

MAREK ZIÓŁKOWSKI

„UNIWERSALNE WARTOŚCI” A REGIONALNE DOŚWIADCZENIA (EUROPA ŚRODKOWA WOBEC WSPÓŁCZESNYCH DEBAT O WARTOŚCIACH I CELACH ROZWOJU)

I. WSTĘP

W poniższym tekście chciałbym przyjrzeć się temu, jak społeczeństwa Europy Środkowej, ich intelektualne elity, a w szczególności przedstawiciele nauk społecznych regionu postrzegają i oceniają procesy społeczne (oraz szersze tendencje rozwojowe) w swoich własnych krajach na tle tego, co dzieje się w świecie, zwłaszcza w centrum zachodniej Euro-Atlantyckiej cywilizacji (por. Huntington 1997).

Percepcja i ocena zjawisk i procesów społecznych nie są prostą, automatyczną reakcją na społeczną rzeczywistość; uwzględniają one społeczne i moralne ideały i wartości, sterowane są zakładanymi celami rozwojowymi i prognozami rozwoju sytuacji. Zawierają spontaniczne indywidualne reakcje i sądy, ale są przede wszystkim dokonaniem zbiorowym, kształtując się w toku społecznej debaty. W Europie Środkowej, tak jak w każdym innym regionie świata, ludzie odczuwają potrzebę ujmowania i rozumienia otaczającej ich rzeczywistości jako sensownej uporządkowanej całości. Ciągłe tworzenie wiedzy i ciągła refleksja nad rzeczywistością stały się od wielu dziesięcioleci istotą funkcjonowania wielu społecznych instytucji i jednocześnie ważnym czynnikiem zmiany społecznej (por. Giddens 1990).

Ważna część owej wiedzy formułowana jest przez teorie społeczne analizujące tendencje rozwojowe współczesnego świata. Owe teorie (jak wszyscy w zasadzie wiemy, choć niektórzy nie mają ochoty się do tego przyznać) są „w równym stopniu mitem, jak nauką, w równym stopniu narracją, jak wyjaśnianiem” (Alexander 1995, s. 9). Są one nie tylko programem badań, ale i uogólnionym dyskursem, sposobem mówienia o rzeczywistości. Są one w znacznej mierze „konstrukcjami moralnymi”, które mają na celu pokazanie ludziom jak żyć oraz dostarczenie im sensu i motywacji do działań.

We współczesnych socjologicznych koncepcjach świata społecznego występuje charakterystyczne wewnętrzne napięcie. Dzisiejsi socjologowie są z jednej strony w pełni świadomi niebezpieczeństw etnocentryzmu, jako że przyswoili sobie m.in. lekcję wynikającą z „językowego zwrotu” w dwudziestowiecznych naukach społecznych. Z drugiej strony jednak ciągle szukają szerszych (albo nawet ogólnych) prawidłowości rozwoju i nie chcą porzucić uniwersalnego zasięgu i „uniwersalizującej intencji” swoich teorii. Owa uni-

wersalizująca intencja jest jeszcze bardziej widoczna nie w opisowym, ale w moralnym (czy aksjologicznym) wymiarze ich koncepcji, w głoszonych przez nich społecznych i moralnych ideałach, takich jak wybór, wolność, tolerancja, demokracja, uczestnictwo czy wielokulturowość.

Przez długie stulecia społeczeństwa Europy Środkowej były terenem ścierania się zarówno ogólnych jak i specyficznych tendencji rozwojowych, co odbijało się tak w tworzonych w regionie naukowych opisach rzeczywistości społecznej, jak i w prowadzonych w nim debatach moralnych. W historii światowej kraje Europy Środkowej prawie nigdy nie były „awangardą postępu”. Jedynym, dość szczególnym wyjątkiem było najpierw wprowadzenie i rozwój, a następnie kryzys i ostateczny upadek „realnego socjalizmu”. Klęska systemu, który przez wielu uznawany był za alternatywną, jeżeli nie najlepszą ścieżkę rozwojową, wywarła znaczny wpływ na teoretyczne i moralne debaty o teraźniejszości i przyszłości świata jako całości. Jednak w przeważającej mierze dzieje tego regionu były i ciągle są głównie odbiciem i opóźnionym powtórzeniem procesów, które miały już miejsce gdzie indziej. Region rzadko kiedy „mówił swoim własnym głosem”, znacznie częściej podążał – odnosząc przy tym większe lub mniejsze sukcesy – za zachodnimi tendencjami rozwojowymi. Także i na poziomie społecznego dyskursu jego wartości i dylematy aksjologiczne były jedynie częściowo wyznaczone przez lokalne doświadczenia i lokalne problemy; zarówno przedmiot debat, jak i proponowane rozwiązania ideologicznych i moralnych wątpliwości odbijały w dużej mierze debaty zachodnie. Nawet kiedy proponowane rozwiązania bywały odmienne, to kwestie będące przedmiotem debaty pochodziły najczęściej z zewnątrz. Zjawisko to można by nazwać zewnętrznym „narzucaniem porządku dziennego” (*agenda setting*) debat moralnych w Europie Środkowej.

W zachodnich dyskusjach pojawia się wiele odmiennych socjologicznych diagnoz współczesnego świata i wiele przeciwstawnych i wzajemnie sprzecznych systemów wartości. Owe zachodnie dyskusje rodziły się w specyficznym kontekście społecznym i specyficznym klimacie intelektualnym; zawierały elementy autentycznych naukowych dyskusji odwołując się do teoretycznych i empirycznych argumentów. Jeszcze częściej jednakże wyrażały pewne ideologie, formułowały cele i ideały, przestrzegały zmiennych norm politycznej poprawności i odbijały chwiejne i przejściowe mody intelektualne. Jest doprawdy rzeczą zadziwiającą, w jakiej mierze środkowo-europejskie debaty były wyznaczone przez owe rozmaite i wzajemnie się wykluczające zachodnie idee. Na poziomie analizy naukowej zwolennik lewicy zwalczał – powiedzmy – tezy W. Rostova czy A. Inkelessa za pomocą argumentów przejmowanych od P. Bourdieu, I. Wallersteina czy A. G. Franka, a przeciwnik liberalizmu posługiwał się M. Walzerem jako orężem przeciwko J. Rawlsowi. Na poziomie debat moralnych argumenty „za” i „przeciw” małżeństwom homoseksualnym czy eutanazji są zwykle przejmowane prosto z Zachodu. W całym regionie zatem pojawiają się często naśladowcze wartości i naśladowcze debaty teoretyczne i moralne.

II. KULTUROWE NARZUCANIE CZY „HELLENIZACJA” WARTOŚCI ZACHODNICH

Dwa tysiące lat temu Rzymianie podbili znaczną część Europy, Azji Zachodniej i Afryki Północnej, wprowadzając tam swoją cywilizację, język, wartości i sposób życia. Podbój dokonany był dzięki potędze militarnej i sprawnej organizacji, a rzymskie wartości i zwyczaje zostały w części narzucone, a w części dobrowolnie zaakceptowane przez lokalne społeczności (lub ich resztki, które jeszcze zostały). Rzymska cywilizacja i kultura stanowiła całościowy „pakiet”, a kolejne zdobywane prowincje imperium przejmowały zarówno te elementy tego pakietu, które bez wątplenia czyniły życie łatwiejszym, lepszym i sprawiedliwszym (np. prawo cywilne czy akwedukty), jak i te (np. walki gladiatorów), które były krytykowane jako zbyt krwawe i okrutne przez wielu bardziej wykształconych członków podbitych ludów (zwłaszcza we wschodniej, greckiej części imperium), choć były bardzo atrakcyjne dla wielu innych przedstawicieli tych ludów, którzy domagali się nie tylko *panem*, ale i *circenses*. Mówi się niekiedy, że wśród rozmaitych starożytnych źródeł dzisiejszej Europy – obok tradycji judeo-chrześcijańskiej – szczególne znaczenie mają dwie odrębne warstwy posiadające odmienną naturę i rozpowszechniające się poprzez odmiennie mechanizmy: greckie idee naukowe, moralne i estetyczne oraz rzymskie rozwiązania woskowe, prawne i organizacyjne. Pierwsze z nich były akceptowane bardziej dzięki swoim immanentnym wartościom, drugie – narzucone przez siłę rzymskich legionów, rzymskiego państwa i rzymskiej cywilizacji materialnej. Niezależnie od tego, czy to przeciwstawienie jest historycznie bez reszty prawdziwe, użyć chciałbym terminu „hellenizacja kultury” (metafóra Claudio Véliza; por. Berger 1997) w odniesieniu do tych wartości i wzorów kulturowych, które rozpowszechniają się bardziej dzięki swoim wewnętrznym przymiotom, a mniej dzięki fizycznej potędze ich społecznych nośników i propagatorów.

Ujęcie teoretyczne powyższej historycznej dychotomii zawiera zarysowane przez Margaret Archer przeciwstawienie dwóch poziomów integracji kulturowej: integracji systemu kulturowego i integracji społeczno-kulturowej. Poziom pierwszy, aksjologiczny, opiera się na logicznej spójności i innych immanentnych własnościach danego zbioru idei albo innych składników kultury, odpowiadając w ten sposób wyrażnie zjawisku „zhellenizowanej kultury”. Poziom drugi, przyczynowy, odnosi się do stopnia kulturowego ujednoczenia przekonań i zachowań w danej społeczności, wytworzonego przez cały zestaw świetnie znanych technik: manipulacji, mistyfikacji, legitymizacji, naturalizacji, perswazji i argumentacji – ściśle związanych z używaniem siły i wywieraniem wpływu (por. Archer 1996, s. XVIII). Innymi słowy, jest to odróżnienie pomiędzy siłą argumentów i argumentem siły (i wpływem).

Powyżej zarysowane podwójne (historyczne i teoretyczne) odróżnienie zastosować można do procesu dyfuzji zachodnich wartości, ideałów rozwojowych i dylematów moralnych do innych regionów świata, a w tym w szczególności do Europy Środkowej. Podstawowym pytaniem w tej perspektywie

wersalizująca intencja jest jeszcze bardziej widoczna nie w opisowym, ale w moralnym (czy aksjologicznym) wymiarze ich koncepcji, w głoszonych przez nich społecznych i moralnych ideałach, takich jak wybór, wolność, tolerancja, demokracja, uczestnictwo czy wielokulturowość.

Przez długie stulecia społeczeństwa Europy Środkowej były terenem ścierania się zarówno ogólnych jak i specyficznych tendencji rozwojowych, co odbijało się tak w tworzonych w regionie naukowych opisach rzeczywistości społecznej, jak i w prowadzonych w nim debatach moralnych. W historii światowej kraje Europy Środkowej prawie nigdy nie były „awangardą postępu”. Jedynym, dość szczególnym wyjątkiem było najpierw wprowadzenie i rozwój, a następnie kryzys i ostateczny upadek „realnego socjalizmu”. Klęska systemu, który przez wielu uznawany był za alternatywną, jeżeli nie najlepszą ścieżkę rozwojową, wywarła znaczny wpływ na teoretyczne i moralne debaty o teraźniejszości i przyszłości świata jako całości. Jednak w przeważającej mierze dzieje tego regionu były i ciągle są głównie odbiciem i opóźnionym powtórzeniem procesów, które miały już miejsce gdzie indziej. Region rzadko kiedy „mówił swoim własnym głosem”, znacznie częściej podążał – odnosząc przy tym większe lub mniejsze sukcesy – za zachodnimi tendencjami rozwojowymi. Także i na poziomie społecznego dyskursu jego wartości i dylematy aksjologiczne były jedynie częściowo wyznaczone przez lokalne doświadczenia i lokalne problemy; zarówno przedmiot debat, jak i proponowane rozwiązania ideologicznych i moralnych wątpliwości odbijały w dużej mierze debaty zachodnie. Nawet kiedy proponowane rozwiązania bywały odmienne, to kwestie będące przedmiotem debaty pochodziły najczęściej z zewnątrz. Zjawisko to można by nazwać zewnętrznym „narzucaniem porządku dziennego” (*agenda setting*) debat moralnych w Europie Środkowej.

W zachodnich dyskusjach pojawia się wiele odmiennych socjologicznych diagnoz współczesnego świata i wiele przeciwstawnych i wzajemnie sprzecznych systemów wartości. Owe zachodnie dyskusje rodziły się w specyficznym kontekście społecznym i specyficznym klimacie intelektualnym; zawierały elementy autentycznych naukowych dyskusji odwołując się do teoretycznych i empirycznych argumentów. Jeszcze częściej jednakże wyrażały pewne ideologie, formułowały cele i ideały, przestrzegały zmiennych norm politycznej poprawności i odbijały chwiejne i przejściowe mody intelektualne. Jest doprawdy rzeczą zadziwiającą, w jakiej mierze środkowo-europejskie debaty były wyznaczone przez owe rozmaite i wzajemnie się wykluczające zachodnie idee. Na poziomie analizy naukowej zwolennik lewicy zwalczał – powiedzmy – tezy W. Rostova czy A. Inkelessa za pomocą argumentów przejmowanych od P. Bourdieu, I. Wallersteina czy A. G. Franka, a przeciwnik liberalizmu posługiwał się M. Walzerem jako orężem przeciwko J. Rawlsowi. Na poziomie debat moralnych argumenty „za” i „przeciw” małżeństwom homoseksualnym czy eutanazji są zwykle przejmowane prosto z Zachodu. W całym regionie zatem pojawiają się często naśladowcze wartości i naśladowcze debaty teoretyczne i moralne.

II. KULTUROWE NARZUCANIE CZY „HELLENIZACJA” WARTOŚCI ZACHODNICH

Dwa tysiące lat temu Rzymianie podbili znaczną część Europy, Azji Zachodniej i Afryki Północnej, wprowadzając tam swoją cywilizację, język, wartości i sposób życia. Podbój dokonany był dzięki potędze militarnej i sprawnej organizacji, a rzymskie wartości i zwyczaje zostały w części narzucone, a w części dobrowolnie zaakceptowane przez lokalne społeczności (lub ich resztki, które jeszcze zostały). Rzymska cywilizacja i kultura stanowiła całościowy „pakiet”, a kolejne zdobywane prowincje imperium przejmowały zarówno te elementy tego pakietu, które bez wątplenia czyniły życie łatwiejszym, lepszym i sprawiedliwszym (np. prawo cywilne czy akwedukty), jak i te (np. walki gladiatorów), które były krytykowane jako zbyt krwawe i okrutne przez wielu bardziej wykształconych członków podbitych ludów (zwłaszcza we wschodniej, greckiej części imperium), choć były bardzo atrakcyjne dla wielu innych przedstawicieli tych ludów, którzy domagali się nie tylko *panem*, ale i *circenses*. Mówi się niekiedy, że wśród rozmaitych starożytnych źródeł dzisiejszej Europy – obok tradycji judeo-chrześcijańskiej – szczególne znaczenie mają dwie odrębne warstwy posiadające odmienną naturę i rozpowszechniające się poprzez odmienne mechanizmy: greckie idee naukowe, moralne i estetyczne oraz rzymskie rozwiązania woskowe, prawne i organizacyjne. Pierwsze z nich były akceptowane bardziej dzięki swoim immanentnym wartościom, drugie – narzucone przez siłę rzymskich legionów, rzymskiego państwa i rzymskiej cywilizacji materialnej. Niezależnie od tego, czy to przeciwstawienie jest historycznie bez reszty prawdziwe, użyć chciałbym terminu „hellenizacja kultury” (metafora Claudio Véliza; por. Berger 1997) w odniesieniu do tych wartości i wzorów kulturowych, które rozpowszechniają się bardziej dzięki swoim wewnętrznym przymiotom, a mniej dzięki fizycznej potędze ich społecznych nośników i propagatorów.

Ujęcie teoretyczne powyższej historycznej dychotomii zawiera zarysowane przez Margaret Archer przeciwstawienie dwóch poziomów integracji kulturowej: integracji systemu kulturowego i integracji społeczno-kulturowej. Poziom pierwszy, aksjologiczny, opiera się na logicznej spójności i innych immanentnych własnościach danego zbioru idei albo innych składników kultury, odpowiadając w ten sposób wyraźnie zjawisku „zhellenizowanej kultury”. Poziom drugi, przyczynowy, odnosi się do stopnia kulturowego ujednoczenia przekonań i zachowań w danej społeczności, wytworzonego przez cały zestaw świetnie znanych technik: manipulacji, mistyfikacji, legitymizacji, naturalizacji, perswazji i argumentacji – ściśle związanych z używaniem siły i wywieraniem wpływu (por. Archer 1996, s. XVIII). Innymi słowy, jest to odróżnienie pomiędzy siłą argumentów i argumentem siły (i wpływem).

Powyżej zarysowane podwójne (historyczne i teoretyczne) odróżnienie zastosować można do procesu dyfuzji zachodnich wartości, ideałów rozwojowych i dylematów moralnych do innych regionów świata, a w tym w szczególności do Europy Środkowej. Podstawowym pytaniem w tej perspektywie

staje się to, w jakim stopniu wartości zachodnie – i które wartości zachodnie – rozpowszechniły się przede wszystkim poprzez hellenizację, tzn. dzięki swym immanentnym wartościom, a które zostały raczej narzucane dzięki sile swych ziemskich nośników. Problem ten jest oczywiście związany z pytaniem, które z owych wartości traktowane być mogą jako wartości uniwersalne.

Proces dyfuzji wartości z zachodniego centrum do Europy Środkowej jest oczywiście przypadkiem stosunkowo prostym, jako że oba te regiony należą do tej samej Euro-Atlantyckiej strefy cywilizacyjnej, nazywanej przez Huntingtona (1997) po prostu Cywilizacją Zachodu, opartej w znacznym stopniu na tych samych kulturowych tradycjach (łącznie z tradycjami Grecji, Rzymu i chrześcijaństwa), wierzącej w podobne ideały i poddanej podobnym procesom rozwojowym. Pewne wartości wydają się w tej strefie uniwersalne, dlatego że obowiązują w całej strefie, że są „uniwersalne strefowo”. Nawet jednak w tym przypadku pojawia się wiele odmiennych interpretacji tych samych, wydawałoby się ogólnych, zasad oraz występuje wiele napięć i konfliktów, które stają się zdecydowanie poważniejsze, kiedy zachodnie wartości próbują przenikać do innych stref kulturowych. Nawet jeżeli odrzucić Huntingtonowską ideę nieuchronnego „zderzenia cywilizacji” jako zbyt pesymistyczną, to oczywiste jest, że różnice pomiędzy wartościami zachodnimi z jednej strony a wartościami islamskimi, afrykańskimi czy (często ostatnio dyskutowanymi) tzw. wartościami azjatyckimi z drugiej strony, są znacznie większe, niż wewnętrzne różnice w obrębie sfery Euro-Atlantyckiej. Wydaje się na przykład, że wartości Europy Środkowej znajdują się pomiędzy indywidualistycznymi wartościami zachodniego centrum a kolektywistycznymi wartościami azjatyckimi.

III. EUROPA ŚRODKOWA W POSZUKIWANIU IDEOLOGII ROZWOJU. MODERNIZACJA, JEJ OBIETNICE, OSIĄGNIĘCIA I ROZCZAROWANIA

W przeciągu dwóch dziesięcioleci realny socjalizm w Europie Środkowej upadł i cały region przeszedł od pozycji „prowincji komunistycznego imperium” do pozycji półperyferii światowego systemu gospodarczego, politycznego i kulturowego. Jak to trafnie ujmuje polskie powiedzenie: „Socjalizm jest najdłuższą, najbardziej krętą i wyboistą drogą od kapitalizmu do... kapitalizmu”. Społeczeństwa regionu żyją już w „realnym kapitalizmie” i „realnej demokracji” i zaczynają je traktować jako coś nieuchronnego i naturalnego, nawet jeśli widzą wiele ich wad, odrzucają niektóre z ich cech czy próbują je naprawiać.

Pierwszą ideologią zmiany – zarówno w myśleniu naukowym, jak i potocznym, była ideologia transformacji (czy też przejścia – *transition*). Najpierw była to „transformacja od” – koncentrująca się na tym, jak przezwyciężyć negatywną spuściznę *ancien régime*, stopniowo stając się jednak „transformacją do”, gdzie sprawą najważniejszą stało się miejsce regionu

w punkcie dojścia, czyli w światowym systemie demokratycznego kapitalizmu. Okazało się przy tym, że zmiany nie muszą bynajmniej iść w jednym tylko, z góry określonym kierunku, że istnieje wiele możliwych odmian „realnego kapitalizmu” i „realnej demokracji” i że nawet pytanie, czy cały region podąża na Zachód czy też raczej na Południe (np. do Ameryki Południowej, gdzie jest kapitalizm, a niekiedy także i demokracja) nie jest całkowicie pozbawione sensu.

Stopniowo stawało się coraz bardziej oczywiste, że los Europy Środkowej staje się zależny od nowego kontekstu – kontekstu rozwoju i dynamiki, ale także zróżnicowania i wewnętrznych napięć światowego systemu kapitalistycznego. Nawet w centrum owego systemu wizja jednej, oczywistej ścieżki rozwoju została silnie podważona, a Europa Środkowa weszła w obręb tego systemu w momencie, w którym staje on w obliczu wielu nowych wyzwań i problemów.

Pomimo wszelkich powikłań, dominującą teorią i ideologią zmiany w regionie stała się modernizacja (która jest zresztą także *genus proximum* dla transformacji). O ile „realny socjalizm” można traktować jako próbę selektywnej i specyficznej, choć nieudanej i bardzo kosztownej modernizacji (por. np. Holmes 1993), o tyle obecne zmiany w regionie zdają się przebiegać według bardziej standardowej wersji modernizacji imitacyjnej. Procesy modernizacyjne dokonują się nie tylko w gospodarce, polityce i strukturze społecznej, ale także w sferze świadomości, kultury, a w szczególności wartości (por. np. Sztompka 1996).

Kraje Europy Środkowej przejęły ideologię modernizacji w chwili, w której w świecie w ogóle, a w szczególności w krajach Zachodu pojęcia nowoczesności i modernizacji (jako pewnej szczególnej wersji teorii rozwoju) zostały poważnie zakwestionowane, częściowo odrzucone, a częściowo zreinterpretowane. Kwestionuje się obecnie m.in. takie, przyjmowane niegdyś bez wątpliwości założenia teorii rozwoju, jak: istnienie w dziejach ludzkich konieczności, która wcześniej czy później toruje sobie drogę; organicznego związku pomiędzy różnymi dziedzinami ludzkiego życia, dzięki czemu rozwój w jednej dziedzinie wpływa na rozwój w innych; i tego wreszcie, że „ludzkość stanowi jedną całość w tym sensie, że każda jej część rozwija się, ogólnie rzecz biorąc, w tym samym kierunku bez względu na to, czy pozostaje w łączności z pozostałymi” (Szacki (1999, s. 107).

Pojęcie modernizacji przeżywało – jak wiadomo – w XX w. różne koleje losu. W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych oznaczało ono społeczny postęp i stanowiło pozytywną „świętą” stronę w binarnej opozycji społeczeństwa tradycyjne – społeczeństwa nowoczesne. Jednak pod koniec lat sześćdziesiątych „nowoczesność i modernizacja przeszły ze świętej na świecką stronę czasu historycznego”, a opozycja społeczeństwo tradycyjne – społeczeństwo nowoczesne została zastąpiona najpierw opozycją nowoczesność kapitalistyczna – socjalizm, a następnie przeciwstawieniem nowoczesność – ponowoczesność (Alexander 1995, s. 21, 26). Wraz z upadkiem realnego socjalizmu w 1989 r. i osłabieniem idei ponowoczesności w latach dziewięćdziesiątych ideologia nowoczesności i modernizacji częściowo wróciła do łask. Widać to w rehabilitacji rynku (wobec dyskredytacji gospodarki nie-

rynkowej), nie tylko jako niezbędnego warunku wzrostu gospodarczego, ale i ważnego czynnika emancypacji mas, a w szczególności we wszystkich koncepcjach konsolidacji demokracji, rozwoju społeczeństwa obywatelskiego, praw człowieka, zaufania i kapitału społecznego, które – zwłaszcza na terenie nauk politycznych – zaczęły być traktowane jako uniwersalna tendencja po pozytywnej „świętej” stronie. Niezależnie od kłopotów teoretyków, nadzieja na „dogonienie” krajów „przodujących” nie tylko w dziedzinie gospodarki, ale także praw człowieka, jest ciągle udziałem milionów ludzi i racją działania wielu instytucji narodowych i międzynarodowych. Nadal aktualne pozostaje podstawowe pytanie, na które próbowała odpowiadać m.in. teoria modernizacji, a które Szacki (1999, s. 107) formułuje w sposób następujący: „Czy można uważać rozwój świata zachodniego za wzorcowy dla całej reszty świata, a jeśli tak, to pod jakimi względami i do jakiego stopnia?”

Niekiedy próbuje się odróżnić modernizację od „westernizacji”. Według Huntingtona (1997, s. 86-88), sedno cywilizacji zachodniej jako odrębnego kręgu kulturowego kształtującego się już od VIII w. tworzą m.in. dziedzictwo starożytności klasycznej, zachodnie chrześcijaństwo, rozdział władzy duchownej i świeckiej, rządy prawa, pluralizm społeczny, gremia przedstawicielskie oraz indywidualizm. Natomiast na rozpoczętą dwa wieki temu modernizację składają się: industrializacja, urbanizacja, alfabetyzacja, coraz wyższy poziom wykształcenia, zamożności i mobilizacji społecznej oraz bardziej złożone i zróżnicowane struktury zawodowe. Huntington rozważa różne możliwe reakcje na Zachód i modernizację pokazując, że można się próbować modernizować nie ulegając westernizacji, tak jak to zakładała np. japońska idea *Wakon, Yosei* – japoński duch, zachodnia technika. Zachodnia wiara w uniwersalność kultury zachodniej jest przez członków innych kultur powszechnie odrzucana. „Ludzie spoza Zachodu postrzegają jako jego wytwór to, co sam Zachód uważa za uniwersalne” (Huntington 1997, s. 83). W sytuacji Europy Środkowej, jako przynależnej do szerszej rozumianej cywilizacji Euro-Atlantyckiej, sytuacja jest jednak nieco mniej skomplikowana. Można powiedzieć w pewnym uproszczeniu, że dla tego regionu nie ma w istocie problemu westernizacji (bądź jej odrzucenia), występuje jedynie problem opóźnionej modernizacji.

Spółeczeństwa Europy Środkowej próbując dokonywać „imitacyjnej modernizacji” i wprowadzać w życie demokratyczny kapitalizm naśladowują jednak rzeczywistość bardzo złożoną, zróżnicowaną i podlegającą ciągłym przemianom. Występują co najmniej trzy wymiary zróżnicowania wewnątrz kapitalizmu. Po pierwsze – istnieją różnice pomiędzy modelem bardziej liberalnym (np. amerykańskim) i bardziej socjaldemokratycznym (np. szwedzkim czy „reńskim”) (por. Lipset 1996). Po drugie – jak wskazywało wielu autorów – cały region, po opuszczeniu komunistycznego imperium, wrócił niejako do swojej poprzedniej sytuacji zajmowanej od początków kształtowania się światowego systemu kapitalistycznego w XVI w. Nawet jeśli odrzucić opinie niektórych zwolenników teorii uzależnienia (dependencji) jako zbyt krańcowe (np. pesymistyczne przepowiednie A. G. Franka z 1992 r. w stosunku do Polski wyraźnie się nie sprawdzają), to i tak wydaje się oczywiste, że w wielu dziedzinach kraje regionu nie mogą automa-

tycznie przejąć wymarzonych rozwiązań funkcjonujących w krajach centrum, ale stosować takie rozwiązania, które będą odpowiadać ich pozycji stosunkowo zapóźnionej „półperyferii”. Po trzecie wreszcie – i chyba najważniejsze – postkomunistyczne kraje regionu naśladują jednocześnie instytucje, wzory zachowań i wartości należące do kilku wyraźnie odrębnych faz ewolucyjnych społeczeństw rozwiniętego kapitalizmu, które na Zachodzie pojawiały się stopniowo, w chronologicznym porządku, ale które funkcjonują również i obecnie. Wyróżnić można – odwołując się nieco eklektycznie do różnych koncepcji – przynajmniej trzy takie fazy (por. Ziółkowski 2000, s. 39 i n.): 1) wczesną nowoczesność, 2) rozwiniętą nowoczesność, 3) fazę aktualną, najmniej spójną, będącą przedmiotem rozmaitych interpretacji i w konsekwencji odmiennie określaną jako „późna nowoczesność” (Giddens 1990), „neo-nowoczesność” (neomodernity, por. Alexander 1995: 32) lub „ponowoczesność” (por. np. Inglehart 1997, s. 69-81).

Faza pierwsza („wczesnej nowoczesności”) reprezentuje ideologię Oświecenia, uprzemysłowienia, pierwotnej akumulacji, wzrostu gospodarczego, racjonalizacji, biurokratyzacji i wzrostu państwa narodowego. Propaguje wartości „starej klasy średniej”, etos oszczędzania, inwestowania i rzetelnej pracy, traktując marnotrawstwo i nadmierną konsumpcję jako grzech.

Faza druga („rozwiniętej nowoczesności”) odpowiada społeczeństwu postindustrialnemu, usługowemu, ze wzrostem monopoli i wielonarodowych korporacji. W tej fazie – jak wskazał np. D. Bell (1994, s. 15-16) – w kapitalizmie pojawiły się sprzeczności pomiędzy regułami: 1) porządku produkcyjno-technologicznego, gdzie ciągle obowiązuje zasada oszczędności i dążenie do wydajności, 2) porządku politycznego, gdzie zasadą jest równość rozumiana jako równość wobec prawa, równe prawa obywatelskie, a potem także społeczne i ekonomiczne, 3) porządku kulturowego, będącego obszarem uciekającego przed ograniczeniami dążenia do autoekspresji i autogratyfikacji. Jest to faza wzrostu dobrobytu i czasu wolnego, gdzie coraz większą rolę zaczyna odgrywać konsumpcja, nierzadko ostentacyjna. Zgodnie z zasadą „kupuję, więc jestem” konsumpcja zapewnia poczucie tożsamości i staje się sposobem manifestowania przywiązania do pewnych wartości (zdrowa żywność, wegetarianizm, niekupowanie futer).

Ostatnia, trzecia faza jest najbardziej złożona i wzbudza najwięcej dyskusji. Jej różne interpretacje odbijają się w różnych nadawanych jej określeniach. Obok tych przytoczonych już powyżej wymienić można i inne określenia: „niedokończony projekt nowoczesności”, „nowoczesność refleksyjna”, „zdezorganizowany kapitalizm”, „społeczeństwo ryzyka” czy różne warianty „ponowoczesności”. Wszystkie one wypływają nie tylko z odmiennych analiz współczesnych tendencji, ale z i różnych wartości i ideałów. Wymieńmy choć niektóre z owych odmiennie przedstawianych tendencji. Jest to z jednej strony faza dalszego wzrostu roli konsumpcji, coraz bardziej ulegającej przejściowym modom i oddalającej się od poziomu niezbędnych potrzeb. Media, jak pokazał np. J. Baudrillard, tworzą własną hiper-rzeczywistość, „kopie bez oryginałów”. Tak jak producenci zasypują nas nadmiarem produktów, tak media dostarczają nadmiaru informacji, stosując „uwodzenie przez przyjemność”. Z drugiej strony, zgodnie z tezami R. Ingleharta,

pojawia się tendencja przeciwna – wobec zaspokojenia potrzeb materialnych narasta orientacja postmaterialistyczna. Globalizacji i spadkowi roli państwa narodowego towarzyszy wzrost znaczenia nowych „subnarodowych” typów zróżnicowań, grup i ruchów społecznych (regiony, grupy religijne, grupy etniczne, odmienne style życia, mniejszości obyczajowe) oraz zwiększona akceptacja dla pluralizmu wartości i różnorodności stylów życia. Podstawową cechą tej fazy jest na Zachodzie dalszy wzrost indywidualizmu i roli jednostki, która swoją zwiększoną swobodę wyboru może w bardzo różny sposób wykorzystywać, ale którą można też w rozmaity sposób manipulować (por. np. Bauman 1994, Touraine 1998).

W tej sytuacji zabiegi Europy Środkowej, próbującej dogonić zachodnie centrum, przypominają w znacznej mierze gonienie królika, który nie tylko, że szybko ucieka, to jeszcze zmienia kierunek, niekiedy ginie goniącym z oczu, a czasem nawet sam zdaje się tracić poczucie właściwego kierunku.

Dzisiejsza koncepcja modernizacji różni się bardzo od jednostronnej optymistycznej wizji z lat pięćdziesiątych. Przejęła ona wiele uwag krytycznych formułowanych z różnych perspektyw. Powszechna jest obecnie świadomość, że nowoczesność może zawierać różne elementy: liberalne i emancypacyjne z jednej strony, ale i biurokratyczne i represyjne z drugiej; że wytwarza nierówności i konflikty; że dzisiejszy świat porusza się jak rozpedzony, nie w pełni kontrolowany pojazd; że w różnych sferach życia zwiększa się ryzyko. Ideę wzrostu ekonomicznego zastąpiła idea zrównoważonego rozwoju. Jedną z odpowiedzi na zmierzch nadmiernie optymistycznych oczekiwań było pojawienie się postmodernizmu. Zasiał on ziarna wątplenia, położył nacisk na elementy subiektywne, na indywidualizm, na różnice między kulturami. Wiele z tych idei zyskało pewną popularność, zwłaszcza w „intelektualnych enklawach” Europy Środkowej. Ogólnie jednak postmodernizm, głównie w pewnych swoich wersjach, wydaje się zbyt fatalistyczny, krytyczny i przepelniony rezygnacją (por. Alexander 1995, s. 26), by mógł stanowić podstawę dla jakiegokolwiek mobilizującej imitacyjnej ideologii rozwoju.

Mimo wszystkich zastrzeżeń, bardziej krytyczna, bardziej refleksyjna i bardziej „humanistyczna” wersja ideologii modernizacji zachowuje swoją ważność jako „rama narracyjna” dla całego regionu. Modernizacja jest wizją pełną obrazów i choć niektóre z nich budzą obawy, inne – chyba liczniejsze – rodzą obietnice lepszej przyszłości. Te ostatnie uległy ostatnio wzmocnieniu przez nadzieje na „modernizację przez akcesję”, kiedy to cały region, przy znacznym poparciu społecznym ujawnionym przez wyniki kolejnych referendum, przygotowuje się do wejścia do Unii Europejskiej.

Należy podkreślić, że podejście do modernizacji w regionie jest dość specyficzne. Nie jest ona raczej postrzegana jako końcowy etap w realizacji potencjału ewolucyjnego wspólnego wszystkim społeczeństwom (por. Eisenstadt 1987, s. VII), ponieważ wyraźnie widać, że w niektórych częściach świata (np. w Afryce) nie przyniosła sukcesów. Mieszkańcy naszego regionu wierzą natomiast, że nawet jeśli nie jest ona zjawiskiem uniwersalnym stwarzającym wszystkim ludziom tę samą uniwersalną nadzieję, to zakres występowania obejmuje także i Europę Środkową, tym bardziej, że region należy wszak do cywilizacyjnej strefy Euro-Atlantyckiej, że jest tak nieda-

leko od centrum. Ideologia modernizacji jest ściśle związana ze skłonnością do „porównywania się w górę”, porównywania traktowanego jako w pełni uzasadnione i stanowiącego postawę do oczekiwania, a niekiedy nawet do roszczeń. Modernizacja nie jest być może uniwersalnym, ogólnoludzkim mitem, w Europie Środkowej jednak pozostaje ciągle trochę egoistycznym i trochę roszczeniowym mitem regionalnym, którego podstawowe założenie zdaje się wyglądać następująco: „Jest być może prawdą, że procesy zachodzące w dzisiejszym świecie nie przynoszą równych korzyści wszystkim mieszkańcom globu, jest być może nawet tak, że pewni ludzie tracą w tej globalnej grze. My jednak możemy w tej grze wygrać, co więcej – dzięki swojemu położeniu i swojej historii zasługujemy na to, aby w tej grze wygrywać. Wchodzimy do uprzywilejowanego klubu, będziemy bezpieczniejsi i bogatsi w Twierdzy Europa, nawet jeśli będziemy stosunkowo biedniejsi od innych członków klubu (czy mieszkańców twierdzy)”.

IV. WYBRANE SPOŁECZNE I MORALNE DYLEMATY EUROPY ŚRODKOWEJ A KWESTIA HELLENIZACJI WARTOŚCI ZACHODNICH

Współczesny system wartości społeczeństw Europy Środkowej jest wypadkową ich tradycyjnej kultury, ich wspólnych doświadczeń z okresu komunistycznego i wspomnianych wyżej kolejnych warstw zachodniej ideologii i zachodnich wartości (por. Schöpflin 1993, Sztompka 1996). Choć rola wartości zachodnich ciągle wzrasta, to zarówno same te wartości, jak i ich regionalne interpretacje są bardzo zróżnicowane i niekiedy nawet wewnętrznie sprzeczne. W pozostałej części tekstu chciałbym się przyjrzeć wybranym problemom aksjologicznym, a w szczególności pewnym dylematom społecznym i moralnym wywołanym zderzeniem pomiędzy doświadczeniem historycznym i obecnymi warunkami życiowymi Europy Środkowej z jednej strony, a narzucanymi bądź naśladowanymi wartościami zachodnimi z drugiej strony.

Wyróżnić warto najpierw trzy niezależne, ogólne wymiary wartości związane z trzema aspektami porządku społecznego: politycznym, ekonomicznym i kulturowym. Wymiar polityczny przeciwstawia demokrację różnym formom autorytaryzmu politycznego, a jego bieguny to polityczna wolność i polityczny totalitaryzm. Wymiar ekonomiczny przeciwstawia wolny rynek interwencjonizmowi państwowemu, a jego bieguny to ekonomiczna wolność i ekonomiczna równość. Wymiar kulturowy zawiera opozycję wartości libertariańskich i wartości autorytarnych, a jego bieguny to wolność kulturowa, zdefiniowana przez pluralizm i tolerancję wobec różnych stylów życia oraz porządek oparty na konformizmie pionowym (wobec autorytetów) bądź na konformizmie poziomym (wobec tradycji i poglądów większości) (por. Janda, Berry, Goldman 1989, Kitschelt 1992, Fuchs, Klingemann 2000).

Jedną z najważniejszych wartości we współczesnych zachodnich społeczeństwach jest wzrost możliwości indywidualnego wyboru. Jest on – często jednocześnie – zarówno opisem rzeczywistej tendencji oraz ideałem norma-

tywnym, jak i narzędziem porównywania (oraz oceny) różnych społeczeństw – swoistym papierkiem lakmusowym społecznego rozwoju (albo nawet i społecznego postępu). Wzrost możliwości indywidualnego wyboru odnosi się do wszystkich wymienionych powyżej wymiarów porządku społecznego (por. Wetzel, Klingemann, Inglehart 2001). W wymiarze politycznym rozwój liberalnej demokracji likwiduje zewnętrzne ograniczenia dokonywania wyborów przez jednostki, umożliwiając im uzyskanie „wolności od” (czyli wolności negatywnej). W wymiarze ekonomicznym wzrost gospodarczy zapewnia wzrost indywidualnych zasobów i większą możliwość wydawania dochodów na wybrane przez siebie cele. W wymiarze kulturowym wreszcie zmiana polega na tym, że tworzy się i propaguje różne style życia, uznaje (i kształtuje) różne pragnienia, potrzeby i aspiracje.

Wartości związane z wymiarem politycznym są zdecydowanie najmniej kontrowersyjne. Ideały praw politycznych i obywatelskich, swobód liberalnych, a zwłaszcza demokracji zostały zaakceptowane jako oczywiste uniwersalne wartości nie tylko w świecie Zachodu i Europie Środkowej, ale i w wielu innych regionach świata. Transformacja w Europie Środkowej rozpoczęła się od zmian politycznych, które najłatwiej mogły zostać wprowadzone i które stanowiły w pewnym sensie warunek konieczny dla wszelkich innych zmian. To właśnie w sferze politycznej *ancien régime* został stosunkowo najszybciej i najpełniej przewyżczony. Zdecydowana akceptacja dla demokracji jako wartości uniwersalnej nie wyklucza oczywiście ciągłych dyskusji na temat „złamanych obietnic” demokracji (por. Bobbio 1987), jej instrumentalnej skuteczności, jej najlepszych możliwych form (np. demokracji deliberatywnej), czy kwestii tego, czy zachodnia demokracja jest w praktyce odpowiednia dla wszystkich regionów świata. Mimo rozmaitych szczegółowych problemów dwudziestowieczne fale demokratyzacji (por. Huntigton 1995), transformacja i konsolidacja demokratyczna traktowane są jako uniwersalna tendencja pozytywna po „świętej stronie” historycznego czasu. Demokracja – jak przystoi idei, która narodziła się w Grecji – stała się, przynajmniej w obu częściach Europy, wartością zhellenizowaną.

Wartości na dwóch pozostałych wymiarach są znacznie bardziej zróżnicowane, i w społeczeństwach zachodnich i w społeczeństwach środkowo-europejskich. Dotyczy to wizje idealnego porządku gospodarczego. Upadek realnego socjalizmu w Europie Środkowej zdyskredytował w znacznym stopniu nierynkowe systemy dystrybucji, tym bardziej, że okazało się wyraźnie, że gospodarka nierynkowa daje zbyt dużo władzy państwu i prawie nieuchronnie prowadzi do politycznego autorytaryzmu. System rynkowy zaczął być uznawany za jedyny skuteczny model gospodarowania, który – powtórzmy – może zapewnić nie tylko wzrost gospodarczy, ale i emancypację mas. Istnieją pewne podstawowe ogólne zasady działalności gospodarczej (a w istocie wszelkiej działalności), takie jak lojalność i zaufanie, które obniżają koszty transakcyjne i które mogą być uznane za uniwersalne i pozytywne. Jednakże kapitalizm rynkowy jest bardzo ogólnym pojęciem i istnieje wiele odmian „realnego kapitalizmu”.

Co więcej, dla większości mieszkańców regionu Europy Środkowej jego podstawowe, konstytutywne zasady – takie jak własność prywatna, rynek,

czy wolna konkurencja – traktowane są nie jako wartości same w sobie, ale raczej jako skuteczne narzędzia, które mają najszybciej zapewnić dobrobyt i które będą akceptowane dopóty, dopóki będą realizować swoje zadania (por. Sztompka 1992, s. 17). Poza tym, większość rozwiązań gospodarczych jest bardzo szczegółowych i bardziej technicznych niż ideologicznych. Pewne rozwiązania i standardy są narzucane – także krajom Europy Środkowej – przez wielonarodowe korporacje i międzynarodowe organizacje, takie jak Międzynarodowy Fundusz Walutowy czy Bank Światowy, istnieją jednak również ciągle debaty dotyczące innych rozwiązań gospodarczych, w tym i takich, które mają wyraźne znaczenie ideologiczne (takie jak system podatkowy czy prawo spadkowe). Choć cały region odrzucił w gospodarce „realny socjalizm” i zaakceptował „realny kapitalizm”, to znaczna część jego mieszkańców wyraźnie opowiada się nie za liberalną, ale za bardziej socjal-demokratyczną jego wersją, a nawet i idea „trzeciej drogi” znajduje wielu popleczników. Rozczarowanie (*desencanto*) gospodarczymi efektami transformacji wyraża się m.in. w „postkomunistycznej nostalgii”, a w szczególności w rezultatach kolejnych wyborów w poszczególnych państwach regionu: w wysokiej absencji wyborczej, w odrzucaniu sił wprowadzających ekonomiczne reformy, w znacznym poparciu dla partii postkomunistycznych.

Nie ma zatem, poza najbardziej podstawowymi zasadami, jednej wizji porządku gospodarczego, która mogłaby być uznana za uniwersalny ideał czy choćby nawet uniwersalne lekarstwo na współczesne problemy ekonomiczne całego świata i jego poszczególnych części (centrum, półperyferii i peryferii). Mówiąc inaczej, nie istnieje taka wizja porządku gospodarczego, która uzyskała bądź zdolna byłaby uzyskać w dającej się przewidzieć przyszłości status „zhellenizowanej” wartości.

We współczesnych społeczeństwach zachodnich, zachodniej teorii społecznej i zachodniej ideologii najbardziej podkreśla się zmianę w wymiarze kulturowym. Zmianę tę opisuje się i ocenia w sposób dość zróżnicowany. Stronę pozytywną wypukła np. R. Merton (1982, s. 197), pisząc o przechodzeniu od nakazów i zakazów do preferencji i przyzwolenia. Bardziej ambiwalentna jest ocena S. Flanagana (1982, s. 408), który przejście od wartości hamujących i zakazujących do wartości libertariańskich opisuje jako przechodzenie od prostoty, surowości, pobożności, samodyscypliny, konformizmu i podporządkowania do pluralizmu, swobody, permisywności, tolerancji, pewności siebie, cynizmu i samopobłażania. Wzrost możliwości wyboru kulturowego, choć nie jest w pełni akceptowany przez wszystkie odłamy opinii publicznej i wszystkich zachodnich intelektualistów, witany jest jednak z zadowoleniem przez znaczną większość obywateli krajów Zachodu i zdecydowanie popierany przez dwie grupy intelektualistów-ideologów, które w innych kwestiach zwykle zdecydowanie się między sobą różnią – liberalnych, konsekwentnych zwolenników rynkowego kapitalizmu oraz jego radykalnych krytyków, rozczarowanych upadkiem socjalistycznej utopii i poszukujących nowej miary postępu, nowej „świętej strony” historycznego czasu.

W społeczeństwach Europy Środkowej obraz jest znacznie mniej wyraźny. Po pierwsze – sama zmiana kulturowa wśród ludności regionu jest znacznie powolniejsza, a w niektórych aspektach zdaje się nawet zachodzić

w odwrotnym kierunku, przeciwstawiając się tendencjom zachodnim. Po drugie – postawy społeczeństw i intelektualistów regionu wobec tej zmiany, rozumianej i jako aktualny trend w krajach zachodnich i jako postulowany ideał rozwojowy są dość złożone i niejednoznaczne.

Libertariańskie wartości kulturowe propagują przedstawiciele różnych grup i ruchów społecznych walczących o równouprawnienie płci, o kwestie ekologiczne, o swobody dla „mniejszości obyczajowych”, o wegetarianizm, o nieznęcanie się nad zwierzętami, o równe prawa dla mniejszości etnicznych, językowych i religijnych. Grupy te są jednak stosunkowo nieliczne (choć niekiedy dość społecznie widoczne) i mają głównie charakter pokoleniowy, są natomiast statystycznie prawie niewidoczne na poziomie całego społeczeństwa. W społeczeństwach regionu generalnie rośnie tolerancja i uznanie różnorodności etnicznej, natomiast nie zmienia się – ciągle stosunkowo niska – tolerancja dla alternatywnych stylów życia. Co więcej, z powodu wzrostu obiektywnych zagrożeń przestępczością wzrasta ostatnio punitaryzm np. społeczeństwa polskiego wyrażająca się w domaganiu się surowszego traktowania przestępców i zwiększonej aprobacie dla kary śmierci. W regionie jako całości trudno więc ogólnie mówić o przechodzeniu w wymiarze kulturowym od wartości tradycyjnych do wartości libertariańskich.

Fakt ten mógłby być traktowany jako symptom kulturowego zapóźnienia regionu w stosunku do Zachodu. Sytuacja wydaje się jednak znacznie bardziej złożona. W Europie Środkowej mają miejsce istotne debaty o kierunkach kulturowego rozwoju i podstawowych wartościach kulturowych. O ile pewne najbardziej ogólne wartości w sferze kulturowej – takie jak możliwość wyboru, wolność, tolerancja czy wielokulturowość – uzyskały status wartości „zhellenizowanych”, o tyle istnieją także fundamentalne dylematy moralne i kulturowe oraz podstawowe rozbieżności co do pożądanego kształtu przyszłości. Wskazać chciałbym na niektóre z tych dylematów.

Pierwszy oczywisty dylemat dotyczy granic indywidualnego wyboru, pytania czy uzyskanie „wolności od” jest jednocześnie uzyskaniem „wolności do” oraz różnicy (by odwołać się do terminów Johna Locke’a) pomiędzy wolnością (*liberty*) jednostki, nie zagrażającą wolności innych jednostek, a nadmierną swobodą (*licence*), której realizacja byłaby możliwa jedynie pod warunkiem ograniczania wolności innych indywidualiów. Wielu ludzi w Europie Środkowej niezbyt przejmując się argumentami rozmaitych „mających poczucie misji” organizacji uznających same siebie za globalną awangardę (por. Walzer 1994, s. 49) i ma wątpliwości, czy eutanazja, adopcja dzieci przez pary homoseksualne, czy też Love Parade w Berlinie albo innym mieście są rzeczywiście uosobieniem moralnego postępu i emancypacji jednostki. Dylemat ten ściśle wiąże się z podstawowym problemem, czy i w jaki sposób można kontrolować preferencje i wybory wolnych, autonomicznych jednostek. Jak to ujmuje A. Touraine (1998), wielkie konflikty współczesności rozgrywają się wokół „zawłaszczania indywidualizacji”, tzn. wobec kwestii, jak kontrolować i wpływać na suwerenne decyzje jednostek jako np. obywateli czy rodziców, ale także jako konsumentów czy odbiorców mediów, tak łatwo „uwodzonych przez przyjemność” i pozwalającym, by komercyjne reklamy wytworzyły w nich najpierw pragnienia, a potem zamieniły te pra-

gnięcia w potrzeby.

Dylemat drugi odnosi się do napięcia pomiędzy wyborem i dziedziczeniem, czy też – mówiąc inaczej – pomiędzy osiaganiem i przypisaniem. Społeczeństwo równych szans jest bez wątpienia zhellenizowanym ideałem społecznym. Realizacja tego ideału napotyka jednak dwojakiego typu ograniczenia. Z jednej strony, wszystkie jednostki są ekonomicznie i kulturowo zakorzenione, a wszelkie ich wybory są w znacznej mierze zdeterminowane przez ich nie tylko ekonomiczny, ale także kulturowy kapitał. Widoczne jest to nie tylko w obrębie społeczeństw narodowych, ale w większym nawet stopniu z perspektywy międzynarodowej. Wybór jest łatwiejszy dla tych, którzy są już uprzywilejowani, którzy posiadają zarówno środki finansowe, jak i odpowiednią kompetencję kulturową. Rola różnic w dziedziczonej wyjściowej kompetencji kulturowej nie tylko się nie zmniejsza, ale nawet zwiększa. Znajomość angielskiego jako języka macierzystego daje olbrzymią przewagę wyjściową, którą bardzo trudno nadrobić. Nie tylko w Nowym Jorku czy Londynie, ale także w stolicach Europy Środkowej większe szanse na awans życiowy zaczynają mieć nie ci, którzy znają subtelności własnej lokalnej kultury, lecz ci, którzy znają język angielski i kulturę amerykańską. Ze zwiększonej możliwości wyboru i potencjalnej globalnej równości szans korzystają w istocie stosunkowo nieliczni.

Z drugiej strony, waga przywiązywana do prawa jednostki do dokonywania indywidualnych wyborów stylów życia, systemu wartości, miejsca zamieszkania, obywatelstwa czy przynależności narodowej nie daje się w pełni pogodzić z naturalną dla wszelkich ludzkich wspólnot tendencją do zapewnienia sobie biologicznej i społecznej trwałości. Pęd do awansu i zwiększenia szans rozwoju indywidualnego łączy się niejednokrotnie z dążeniem do zdobycia członkostwa w rozmaitych nowych grupach i wspólnotach („Nie mogę odnieść sukcesu w swoim własnym kraju, więc poszukam szansy w Wielkiej Brytanii czy USA”). I wtedy jednostka staje przed pytaniem, jakie cechy trzeba posiadać lub zdobyć, jakim kosztem i za pomocą jakich nakładów, by zostać członkiem nowej grupy kulturowej (zwłaszcza etnicznej). Chodzi też często o to, czy owe nowe cechy będą wzbogaceniem dotychczasowej tożsamości (np. poprzez nauczenie się nowego języka obcego) czy też wyrzeczeniem się bądź utratą dotychczasowych cech tożsamości i próbą zamiany jej na nową tożsamość społeczną. Optymistyczna, często dziś głoszona odpowiedź na to pytanie zawiera pogląd, że jednostka może posiadać kilka warstw tożsamości, związanych z jej uczestnictwem w różnych grupach i wspólnotach. Odpowiedź bardziej realistyczna brzmi, że dotychczasowa tożsamość ulega co najmniej znacznemu osłabieniu. Dylemat ten odbija się w ogólniejszym sporze pomiędzy liberalizmem i komunitaryzmem (czy raczej pomiędzy różnymi wersjami obu tych stanowisk), w której liberałowie kładą nacisk na to, że człowiek może podejmować decyzje, kim chce być, natomiast komunitaryści na to, że człowiek powinien odkrywać kim jest (por. Szacki 1994, Szahaj 2000). Z perspektywy społeczeństw Europy Środkowej zbyt duża migracja do krajów bardziej zamożnych – obok niewątpliwych indywidualnych czy grupowych korzyści – stanowi dodatkowe wyzwanie dla podtrzymania i dalszego rozwoju ich własnych kultur narodo-

wych, wystawionych przeciw na wpływy globalizacji, a w tym i zglobalizowanej kultury masowej, poddanych urynkowaniu oraz – *last but not least* – przechodzących drugie przejście demograficzne, osłabiające ich ludnościowy potencjał.

Ten dylemat widoczny jest także w odmiennym rozumieniu etniczności i narodu. Dla wielu badaczy zachodnich (np. Greenfield, Chirot 1994, s. 123) i znacznej części zachodniej opinii publicznej naród i uczucia narodowe, a w szczególności nacjonalizm stają się swoistym wcieleniem „świeckiej strony czasu historycznego” i negatywnym zaprzeczeniem idei społeczeństwa obywatelskiego, utożsamiane są z tym, co nieracjonalne, represyjne i agresywne, przedstawiane jako główny następca ideologii komunistycznej (por. Alexander 1995, s. 38). Mimo wszystkich okropności, jakie – także ostatnio i także w Europie – popełniono pod ich sztandarem, dla społeczeństw Europy Środkowej idee narodu i uczuć narodowych posiadają również bardzo istotną pozytywną wartość. Naród jest w tym regionie pojmowany przede wszystkim jako wspólnota kulturowa (której należy bronić i którą należy rozwijać jako podstawową warstwę tożsamości zbiorowej); wspólnota, do której przynależność choć jest zasadniczo dziedziczona, może być także uzyskiwana przez nowych przybyszów, a mniej jako wspólnota polityczna (której członkostwo jest kwestią indywidualnego wyboru). Można by powiedzieć, że społeczeństwa Europy Środkowej opowiadają się wyraźnie za etnosymboliczną, a nie za modernistyczną koncepcją narodu (por. Smith 201, s. 52-53, 57-58, 45-48; Ozkirimli 2000, s. 64-74, 85-86, 167-170).

Na bardziej ogólnym poziomie doświadczenie Europy Środkowej zdaje się potwierdzać tezę Michaela Walzera (1994, s. 7), iż uniwersalne, tzn. zhellenizowane wartości kulturowe (takie jako prawo wyboru czy tolerancja) mogą być jedynie wartościami formalnymi czy „płytkimi” („*thin*”), które muszą być w różny sposób rozwinięte i zinterpretowane w odmiennych „głębokich” („*thick*”) kulturach oraz że niemożliwe jest narzucanie całościowego zestawu zasad moralnych odmiennym kulturom.

Wszystko to, co przedstawiono wyżej, nie jest w istocie niczym nowym. Wszyscy – przynajmniej w Euro-Atlantyckiej strefie kulturowej – zdajemy się wierzyć w to, że rozwój społeczny zależy w znacznej mierze od zachowania równowagi pomiędzy trzema dobrze znanymi zasadami: *liberté*, *égalité* i *fraternité* (przy czym ta ostatnia rozumiana jest dzisiaj bardziej jako *solidarité* – solidarność i powiązana z *communauté* – wspólnotą). To nie poszczególne zasady, ale owa równowaga między nimi wydaje się stanowić dzisiaj „zhellenizowaną” wartość. We współczesnym świecie zachodnim *liberté* wyraźnie dominuje i jest niekiedy traktowana jako uniwersalne panaceum na wszystkie problemy społeczne. Mieszkańcy Europy Środkowej naprawdę kochają i cenią *liberté*, wszak niejednokrotnie walczyli o nią i ginęli dla niej. Chcieliby oni jednak także – przynajmniej na poziomie ideałów – doświadczać również nieco więcej i *égalité* i *fraternité*.

Literatura

- Alexander J. (1995), *Fin de Siècle Social Theory. Relativism, Reduction and the Problem of Reason*, London-New York: Verso.
- Archer M. (1996), *Culture and Agency. The Place of Culture in Social Theory*, Cambridge University Press.
- Bauman Z. (1994), *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*. Warszawa: Instytut Kultury
- Bell D. (1994), *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, Warszawa, PWN.
- Berger P. (1997), Four Faces of Global Culture National Interest, nr 49, s. 23-29.
- Eisenstadt S.N. (1987), *Preface*, w: *Patterns of Modernity*, S. N. Eisenstadt (red.), vol I, The West London, Frances Pinter.
- Flanagan, S. C. (1982), *Changing Values in Advanced Industrial Societies. Inglehart's Silent Revolution from the Perspective of Japanese Findings*, „Comparative Political Studies”, vol. 14, nr 4, s. 403-444.
- Frank A. G. (1992), *Economic Ironies in Europe: A World Economic Interpretation of East-West European Politics*, „International Social Sciences Journal”, nr 13.
- Fuchs D., Klingemann H.D. (2000), *Eastward Enlargement of the European Union and the Identity of Europe* (maszynopis).
- Giddens A. (1990), *The Consequences of Modernity*, Stanford Ca: Stanford University Press.
- Greenfield L., Chiroc C. (1994), *Nationalism and Aggression*, „Theory and Society” nr 23(1), s. 79-130.
- Huntington S. P. (1997), *Zderzenie cywilizacji*, Warszawa, Wydawnictwo Literackie Muza.
- Huntington S. P. (1995), *Trzecia fala demokracji*, Warszawa, PWN.
- Inglehart R. (1997), *Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies*, Princeton, Princeton University Press.
- Janda K., Berry J., Goldman J. (1989), *Challenge to Democracy. Government in America*, New York, Houghton Mifflin.
- Kitschelt H. (1992), *The Formation of Party Systems in East Central Europe*, „Politics and Society”, vol. 20, nr 1, March.
- Lipset S. M. (1997), *Spółeczeństwo amerykańskie w perspektywie europejskiej*, „Studia Socjologiczne”, nr 2.
- Merton R. (1982) *Teoria socjologiczna a struktura społeczna* Warszawa, PWN.
- Ozkirimli U. (2000) *Theories of Nationalism. A Critical Introduction* New York: St. Martin's Press
- Schöpflin (1993), *Culture and Identity in Post-Communist Europe*, w: *Developments in East European Politics*, red. S. Withe, Durham, Duke University Press.
- Smith A. D. (2001), *Nationalism. Theory, Ideology, History*, Oxford, Polity Press.
- Szacki J. (1994), *Liberalizm po komunizmie*, Warszawa, Znak.
- Szacki J. (1999), *Odpowiedzi dla Studiów Socjologicznych*, „Studia Socjologiczne”, nr 4.
- Szahaj A. (2000), *Jednostka czy wspólnota. Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Warszawa, Fundacja Aletheia.
- Sztompka P. (1992), *Dilemmas of the Great Transition Sisiphus*, 2, VIII.
- Sztompka P. (1996), *Looking back: The Year 1989 as a Cultural and Civilizational Break*, „Communist and Post-Communist Studies”, t. 29, nr 2.
- Touraine A. (1998), *Les transformations sociales du XXe siècle*, „Revue Internationale des Sciences Sociales”, nr 156.
- Walzer M. (1994), *Thick and Thin*, Notre Dame, London, University of Notre Dame Press.
- Welzel Ch., Inglehart I., Klingemann H.D. (2001), *Human Development as a General Theory of Social Change: A Multi-Level and Cross-Cultural Perspective* (maszynopis).
- Ziółkowski M. (2000), *Przemiany interesów i wartości społeczeństwa polskiego*, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.

„UNIVERSAL VALUES” AND REGIONAL EXPERIENCE.
(CENTRAL EUROPE AND THE CONTEMPORARY WESTERN DEBATES ON VALUES
AND DEVELOPMENT IDEALS)

S u m m a r y

The paper discusses the role and diffusion mechanisms of Western values and development ideals which propagate in Central Europe as the axiological basis of the „imitative modernization” of the societies in the region. Some of those Western values seem to have been „Hellenized”, i.e. accepted because of their inherent qualities but others have been mostly culturally imposed by the worldwide power of their carriers. While the democratic values in the political sphere seem to be Hellenized, the ideals of both economic order (market vs. state intervention) and cultural order (individual choice and tolerance for alternative life-styles vs. tradition and community) are a subject of heated debate. The West views liberty as the most important value and panacea for social problems, Central Europeans would rather like to have a better equilibrium of liberty, equality and fraternity (or communitarian solidarity).