A. (2005). *Globalne uwarunkowania rozwoju lokalnego rozważania na temat globalizacji*. Acta Universitatis Lodzianensis Folia Oeconomica, 186, 33–47.
- Jung, Y.H. (2021). *Phenomenology, Transversality, and World Philosophy*. New York: Bloomsbury Publishing.
- Jung, Y.H. (2009). *Transversality and the Philosophical Politics of Multiculturalism in the Age of Globalization*. Selected Papers from The XXII World Congress of Philosophy. *Research in Phenomenology*, 39, 416–437.
- Jung, Y.H. (2009). *Transversality and Public Philosophy in the Age of Globalization*. W J.Y. Park (Red.), *Comparative Political Theory and Cross-Cultural Philosophy. Essays in Honor of Hwa Yol Jung*. United Kingdom: Lexington Books.

- Jung, Y.H. (2011). *Transversal Rationality and Intercultural Texts. Essays in Phenomenology and Comparative Philosophy*. Ohio: Ohio University Press.
- Jung, Y.H. (1994). The Tao of Transversality as a Global Approach to Truth. A Metacommentary on Calvin O. Schrag. *Man and World: An International Philosophical Review*, 1(28), 11–31.
- Kaczorowski, K., & Łuczaj, K. (2011). Kosmopolityzm jako popularna teoria krytyczna. *Kultura i Społeczeństwo*, 2-3, 269–273.
- Lévinas, E. (1998). *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*. M. Kowalska (Tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Liotard, J.F. (1997). *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*. M. Kowalska & J. Migasiński (Tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Markiewka, T.S. (2014). Teorie Jonathana Cullera. *Teksty Drugie*, 2, 191–202.
- Park, J.Y., *Comparative Political Theory and Cross-Cultural Philosophy. Essays in Honor of Hwa Yol Jung*. Lanham: Lexington Books.
- Ritzer, G. (1999). *McDonaldyzacja społeczeństwa*. L. Stawowy (Tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Muza.
- Schrag, C.O. (1997). *The Self after Postmodernity*. New Haven: Yale University Press.
- Strawińska, A.B. (2020). Glokalizacja. Próba kulturowej definicji zjawiska. *Białostockie Archiwum Językowe*, 20, 287–302.
- Toulmin, S. (1988). The Recovery of Practical Philosophy. *The American Scholar*, 57(3), 337–352.
- Wilshire, B. (2002). *Decentering Subjectivity, Transversal Rationality, and Genocide*. W M.B. Matüstik, W.L. McBride (Red.), *Calvin O. Schrag and the Task of Philosophy after Postmodernity*. Evanston: Northwestern University Press.
- Winiarska, P. (2023). Transwersalna racjonalność jako teoria relacji międzykulturowych. *Perspektywy Kultury*, 41(2,2/2023), 59–75.
- Winiarska, P. (2022). *Kultura, dyskurs, wspólnota. Calvina Orville'a Schrąga koncepcja komunikacji*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Zukin, S. (1996). *The Cultures of Cities*. Cambridge: Blackwell Publishers.

Copyright and License



This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution – NoDerivs (CC BY- ND 4.0) License <http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>