

## rozprawy i studia

---

MARIA WIERUSZEWSKA<sup>1</sup>

### WYBRANE KONCEPCJE ROZWOJU W UJĘCIU ANTROPOLOGA KULTURY

**Abstrakt.** W artykule przedstawiono argumenty za koniecznością uwzględnienia w koncepcjach rozwoju perspektywy antropologii kulturowej. Nawiązano do dwóch tekstów, które ukazały się w poprzednim numerze kwartalnika „Wieś i Rolnictwo” (3/2013). Wprowadzono trzy płaszczyzny analizy związane po pierwsze z konceptualizacją rozwoju i postępu w socjologii na tle ewolucji myśli społecznej, po drugie z pojęciem rozwoju zrównoważonego (*sustainable development*) w wymiarach koncepcji i ideologii i po trzecie z rosnącym znaczeniem kultury w procesie rozwoju, ze szczególnym zwróceniem uwagi na relacje kultura – gospodarka. Artykuł zamyka refleksja dotycząca sposobów konceptualizowania zrównoważonego rozwoju postrzeganego jako kulturowa odpowiedź na tendencje wywołane procesami globalizacji.

**Słowa kluczowe:** antropologia, ekonomia, socjologia, globalizacja, kultura, komunitaryzm, liberalizm, rozwój, zrównoważenie, wieś

### WPROWADZENIE

Inspiracją do napisania tekstu stały się dwa artykuły zamieszczone w poprzednim numerze „Wsi i Rolnictwa”. Pierwszy z nich, otwierający tom, autorstwa socjologów Krzysztofa Gorlacha, Marty Klekotko i Piotra Nowaka: *Rozwój społeczny – rozwój zrównoważony – postęp: przyczynek do przemian obszarów wiejskich*, został poświęcony problematyce rozwoju społecznego. Drugi artykuł, zamykający część *Rozprawy i studia*, napisany przez antropologa Amandę Krzyworzekę: *Antropologia ekonomiczna w badaniach rolników i społeczności wiejskich*, dotyczył zagadnień ekonomicznych podejmowanych przez studia kulturowe. Lektura obu ważnych tekstów jest wyjątkową okazją do kontynuowania podjętych zagadnień. Skłania

<sup>1</sup> Autorka jest pracownikiem naukowym Instytutu Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN (e-mail: mwierusz@irwirpan.waw.pl).

też do poszerzenia odniesień i komentarzy w duchu dialogu z autorami, ale także pogłębienia refleksji w nieco innej perspektywie. Jest nią ujęcie wypracowane przez interpretację antropologiczną, a szczególnie rdzeniową dla tej dyscypliny – próbę rekonstruowania „myślowego zaplecza” przedstawianych twierdzeń.

## W KRĘGU SOCJOLOGII

Tytułem wstępu socjologowie przywołali podręcznik profesora Jana Szczepańskiego, uznając, że problematyka rozwoju dla krajowego, a szczególnie światowego dorobku klasyka jest emblematyczna<sup>2</sup>. Nawiązanie to – według ich określenia – miało być swoistą „protezą” dla ułatwienia sobie zadania postawionego w tytule, a nawet więcej – w celu uzupełnienia luk w ich własnym projekcie. Przy próbie wykorzystania klasyka świadomie kierowali się zamiarem prowokacji, aby na kwestie stawiane przez Jana Szczepańskiego odpowiadać wedle kanonów współczesnego dyskursu danej dyscypliny<sup>3</sup>. Jest w tym – poza uznaniem autorytetu klasyka – niewyraźna *explicite* intencja pokazania ciągłości myśli społecznej, niezależnie od dokonujących się zwrotów, trwających debat i ponownych interpretacji wcześniej dokonanych ustaleń. Tak właśnie dzieje się z zagadnieniem rozwoju zrównoważonego i ożywionymi dyskusjami nad statusem tego pojęcia, do czego zachęca wspomniana wcześniej lektura.

Na początku zostanie podjęta próba wydobywania z debaty tego wątku, który ściśle łączy się z określonym wzorem poznania. Dla socjologii, która odwołuje się, w przebiegu historii dyscypliny, do założeń pozytywizmu wprowadzonych przez Augusta Comte’a, ważny był wzgląd na metodę naukową. Niezależnie od dylematów realizmu i nominalizmu, dynamiki i statyki w postrzeganiu świata, a także sporu wokół zadań społecznych nowej nauki, to właśnie metoda wytyczać miała szlaki poznania. Szczególnie metoda porównawcza, wsparta na rozumowaniu ewolucjonistycznym, a wcześniej na ideach szkockiego oświecenia, ceniona była jako podstawa nowej „wszechnauki”. Ambitny, wręcz szaleńczy jej program był – jak pisze Jerzy Szacki – „...rezultatem przejścia się wzorami przyrodoznawstwa” [Szacki 1983, s. 765]. W założeniach neopozytywizmu ideał poznania sprowadzał się do precyzji języka, neutralności aksjologicznej i traktowania faktów społecznych jak obserwowanych od

<sup>2</sup> Trudno jest ograniczać szerokie pole badawcze profesora Jana Szczepańskiego [1966], który „interesował się wieloma rzeczami”, o czym przypomniano na konferencji poświęconej stuleciu Jego urodzin, zorganizowanej z inicjatywy profesora Andrzeja Rycharda przez Instytut Filozofii i Socjologii PAN dnia 9 października 2013 roku w Sali Okrągłego Stołu Pałacu Staszica w Warszawie. Autorka, jako była studentka Jana Szczepańskiego w okresie jego aktywności dydaktycznej i naukowej w Uniwersytecie Łódzkim, ale też w czasach późniejszych kontaktów, stwierdza, że tym co tworzyło nić porozumienia między Mistrzem a etnografami i socjologami, było przede wszystkim Jego uwrażliwienie na problematykę szeroko, antropologicznie rozumianej kultury i chętnie dzielenie się doświadczeniami z badań terenowych na wsi.

<sup>3</sup> Interesujący zamiar okazał się przedsięwzięciem niedokończonym. Zabrakło w nim choćby szkicu do portretu naukowego Jana Szczepańskiego jako uczonego, który funkcjonował w konkretnym okresie, przejmując siłą rzeczy pozytywistycznie założenia dyscypliny, ale już niekoniecznie hołdując przywiązaniu do scjentystycznych ustaleń socjologii. To pozwalało mu na nieskrępowane stawianie ważnych – aktualnych po dzień dzisiejszy – pytań. Z kolei kontekst współczesnej refleksji socjologicznej po przełomie antypozytywistycznym nie do końca uprawnia do stwierdzenia o już uformowanym „kanonie dyskursu” [Gorlach i in. 2013, s. 10].

zewnątrz rzeczy. Stąd ceniona była wiedza dająca się kwantyfikować. Tym samym hołdowano programowemu ahistoryzmowi oraz niechęci do wszelkiej metafizyki.

Mając w pamięci ów odległy rodowód wsparty na filarach wiedzy pewnej, obiektywnej, racjonalnej, trudno się dziwić, że i dzisiejsi socjologowie z rezerwą podchodzą do pojęć sugerujących aksjologiczny kontekst. W interpretacji antropologicznej jest inaczej – właśnie kontekst aksjologiczny, szerzej – kulturowy, ma istotne znaczenie, a „...naukowy sposób myślenia jest także rodzajem kontekstu kulturowego” [Buchowski i Burszta 1992, s. 88 i n.]. Wspomniana trójka autorów zauważa, ale też krytykuje – zgodnie ze szczególnym ideałem poznania – niedopuszczalność „twierdzeń ocennych” w konceptualizacji procesów rozwoju i sugeruje, że droga w stronę „obiektywizacji” dotychczas używanych pojęć, a mianowicie „rozwoju” i „postępu”, jest koncepcja rozwoju zrównoważonego. Gdyby na serio brać semantyczny wydzźwięk tylko tych trzech terminów, to komponent oceny z punktu widzenia językowego jest w nich wszystkich obecny. Do wątku tego powrócimy przy okazji omawiania kontekstu kultury, z istoty będącej „kultem wartości”, jak to lapidarnie ujął Andrzej Tyszka [1999]. W dalszym ciągu autorzy piszą, że Jan Szczepański niesłusznie twierdził, iż pojęcie „rozwoju”, w odróżnieniu od „postępu”, jest pozbawione ocen. Aby wyrobić sobie własny pogląd, sięgnijmy więc do zapisu źródłowego. Istotnie pobrzmiwa w nim echo ewolucjonistycznych kryteriów, ale nie mogło być inaczej. To czego nie należy jednak pomijać, to fakt, iż klasyk nie tyle prezentował swoją koncepcję, ile w sposób zwięzły, bo na potrzeby podręcznika, zdawał sprawę ze sformułowań wcześniejszych myślicieli. Odnajdujemy w nich eksplikacje przede wszystkim teoretyka ewolucji kosmicznej Herberta Spencera, który pisał o ewolucji jako zmianie kierunkowej, liniowej, prowadzącej od stanów prostych do złożonych. Określenie, jakiego użył autor *Elementarnych pojęć socjologii*, a mianowicie „wzbogacenie i różnicowanie elementów układu lub stosunków między nimi”, ilustrować miało tę właśnie koncepcję, której apogeum przypadło na XVIII wiek. Dopatrywanie się w tym konotacji wartościujących nie jest do końca uprawnione. Można sądzić, że Szczepański, referując w swoim czasie – dość lakonicznie, bo właśnie na potrzeby podręcznika dla studentów – poglądy wcześniejszych myślicieli na temat rozwoju i postępu, zwłaszcza zakotwiczone w marksowskiej teorii, był jednak daleki od niedostrzegania językowych subtelności z nimi związanych. Pisał więc o „wzbogaceniu” w sensie „różnicowania struktury, organizacji, stosunków między ludźmi”, co dawało się empirycznie stwierdzić. W „...tym też znaczeniu, w zgodzie z obowiązującym wówczas paradygmatem i ideą naukowości...”, oddał dywagacje na temat tego „...czy społeczeństwa się rozwijają czy nie” [Szczepański 1966, s. 246].

Autorzy wspomnianego artykułu zastanawiają się, czy sformułowania, jakimi się posłużył klasyk, obowiązujące w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku, dadzą się jeszcze utrzymać. Odpowiadając negatywnie, pomijają uzasadnienie takiego stanowiska, a wymagałoby to jednak szerszego komentarza. Teraz zwróćmy tylko uwagę, że po pierwsze brakuje sygnałów o doniesieniach z zakresu tych dziedzin, które – również dzięki refleksji snutej wokół kultury i to wieki wcześniej – podważały późniejsze założenia ewolucjonistyczne, żywotne szczególnie w XIX wieku i kolejnym, głównie za sprawą teorii marksistowskich neoewolucjonistycznych. Chodzi tu o pionierską refleksję Giambattisty Vico, dotyczącą ewolucji kultury,

a także o ustalenia czołowego antyewolucjonisty Franza Boasa, kontestującego powszechność, linearność, jednokierunkowość rozwoju [Szacki 1983]. Po drugie brakuje odniesień do ustaleń z zakresu antropologii gospodarczej czy ekonomicznej, które pozwalają na pokazanie, różnicującego w skali świata, wpływu konkretnych kultur na sferę działań gospodarczych. To z kolei stanowi asumpt do namysłu nad „multilinearnością” rozwoju. *Nota bene* wśród schematycznych ewolucjonistów, którzy wyznaczyli powszechne stadia rozwojowe: od dzikości, poprzez barbarzyństwo, do cywilizacji, wraz z etapami pośrednimi rozwoju powszechnego, prowadzącego od niższych do wyższych szczebli, znajdowali się i tacy myśliciele, którzy powątpiewali w postępowy kierunek zmian we wszystkich dziedzinach życia. Nawet kryterium złożoności i „wzbogacenia” nie było przyjmowane bez refleksji, gdyż – zdaniem niektórych – rosnąca złożoność jednocześnie mogła powodować nadmierne skomplikowanie, blokując wydolność systemów. Po trzecie wreszcie wyczerpująca odpowiedź na postawione pytanie o to, czy ustalenia z lat sześćdziesiątych są jeszcze do utrzymania, wymaga zagłębienia się w filozoficzne i antropologiczne dokonania, które legły u podstaw „kulturowego zwrotu”, oraz ich implikacje dla statusu wiedzy naukowej. Wspomniano tu o tym nie z powodu krytycznego stanowiska wobec inspirującego tekstu opartego zresztą głównie na przeglądzie literatury zachodniej, lecz w intencji dopełnienia tych kwestii, które wydawały się nie dość rozwinięte, by nie rzec – fragmentaryczne i niedokończone.

Czy zauważalna zmiana, jaką odnotowują socjologowie „... istotnie polega na zasadniczej zmianie mechanizmów rozwojowych?” [Gorlach i in. 2013, s. 22]. Wydaje się, że zwrot, o którym można mówić, a który przybrał postać rozwoju zrównoważonego, ma wymiar przede wszystkim refleksyjny. Dokonuje się głównie w sferze konceptualizacji, zmiany myślenia i dopiero w dalszej kolejności przechodzi w sferę postulatów i prób zastosowania praktycznego [Zabłocki 2002]. Stąd też teza, iż chodzi tu o „... przejście od tradycyjnego do współczesnego mechanizmu”, jak stara się to ująć trójka socjologów wspomnianego artykułu wstępnego we „Wsi i Rolnictwie”, czyli od zmian w zakresie techniki i technologii do „rozwoju wieloczynnikowego”, nie może satysfakcjonować<sup>4</sup>. O jakim wieloczynnikowym zakresie mówią bowiem autorzy, skoro chodzi im o rewolucję informatyczną oraz biotechnologiczną, co w rezultacie prowadzi do tworzenia się tzw. rolnictwa hiperindustrialnego [tamże]<sup>5</sup>? Ciąg innowacji w tym zakresie wymusza koordynację i wzmacnia zależność gospodarstw od czynników zewnętrznych, zatem nasuwa się pytanie: jak się to ma do idei zrównoważenia, które cytowani autorzy – za literaturą światową – łączą ze „... sprzeciwem wobec zawłaszczania lokalnych zasobów (...) praw do samodzielnego określania swoich priorytetów i dróg rozwojowych (...) równowagi ekologicznej (...) zachowania wspólnego dziedzictwa, w sumie respektowania zasady ostrożności (*precautionary principle*)” [Gorlach i in. 2013, s. 12 i n.]. Pytanie wydaje się ważne.

<sup>4</sup> W tym wywodzie pobrzmiewa nawiązanie do ewolucjonistycznych, a szczególnie marksistowskich czynników rozwoju (w uproszczeniu: baza – nadbudowa).

<sup>5</sup> Owszem, są pewne analogie z uwzględnianymi przez ewolucjonistów wynalazkami zmieniającymi warunki życia ludzi, jak: wynalezienie ognia, umiejętność lepienia garnków, by zacząć od najstarszych, przypominając późniejszy wynalazek maszyny parowej inicjującej nowożytny kapitalizm, ale rewolucja informatyczna i biotechnologiczna to wciąż tylko technologia [por. Postman 1995].

Jan Szczepański został jeszcze raz przywołany w zakończeniu wspomnianego tekstu. Można mieć jednak wątpliwości, czy został dobrze zinterpretowany. Po pierwsze to nie pojęcie postępu – jak piszą – było u klasyka „...swoistym ukoronowaniem całej dynamiki społecznej”. By nie być gołosłownym, oto co sam Szczepański w tej sprawie napisał: „... w każdym razie osobiście wolę mówić o rozwoju [a nie postępie – M.W.] (...) natomiast termin postęp społeczny proponuję pozostawić dla określenia stopnia założonego ideału” [Szczepański 1966, s. 265 i n.]. Po drugie deklaracja autorów, iż „...rozwój i postęp – w naszym rozumieniu – nie jest procesem jednowymiarowym” nie jest odkrywcza, w dodatku zdaje się sugerować, że w przypadku Szczepańskiego było zgoła inaczej. Warto mieć w pamięci, że klasyk referował stanowisko ogólnych teorii rozwoju społecznego, jakich się dopracowano i jakie w nauce wówczas obowiązywały. Starał się przy tym swój pogląd wyartykułować, jak to wcześniej pokazano, możliwie autonomicznie. Autorzy w jakieś mierze czynią podobnie, przedstawiając stanowiska zaczerpnięte z późniejszych, niż dostępne Szczepańskiemu, pozycji literatury światowej. Klasyk wszakże ma nad autorami tę przewagę, że pytania, jakie owe teorie stwarzały, poddawał refleksji. Pytał więc: „...jaki jest stosunek motywacji indywidualnych do procesu rozwoju społecznego i jaka jest rola jednostek w wyznaczaniu przebiegu tego procesu” [Szczepański 1966, s. 263]. Trudno czynić tu zarzut determinizmu, „...podążania określoną ścieżką czy trajektoria” [Gorlach i in. 2013, s. 24]. Trudno dostrzec, aby „...stanąwszy na plecach olbrzyma”, autorzy powiedzieli coś istotnie nowego w kwestii pojęć rozwoju i postępu niż sam Szczepański <sup>6</sup>.

Wydaje się, że przypisują oni współczesnej socjologii nie do końca uprawnione zasługi, gdy piszą o dopracowaniu „... pewnych rozwiązań conceptualnych i teoretycznych, które pozwalają na zmniejszenie tego (...) wartościująco-ocennego i relatywistycznego potencjału analizowanych pojęć i koncepcji” [Gorlach i in. 2013, s. 10]. Miałyby to być koncepcja rozwoju zrównoważonego wspartego, jak wiadomo, na trzech filarach: ekonomicznej efektywności, ekologicznego zdrowia i wartości przetrwania. W dalszym ciągu ten punkt widzenia zostanie rozwinięty w ramach kontekstów: ideologii, kultury i globalizacji.

## **ROZWÓJ ZRÓWNOWAŻONY – IDEOLOGIA, KONCEPCJA?**

Z czym mamy do czynienia, mówiąc rozwój zrównoważony? Nasuwają się dwie kwestie. Po pierwsze idea ta odzwierciedla zmianę sposobu ujmowania rzeczywistości. Posługując się odległą dystynkcją z zakresu filozofii, ma więcej wspólnego z epistemologią (teoria poznania) niż z ontologią (teoria bytu). Oddaje więc, posługując się z kolei określeniem Ernsta Cassirera, zmianę prymatu dawnego sposobu orzekania o rzeczywistości – „... tym razem takiej, której nie da się ująć w prawa” [Parszutowicz 2013, s. 59]. Jednocześnie takiej, która nie ulega w pełni powszechnym determinizmom, lecz może, co potwierdził przełom antynaturalistyczny, pozosta-

<sup>6</sup> W refleksji Szczepańskiego ujmuje głęboko humanistyczna wrażliwość, znana z jego wielu prac, która jest widoczna w ostatnim zdaniu podręcznika. Píše tam: „...jeżeli jednak ideał postępu zakłada także miary doskonalenia moralnego, wtedy sprawa się komplikuje i socjolog musi ją przekazać moralistom i etykom” [Szczepański 1966, s. 266].

wić miejsce na wolność. Wydaje się, że zaplecze filozoficzne ma w tym względzie większe zasługi aniżeli socjologia. Wystarczy dostrzec „granice epok” pomiędzy pragmatyzmem a spenceryzmem, zwracając uwagę na różnicę pomiędzy „filozofią nieuchronności” a „filozofią możliwości” [Szacki 1983, s. 580].

Po drugie godna poparcia zmiana filozofii rozwoju w stronę zrównoważenia nie jest raczej wolna od ocen – w sensie preferowania określonych wartości i unikania zagrożeń. Tak zwany dekalog „społeczeństwa zrównoważonego”, cytowany za autorami amerykańskimi w książce poświęconej alternatywom ekonomicznej globalizacji, jest tego dobitnym przykładem. Opowiadanie się za modelem demokracji partycypacyjnej, „...subsidiarności [pomocniczości – M.W.], ekologicznej równowagi, pielęgnowania wspólnego dziedzictwa [kulturowego – M.W.], idei różnorodności, idei praw człowieka, ochrony rynku pracy i dobrostanu gospodarstw domowych, bezpieczeństwa żywnościowego i osobistego, jak również ochrony przed ryzykiem związanym z globalnym rozwojem” [Gorlach i in. 2013, s. 12], to wszystko tworzy zestaw idei, które powinny wyznaczać alternatywne ścieżki rozwoju. Alternatywne wobec dotychczasowej trajektorii rozwoju gospodarczego, w której niedostatecznie chronione było środowisko naturalne, ekosystemy, inaczej – zasoby środowiska przyrodniczego, niezbędne dla zachowania i podtrzymania życia na planecie, także z myślą o przyszłych pokoleniach. Alternatywność zawarta w orientacji na przyrodę i skupiona na wiązce celów związanych z ekologią, ochraniających zdegradowaną działalnością człowieka naturę, mogła się pojawić jako wyraz uświadomienia zagrożeń w skali globalnej. Pozyskanie sojuszników dla nowej idei wymagało jednak innej konceptualizacji rozwoju. Nie jak dotąd zdeterminowanego prawami ewolucji, lecz dostrzegającego twórczy potencjał myślących i etycznie wrażliwych istot z gatunku *homo sapiens*. Także podmiotowo, a nie przedmiotowo traktujących siebie nawzajem i inne żywe istoty. Zarazem otwierającego przestrzeń dla różnych poziomów racjonalności systemów, od poziomu mikro po układ powiązań globalnych. Tym samym wymagało koncepcji dopuszczającej multilinearność rozwoju w miejsce ewolucyjnego schematu jednokierunkowego i jednoliniowego ciągu zmian, niezależnie od rozmaitych kontekstów społeczno-kulturowych. W tym miejscu nieocenione okazały się wyniki etnologicznych badań terenowych, które potwierdzały empirycznie to, co można określić jako szczególną filozofię możliwości – nie poprzez unikanie aksjologii, ale właśnie rehabilitację ocen i wartości jako ważnych komponentów życia reprezentantów różnych kultur świata – w duchu *sustainability*.

Należy zwrócić uwagę także na tę – niedocenianą w socjologii – sferę, jaką tworzą związki pomiędzy biologią a kulturą. Doświadczanie „negatywnego pobudzenia emocjonalnego”, a z takim mamy do czynienia obecnie, w warunkach zagrożeń wywołanych degradacją zasobów przyrodniczych w skali globalnej, stanowi „... potężną siłę, która stoi za konstruktywną zmianą społeczną” [Turner i Stets 2009, s. 318]. Trzeba dodać, iż wymienione względy nie zostały użyte jako zaplecze dla opisu konkretnego „zrównoważonego społeczeństwa”. W tym sensie rozwój zrównoważony nie dotyczy jeszcze realnej sfery – nie daje się, jak dotąd, zadowalająco opisać, nie może być zatem skwitowany terminem procesu, co najwyżej idei, programu, wizji [Zabłocki 2002, s. 195]. Nie należy też traktować go jako synonimu postępu i to głównie z uwagi na niezbędność podkreślenia odmiennych cech aniżeli

te kojarzone z postępowaniem w ramach założeń ewolucjonizmu, a zwłaszcza materializmu historycznego.

Zastanawiając się nad statusem rozwoju zrównoważonego, warto przywołać też kontekst ideologii. W związku z tym – zwłaszcza wśród sceptyków, którzy dostrzegają oczywiste niedookreślenie koncepcji, również podnoszą wątpliwości i zarzuty, iż mamy do czynienia głównie z nową ideologią, w domyśle nie nauką – pojawia się, jeśli nie otwarta krytyka, to w każdym razie ostrożność. Nie rozwijając tego wątku ponad konieczną miarę, należy jednak wskazać na meandry stosowania pojęcia ideologii, aby doprowadzić do jej współczesnego rozumienia, które nie nosi już piętna kłamstwa. Co ważne, „...ramy ideologiczne nie tylko powstawania wiedzy nie utrudniają, lecz przeciwnie – są jego warunkiem nieodzownym” [Bauman 1998, s. 300]. Stąd, nie bez wkładu także antropologicznych badań nad kwestiami: języka, racjonalności, rozumienia Innego, nastąpiło – przynajmniej częściowe – zasypanie przepaści pomiędzy wiedzą naukową a wiedzą potoczną poprzez wskazanie na wspólne, przedrefleksyjne źródła wiedzy. Ten istotny wzgląd, iż „wszelka świadomość, także indywidualna, jest uwarunkowana społecznie – można też dodać kulturowo – staje się wprawdzie kłopotem relatywizmu, ale jednocześnie zmienia dawne nastawienie poznawcze „szyte na miarę” złudzeń scjentyzmu. Należy tu podkreślić, iż nie powinien to być powód ubolewania, irytacji, kompleksu, ale impuls, aby „...przyrodzoną względność wszelkiej wiedzy” włączyć w program jej „gromadzenia i ulepszania” [Bauman 1998, s. 300]. To jak w soczewce skupia obecne problemy humanistyki zabiegającej na nowo o „...prawomocność swych dociekań” [Buchowski i Burszta 1992, s. 89].

Warto również zastanowić się nad tym, który z prądów myśli współczesnej – liberalizm czy komunitaryzm – lepiej służy refleksji o zrównoważonym rozwoju oraz bardziej trafnie ucieleśnia jego założenia. Zacniemy od celu czy też wiązki celów zbliżających do bliżej nieokreślonego zrównoważenia, homeostazy czy też „naturalnego porządku” lub „optymalnego ładu społecznego” [Zabłocki 2002, s. 170], co z góry zakłada możliwość zmiany zachowań w imię pełniejszej realizacji jakiegoś ideału dobra. Jak z pozycji krytycznej pisze Michael Sandel, większość liberalnych koncepcji odrzuca to, by sprawiedliwe społeczeństwo realizowało jakiegokolwiek cele poza indywidualnymi. Podmiot ufundowany na nieuwarunkowanej jaźni, wyzwolonej także z „własnego doświadczenia”, również tego dotyczącego relacji wobec natury, uwarunkowań społeczno-kulturowych, wartości, nie jest bowiem zdolny do prawdziwego zaangażowania. Nieuwarunkowana jaźń – o jakiej mówi liberał John Rawls, krytykowany z pozycji komunitarystycznych – wprawdzie usposabia ludzi do wchodzenia w rozmaite dobrowolne stowarzyszenia, ale równocześnie uniemożliwia uczestnictwo „...we wspólnocie złączonej więzami moralnymi poprzedzającymi akt wyboru”. Idea słuszności przyjęta w etyce liberalnej sprawia, iż odmawia się „...dokonywania z góry wyboru między konkurującymi ze sobą celami”. Michael Sandel odróżnia w związku z tym wspólnotę konstytutywną od kooperatywistycznej. Pierwsza obejmuje nie tylko zamiary i dążenia uczestników, ale również ich zbiorową i indywidualną tożsamość. Dlatego osobie niezdolnej do wchodzenia w konstytuujące ją więzi odmawia w sposób kategoryczny zarówno charakter, jak i moralnej głębi [Sandel 2004, s. 84].

Inna wątpliwość wiąże się z „...podkopywaniem przez filozofię liberalną wspólnotowych form życia społecznego jako zabezpieczenia indywiduum przed ewentualną wolą większości” [Sandel 2004, s. 88]. Jakie mogą być tego skutki, wyjaśnia inny autor artykułu pod znamionym tytułem: *Teorie są po to, by je sprawdzać*. Czytamy w nim o konsekwencjach postawy „chowania głowy w piasek”. Swoje stanowisko autor zawiera w pytaniu: co się dzieje ze zbiorowością, w której takie postawy się rozpowszechniają? Otóż „...zbiorowość taka przestaje być wspólnotą. Traci zdolność skoordynowanego działania. A niekiedy w ogóle znika” [Zybertowicz 2013, s. 114].

Zamiar autorów wstępnego artykułu w kwartalniku „Wies i Rolnictwo”, aby „stanąwszy na ramionach olbrzyma”, dostrzec inny horyzont – bardziej obiektywizowany, wyzwolony z wartości, niezrelatywizowany, zawiódł. W duchu określonego ideału poznania można rozumieć dążenie do obiektywności, ale nie znaczy to, że w „całym pakiecie” trzeba odrzucać to, czego odrzucić się nie da. To antropologia odsłania dziś główną oś sporu pomiędzy zwolennikami „obiektywizmu” a relatywistami, wskazując na jego nierozwiązywalność. Bardziej trafne w tej sytuacji wydaje się takie stanowisko poznawcze, w którym miarą obiektywności byłoby to, co Ernst Cassirer wiązał z prymatem „myślenia systemowego nad agregatywnym”. Chodziło by w tym o dostrzeżenie immanentnej korelacji pomiędzy częściami danego systemu. Warunkiem tego byłoby rozpoznanie zasad rządzących całością, gdyż miarą obiektywności byłaby odpowiedź na pytanie: co każde doświadczenie częściowe oznacza dla całości doświadczenia? [Parszutowicz 2013, s. 25 i n.]. Ten trop kieruje w stronę porozumienia „interkulturowego” jako konsensusu, „wspólnego mianownika”, wspólnego horyzontu dla koncepcji zrównoważenia. To zaś wymaga upowszechnienia takich wartości życiowych, które w poczuciu wspólnoty mogłyby realizować postulat „dzielenia się światem” poprzez „zrównoważony sposób życia” [Carley 2000].

## PERSPEKTYWA KULTURY

Inna kwestia, którą warto podjąć, dotyczy kultury i jej znaczenia w procesach rozwoju. O tym traktuje tekst Amandy Krzyworzeki, która na przykładzie zebranej literatury światowej wyraża tezę o „...społecznym i kulturowym zanurzeniu działań ekonomicznych” [Krzyworzeka 2013, s. 53]. Mocną stroną podejścia antropologicznego, niezależnie od toczonych w antropologii sporów pomiędzy „formalistami” a „substancjalistami”<sup>7</sup>, jest zawsze uwzględnianie złożoności kontekstów historycznych i kulturowych, a tym samym powstrzymywanie się przed nieuzasadnionymi generalizacjami. Ta cecha ma swoje konsekwencje dla konceptualizacji rozwoju, zwłaszcza zaś widoczna jest w działaniach praktycznych. Nieprzypadkowo zaznacza się też w sporze pomiędzy odmiennymi stanowiskami dwóch kategorii antropologów. Pierwsi, zaangażowani praktycznie, pracują w charakterze mediatorów na zlecenie

<sup>7</sup> W sporze tym można dostrzec pewne analogie z kolidującą pomiędzy stanowiskiem ewolucjonistów a poglądami antyevolucjonistów. To drugie podejście jest bardziej wyczulone na zróżnicowanie kontekstów kulturowych. Na tym gruncie toczy się spór pomiędzy stanowiskiem relatywistycznym a racjonalistycznym (obiektywistycznym) w poznaniu antropologicznym. Szerzej na ten temat piszą Buchowski i Burszta [1992].

organizacji o zasięgu międzynarodowym przy wdrażaniu projektów rozwojowych w różnych częściach świata. Drudzy biorą na warsztat samą koncepcję rozwoju i demaskują filozofię oraz „język rozwoju”, tropiąc tak zwane słowa toksyczne, krytykując manipulowanie danymi liczbowymi w ekspertyzach, co skrywać ma prawdziwe intencje odsłaniane i udostępniane w literaturze przedmiotu dopiero przez badaczy – antropologów. Tym samym ci drudzy podważają złudzenie obiektywności i aksjologicznej neutralności rozwoju. Ich podejście łączy się też z docenieniem zróżnicowania, przyznaniem lokalnym kulturom prawa do mówienia własnym głosem w swoich sprawach i porzuceniem ewolucjonistycznych oraz etnocentrycznych perspektyw w interpretacji rozwoju. Tu ma zresztą swoje zakotwiczenie silna rezerwa ze strony antropologów wobec stosowanego w socjologii podejścia modernizacyjnego, właśnie ze względu na konotacje ewolucjonistyczne i etnocentryczne [Krzyworzeka 2013, s. 66].

Dzisiaj w sposób lepiej uzasadniony, niż to miało miejsce w przypadku myślicieli z poprzednich okresów, szczególnie w świetle poglądów przywiązanych do ustaleń teorii rozwoju społecznego w wydaniu dogmatycznym<sup>8</sup>, można mówić, iż „kultura ma znaczenie”<sup>9</sup>. Zwraca się uwagę, iż fenomeny ciągłości, długiego trwania określonych praktyk stanowią argumenty na rzecz adaptacyjnej siły kultury. Przekonanie, iż małe społeczności „...są lepiej od nas [ludzi ze świata nowoczesnych metropolii – M.W.] przystosowane do życia w określonych warunkach ekologicznych” [Harrison i Huntington red. 2003, s. 214], stanowi właśnie rezultat tezy o adaptacyjnych funkcjach kultury<sup>10</sup>.

Relacje kultura – gospodarka, a w szczególności kultura a rozwój ekonomiczny, bywały ujmowane z punktu widzenia korzyści, ewentualnie przeszkód, jakie w rozwój gospodarczy wnoszą zasoby kulturowe. Badaniom można zarzucić optykę czarno-białą, zbytnie uproszczenia i uogólnienia w konwencji zero-jedynkowej, jak było w przypadku katalogu cech wymienionym w *The Pan-American Dream*, w którym zgrupowano dziesięć wartości dzielących tak zwane kultury postępowe od zachowawczych [Harrison i Huntington red. 2003, s. 434]. Fakt, iż rośnie liczba badaczy, którzy dostrzegają wpływ uznawanych i odczuwanych wartości na skłonności do zmian i to co ogólnie nazywa się „postępem cywilizacyjnym”, bynajmniej nie oznacza, że rozpoznanie owych relacji jest dostateczne. Niezależnie od dziedzictwa, jakie pozostawili Alexis de Tocqueville, autor *Demokracji w Ameryce*, czy Max Weber, wskazujący na wpływ protestantyzmu na rozwój kapitalizmu, wreszcie Edward Banfield, ukazujący źródła ubóstwa w południowych Włoszech, by tylko na tym poprzestać, jest prawdą, że dla „...większości ekonomistów kwestie kulturowe są niewygodne” [tamże, s. 28]<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Do takich można zaliczyć – za Ernestem Cassirerem – uproszczone stanowiska orzekające z jednej strony, iż kultura jest wytworem natury, z drugiej zaś, iż natura jest wytworem kultury [Parszutowicz 2013, s. 62].

<sup>9</sup> Taki tytuł nosi książka pod redakcją Lawrence’a E. Harrisona i Samuela P. Huntingtona [2003].

<sup>10</sup> Z drugiej strony małe społeczności i „populacje typu ludowego” stosują strategie ekonomiczne nazwane przez antropologów „minimalnym ryzykiem” oraz „linią najmniejszego oporu” [Harrison i Huntington red. 2003, s. 223].

<sup>11</sup> Kłopot wiąże się z problemami definicyjnymi, trudnościami ujęć ilościowych i usytuowaniem zjawisk kultury w szerokim kontekście: historycznym, geograficznym, psychologicznym

Przekonanie o „obcości gospodarki i kultury” [Bucholc 2010, s. 131] podziela również wielu humanistów, eliminując z pola widzenia rezultaty klasycznych prac antropologicznych nad gospodarkami pozaeuropejskimi, w tym funkcjonującymi w nich instytucjami wymiany. Trzeba tu wspomnieć przede wszystkim o dokonaniach Rymonda Firtha, Bronisława Malinowskiego, także o późniejszych badaniach społeczności chłopskich<sup>12</sup>. Można więc usłyszeć, że na rynku króluje „bóstwo ilości”, a kultura jako kult wartości pozostaje w sferze trudno mierzalnych kategorii jakościowych. Zauważa się też, że gdy kultura wchodzi na rynek i „...zamienia się w towar, nieuchronnie traci charakter dobra społecznego (...) podlega wymogom komercji” [Bukraba-Rylska 2011, s. 229]. Warto zauważyć, jakim językiem posługują się krytycy komercjalizacji – mówią o: „upokorzeniu, splugawieniu, deprawacji, zanieczyszczeniu, utracie świętości”. Ładunek emocjonalny skojarzeń dowodzi pragnienia bardziej wzniosłych form życia i istnienia, które komercja degraduje [Sandel 2012, s. 232]. Panuje przekonanie, że gospodarka „...wymknęła się spod ludzkiej kontroli, obiektywizując się w postaci samoistnych mechanizmów rynku” [Giza-Poleszczuk 2010, s. 251]. Zgodnie z poglądem wspomnianego Maxa Webera, który przewidział kierunek zmian nowoczesnych społeczeństw, opatrując go terminem „odczarowanie”, jako ludzie współcześni faktycznie doświadczamy tego, że „...rynek alienuje się z kultury, a gospodarowanie ze społeczeństwa” [Bucholc 2010, s. 135].

W świetle zarysowanych poglądów nie da się pominąć kwestii, jakie w obszar kulturowych i gospodarczych relacji wniosła myśl konserwatywna i liberalna nadal istotna dla konceptualizacji rozwoju. Z jednej strony zabierali głos ci, dla których kultura stanowi pierwszoplanowe źródło decyzji podejmowanych przez ludzi, także w sferze gospodarczej. Z drugiej strony słyhać było głos tych, dla których wyjaśnienia uniwersalne, na przykład wsparte o „racjonalny wybór”, są wystarczającym powodem nieprzywiązywania wagi do zróżnicowanych kontekstów kulturowych. Jakkolwiek „...na świecie zaczyna panować coraz większa zgodność w kwestii uniwersalnych źródeł dobrobytu” [Harrison i Huntington red. 2003, s. 77], to trudno pomijać milczeniem wielość dróg, jakie prowadzą do bogacenia się różnych krajów. Ze strony badaczy kultury mamy z kolei inną wersję tej kwestii, która sprowadza się do pytania o istnienie tak zwanych uniwersaliów, inaczej „powszechników kulturowych”, to jest ogólnoludzkich wartości, także zdolności poznawczych, jakie dadzą się odnaleźć we wszystkich kulturach świata, niezależnie od lokalizacji geograficznej i uwarunkowań historycznych.

Ten dylemat ma swoją odległą metrykę i nie ma tu miejsca, aby go szerzej przeanalizować. Niechaj więc wystarczy, że nasilenie w skali globalnej problemów związanych z kwestiami wielokulturowości, pluralizmu kulturowego, dialogu międzykulturowego stawia na porządku dziennym sprawę podejścia etnograficznego. Wyraża je najkrócej przekonanie, że „...wszystkie kultury mają prawo do indywidualnej oceny, bez odwoływania się do doświadczeń wyniesionych skądinąd” [tamże,

---

i socjologicznym. Jednak nie wolno zamykać oczu na to, iż tzw. nowy instytucjonalizm w ekonomii jest tym kierunkiem, który przywiązuje wagę do norm i zasad, a więc wypracowanych kulturowo reguł postępowania. Podkreśla się więc, że znajomość norm obniża koszty transakcyjne.

<sup>12</sup> Przegląd stanowisk antropologii ekonomicznej zawiera wspomniany już artykuł Amandy Krzyworzeczki [2013].

s. 37]. Wspiera je stwierdzenie, iż wprawdzie „...społeczeństwa żyją w tym samym świecie fizycznym, ale ich «świat poznawczy» jest zawsze odmienny” [Buchowski 1992, s. 81].

W sferę oddziaływań kultura – rozwój gospodarczy włącza się przede wszystkim myśl o klasycznym rodowodzie oświeceniowym, skupiona na relacjach człowiek – jego warunki życia. Zderza się ona ze stanowiskiem reprezentatywnym dla innego ogólnego prądu myśli współczesnej, znanego jako komunitaryzm. Spór dotyka różnych wizji człowieka. Odmiennie w obu nurtach postrzeganie jego relacji w ramach kultury i gospodarki skłania do poszukiwań klamry spinającej rozmaite stanowiska, właśnie w intencji odnalezienia wspólnego horyzontu dla idei zrównowżenia. W tym duchu warto bliżej przyjrzeć się poglądom ekonomistów – Adama Smitha czy Friedricha Hayeka. Pierwszy, poza autorstwem sformułowania o „niewidzialnej ręce rynku”, jako samoistnym mechanizmie działającym niezależnie od intencji, zamiarów i celów poszczególnych osób, nie był przecież „impregnowany” na to, co jest fundamentem życia społecznego, a więc „sposób wiązania” ludzi, jaki absorbuje także wrażliwość moralną [Giza-Poleszczuk 2010, s. 253]. Tym samym obejmował refleksją to, co odnosi się do kultury w wymiarze więzi społecznej i wartości moralnych. Drugi z ekonomistów, afirmując tak zwany indywidualizm prawdziwy w wydaniu filozofów szkockiego oświecenia, doceniał jednocześnie to wszystko, co składa się na kulturę społeczną, a więc wartości związane z rodziną, wspólnotą, społecznością lokalną oraz podtrzymywane w ramach tych struktur tradycje i zwyczaje. Jednocześnie oddalał – jakże często pochopnie podnoszone – zarzuty, iż tego typu struktury społeczne są źródłem przymusu i opresji gwałcącej indywidualną wolność. Wskazywał, że gotowość ludzi do podporządkowania się regułom – które trwają siłą zwyczaju, obyczaju – przez nikogo nieprojektowanych, a których uzasadnienie nie musi być znane, stanowiąc właśnie konieczny warunek „obywania się bez przymusu” [Hayek 1998, s. 32]. Można więc pytać, co się stało, że w szerokim odbiorze ideologia liberalna, właśnie w imię źle pojętej wolności indywidualnej, deprecjonuje wiele konstytutywnych wymiarów kultury, uznając je za ograniczające indywidualną wolność. Nie wolno zapominać o tym, że symboliczne przejawy kultury są istotną ramą dla istnienia wzajemnie uzgodnionych reguł działania, oceniania i w rezultacie kreowania oraz podtrzymywania kultu wartości – sedna kultury. Gertrude Himmelfarb, przywoływana przez Jerzego Szackiego, broni takich właśnie danych realnego bytu społecznego, jak: „...rodzice, przodkowie, rodzina, rasa, religia, dziedzictwo, historia, kultura, narodowość (...) przed posądzeniem o «zideologizowany sentyment», wskazując, iż nie są to «przypadkowe atrybuty jednostek»” [Himmelfarb 1996, s. 77, za: Szacki 2004, s. 35]. Także wcześniej Max Weber, podkreślając rolę gospodarki dla „znaczących kulturowo” wspólnot, nie tracił z pola widzenia również odwrotnej zależności, mówiąc, że „...gospodarka ulega w pewnej mierze autonomicznie kształtowanej strukturze wspólnotowego działania, w obrębie którego występuje” [Weber 2002, s. 263].

Ekstrapolując te przemyślenia na sferę mało rozpoznanego zagadnienia emocji, należałoby zwrócić uwagę na potwierdzone fakty, iż spójność strukturalna sprzyja relacjom wymiany poprzez wytwarzanie pozytywnych emocji [Turner i Stets 2009, s. 319]. Streszczając, można by powiedzieć, że „...każda wzajemność ma tendencję

do wytwarzania pozytywnych emocji” [tamże]. Kultura, jako potężna siła integrująca, wpływa na emocje, ale też na zasadzie mechanizmu zwrotnego emocje „...dają symbolom kulturowym znaczenie i władzę regulowania, kierowania i kanalizowania ludzkiego zachowania oraz integrowania wzorów organizacji społecznej” [tamże, s. 317]. Trafnie interpretuje tę wzajemną zależność Ernst Cassirer jako problem „...powiązania zmysłowości z «duchowością»” oraz tego „...co szczególne z «tym, co ogólne»”<sup>13</sup>.

Jeszcze jeden aspekt wart jest przybliżenia w związku z integrującą funkcją kultury. Liczne badania wskazują, iż „...emocje pobudzane są wtedy, gdy ludzie mogą się angażować w interakcje twarzą w twarz” [Collins 2004, za: Turner i Stets 2009, s. 318]. Tym samym dotykamy podstawowej charakterystyki małych układów lokalnych, szczególnie wsi – sołectw, w których interakcje między ludźmi podtrzymują integrację i nadają znaczenie lokalnej kulturze wedle charakterystyk właściwych małym grupom<sup>14</sup>. To wyjaśnia, dlaczego niektórzy kładą nacisk na posługiwanie się terminem „wieś”, a nie „obszary wiejskie”. Wydaje się, że nieuprawnione jest „unieważnianie” tych kategorii, które przynależą do korpusu charakterystyk opisujących wieś właśnie w sposób systemowy, a więc takich kategorii, jak: tożsamość, tradycja, miejsce, a nie obszar, bo chodzi tu o miejsce rezydencji rodzin rolniczych jako symbolicznie naznaczoną część przestrzeni przez siebie zagospodarowanej, a nie obszar bez społeczno-kulturowych afiliacji. Czy ma to znaczenie dla działań gospodarczych w duchu zrównoważenia, a jeśli tak, to dlaczego? W latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku pytano, czy Polska ma powiełać model „...wysokiej konsumpcji w sensie materialnym...”, czy też „...wykorzystując tkwiące w naszym społeczeństwie wartości duchowe...”, promować konsumpcję niematerialną – „...na przykład więzi rodzinne, społeczne więzi lokalne, usługi niematerialne” [Carley i Spapens 2000, s. 264]. Wiadomo, że działania gospodarcze wymagają od ludzi kontaktu, komunikacji, porozumienia. Kooperacja wymaga komunikacji. Dążenie do porozumienia, wypracowania konsensusu, o czym przypomina Karina Stasiuk, są warunkami działania komunikacyjnego. Słusznie zatem mówi się o tym, że odejście współczesnej socjologii (czy tylko jej?) od założeń kolektywnych podstaw komunikowania się ludzi powoduje dotkliwie poznawczo ograniczenie. Przeciwdziałanie zaś temu ograniczeniu łączy się z odzyskaniem szans na przetrwanie w świecie, a tym samym na spełnienie nadziei wpisanej w idee zrównoważonego rozwoju. W tym należy dopatrywać się uwagi na powrót skierowanej w stronę „etyki komunikacyjnej” oraz „komunikacyjnej racjonalności” [Stasiuk 2003, s. 46]. Dostrzeżenie mechanizmów, które ułatwiają integrację różnych orientacji i strategii uczestników

<sup>13</sup> Przemysław Parszutowicz w pracy omawiającej fenomenologię form symbolicznych Ernsta Cassirera wybiera dla ilustracji omawianej relacji następujący cytat: „...pod «formą symboliczną» powinna być rozumiana każda e n e r g i a d u c h a [podkreśl. – P.P], poprzez którą pewna duchowa treść znaczeniowa zostaje związana z konkretnym zmysłowym znakiem i temu znakowi wewnętrznie podporządkowana. To zaś uprawomocnia traktowanie kultury nie jako «zbiorowiska luźnych i oderwanych faktów», «ale jako «system, jako organiczną całość»”. Stąd „...rekonstrukcja budowy tego systemu, warunków jego możliwości, stanowi główne zadanie [filozofii kultury – M.W.] [Parszutowicz 2013, s. 75].

<sup>14</sup> Rozwinięcie zagadnienia znajduje się w artykule *Tożsamość kulturowa wsi. Kwestie i zobowiązania*. [Wieruszewska 2008, s. 31–45].

życia grupowego, w sposób oczywisty akcentuje rolę kultury. Współpraca, każdego rodzaju, łączy się z możliwie trafnym rozpoznaniem tego, czym kierują się partnerzy transakcji. To elementarny wymóg uzgodnienia oczekiwań i wzajemnych zobowiązań. Prosty przykład: Japończycy w roli przedsiębiorców na ogół nie przepadają za negocjacjami z biznesmenami ze Stanów Zjednoczonych. Wiadomo, że Hiszpanie podchodzą do rozmów biznesowych inaczej niż Polacy. Przykłady można by mnożyć, a wszystkie one zaprzeczają temu, że mechanizmy koordynowania działań da się wypreparować ze sfery wartości, tym samym z kultury<sup>15</sup>.

Nie dziwi zatem teza, że wdrożenie koncepcji zrównoważonego rozwoju wymaga tego, aby została ona – jak pisze Ryszard Janikowski: „...wdrukowana w kulturę wszystkich społeczeństw” [Janikowski 2009, s. 17]. Powstaje wszakże pytanie, jak rozumieć owo „wdrukowanie”. Można je łączyć z polityką kulturalną, ale wówczas powstaje wątpliwość co do immanentnego, autonomicznego charakteru kultury, gdyby miała ona być instrumentem realizacji celów zewnętrznych<sup>16</sup>.

## PERSPEKTYWA GLOBALIZACJI

Kategoria zrównoważenia w skali globalnej stawia na porządku dziennym kwestie ekologiczne podejmowane głównie ze względu na zagrożenia wywołane słabnącą wydolnością ekosystemów w skali świata. Pochodną zagadnień związanych z dokumentowaniem destrukcyjnego wpływu zachowań ludzi na środowisko naturalne są kwestie podnoszone we wprowadzającym do poprzedniego numeru „Wsi i Rolnictwa” artykule, a mianowicie: „...rozbuchana konsumpcja, produkcja zorientowana na eksport, a nie na zaspokojenie potrzeb lokalnych, intensyfikacja produkcji, która na przykład w rolnictwie wymaga zastosowania środków chemicznych oraz preferowania upraw i hodowli monokulturowych”. W roli podsądnego stawia się wielkie korporacje zorientowane na zysk, a co się z tym wiąże – niezainteresowane „biologiczną dywersyfikacją”, natomiast preferujące „rolnictwo industrialne i monokulturowe” [Gorlach i in. 2013, s. 13]. Uogólniając, tendencje globalizacyjne można – jak piszą autorzy – wiązać z kulturową homogenizacją, ujednoczeniem standardów, orientacją na zysk i obniżaniem kosztów działania korporacji ponadnarodowych bez dostatecznego względu na lokalną specyfikę i różnorodność [tamże]. Globalizacja nie będzie tu poddawana krytyce ani też afirmacji. Wypadałoby tylko zwrócić uwagę na swego rodzaju „puste miejsca w polu widzenia”. Może odnajdą się one na styku globalizacji i kultury, przybierając rozmaity charakter: kolizji, napięć, sprzeczności, ale też, niekiedy, zaskakującej synergii.

Warto przede wszystkim zwrócić uwagę na fakt, że ekonomiczny i polityczny wymiar globalizacji nie zawsze idzie ze sobą w parze, a nierzadko oznacza procesy o różnych wektorach. Zbieżną konstatacją podzielił się Daniel Bell, gdy pisał, że

<sup>15</sup> Szerzej na ten temat można przeczytać w artykule *Kultura – gospodarka. Przestrzeń dla humanistów* [Wieruszewska 2012, s. 143–155].

<sup>16</sup> Cytowany autor odsyła w tej kwestii do „...odpowiedniej polityki władz nie tylko centralnych, ale nade wszystko lokalnych i regionalnych w ramach procesów współzrządzenia” [Janikowski 2009, s. 21]. Autorzy krakowscy nie zgłaszają wątpliwości – jakie ma antropolog – gdy mówią o kulturze jako „instrumentie realizacji celów społecznych” [Gorlach i in., op.cit., s. 18].

proces podążania ku ekonomicznej jedności nie jest współbieżny z historią, cywilizacją i kulturą, gdyż „...porządek techniczno-ekonomiczny, który opisują koncepcje skuteczności, funkcjonalnej racjonalności, wydajności, jest oparty o zasady zmiany i kumulacji” [Bell 1994, s. 202]. Należałoby tu dodać dygresję, że i socjologowie ostatnio zmienili swoje myślenie o zmianach, które „...straciły nagle swą z góry założoną i z wczasu dowiedzioną lub przyjętą bez dowodu «kumulatywność» i «kierunkowość»” [Bauman 1998, s. 36]. Odwrotnie, aniżeli z porządkiem techniczno-ekonomicznym, dzieje się z kulturą, co pierwszy dostrzegł Giambattista Vico, neapolitański nauczyciel retoryki – jak go na stronach *Historii myśli socjologicznej* przedstawił Jerzy Szacki – a mianowicie, że mamy w tym przypadku do czynienia z ciągłością, powrotami, zadawaniem przez ludzi różnych epok na nowo takich samych pytań egzystencjalnych.

O ile ewolucja porządku techniczno-ekonomicznego jawi się jako jednokierunkowa linia przy wzrastającym tempie osiągnięć – a czasy globalizacji dodają niespotykanej w dziejach prędkości, co powoduje, że kompresja czasu i przestrzeni odbierana jest przez wielu jako sytuacja „usuwania się ziemi spod nóg” – to porządek kultury ma inny przebieg. Przypomina ruch po spirali albo, posługując się muzyczną metaforą użytą kiedyś przez Alinę Kapciak [1993], jest jak fuga, w której stała melodia przechodzi przez coraz to inne tonacje. W kulturze odpowiedzi się zmieniają, natomiast pytania – szczególnie te najważniejsze – pozostają tymi samymi. W tym między innymi można doszukiwać się źródeł napięć między cywilizacją a kulturą. Można też z tym łączyć napięcia pomiędzy technokratyczną a humanistyczną wizją zmian. W tym sensie, że osiągnięcia tak zwanej rewolucji naukowo-technicznej zderzają się z rozpoznaniem kryzysu nowoczesności i kontestacją przesadnego zaufania do racjonalności doskonałej, która jest ideałem samobójczym i zapowiada cywilizacyjny kryzys moralny ([Michalski red. 1990]. W rozróżnieniu tym można dopatrzeć się też genezy mitów, jakimi już zdążyły obrosnąć różne koncepcje globalizacji. Łatwo je odnaleźć w dualistycznych podejściach, w których zbyt prosto przeciwstawia się sobie lokalność i globalność, homogenizację kulturową stawia naprzeciw kulturowej różnorodności, a unifikację ekonomiczną traktuje jako opozycję ekonomicznej różnorodności.

Dla złagodzenia ostrej dychotomii warto przytoczyć zauważone przez Edwarda Wnuka-Lipińskiego sformułowanie Anthony Giddensa, w którym podkreśla, że intensyfikacja ogólnoświatowych relacji społecznych łączy oddalone od siebie w przestrzeni miejsca w sposób szczególny, a mianowicie poprzez ich wzajemny na siebie wpływ [Giddens 2000, s. 64, za: Wnuk-Lipiński 2004a, s. 28]. Ekonomiści ukuli dla zobrazowania tej sytuacji powiedzenie, iż „...gdy jakaś zamorska gospodarka dostaje kataru, my powinniśmy się obawiać gorączki w naszej gospodarce” [Zybała 2004, s. 5]. Intelktualne opanowanie problemu skutkuje wciąż przyrastającymi tomami opracowań o wiele mówiących tytułach: *Kultura w czasach globalizacji*, *Zagrożenia globalizacji*, *Kłopoty z globalizacją*, *Międzyepoka*, *Opium globalizacji*, *Nowa utopia* i temu podobne. Stajemy po raz pierwszy w historii ludzkości wobec perspektywy nowego poziomu świadomości, która jest jednocześnie zbiorowa i prywatna, a to za sprawą takich cech globalizacji, jak: przezroczystość, natychmiastowość, inteligentne środowisko [Kerckhove 2001]. Dotykamy teraz spraw, które przekraczają

horyzont wyobraźni, na dodatek już się dziejących i to poza możliwością naszego wpływu, jakkolwiek pragnienia zapanowania nad żywołowością procesów nie ustaje. Można odnieść wrażenie, że globalne powiązanie wszystkiego ze wszystkim jest dla niektórych niezrozumiałym zaułkiem historii [Zybała 2004]. Dla innych jest ryzykiem niepewności co do skutków własnych działań lub też niezamierzonym efektem działań w postaci lawinowo przyrastających skutków ubocznych. Świat zdaje się nam wymykać. Osłabiona została nadzieja, że polityka na poziomie państw zdoła zmierzyć się z problemami współczesnego świata. Stąd nabierają znaczenia umiejętności „meta-regulacji” w ułożeniu rozmaitych standardów racjonalności [Staniszki 2003, s. 174 i 191].

Intelektualne opanowanie fenomenu globalizacji owocuje różnymi wizjami. Oto z jednej strony podkreśla się tendencje homogenizacyjne wedle wzoru światowej cywilizacji typu zachodniego. Monolog jednej kultury euroatlantyckiej ma prowadzić do kosmopolityzacji w metropoliach wielokulturowych, stąd tak zwani globalni nadawcy ślą w świat przesłanie „...globalizuj partykularne – relatywizuj lokalne...”, jak to ujął Wnuk-Lipiński. Z drugiej zaś dostrzega się tendencje różnicujące, dla których ukuto takie terminy, jak: „kreolizacja” i „hybrydyzacja”, opisując mieszaniki kultur lokalnych. Zauważa się bowiem zjawisko rozprzestrzeniania się kultury o pozycji hegemonicznej w formie wielu lokalnych odmian. W efekcie mamy do czynienia z dwukierunkowością procesu – mianowicie swoistej „uniwersalizacji partykularizmów”, przy jednoczesnej „partykularyzacji uniwersalizmów”. Zauważamy też, że „...nie wszystkie partykularyzmy uniwersalizują się, z drugiej strony (...) jedynie pewna część uniwersalizmów (...) przybiera postać lokalnych mutacji” [Wnuk-Lipiński 2004b, s. 20]. Obserwuje się zatem „udomowienie” globalnych treści, niekiedy ich „reinterpretację” na podstawie lokalnej kultury [Flis i Romaniszyn 2000]. W mocy utrzymuje się wciąż teza o asymetrii przepływów widoczna na ogół w ekspansywności poziomu globalnego i pasywności, czasem defensywności poziomu lokalnego [tamże]<sup>17</sup>. Wieś postrzegana jest jako drugi, receptywny biegun. Częściej też kojarzy się z partykularyzmami, aniżeli ujmowana jest w kategoriach uniwersalnych. Sam fakt preferowania określenia „obszary wiejskie”, a nie „wieś” jest tego przykładem. Tymczasem w kontekście zrównoważenia, jako antidotum na niepożądane skutki globalizacji, to właśnie wieś ma atuty nie do przecenienia. Globalizacja zaskakuje nas wielokierunkowością, tym samym nie zamyka możliwości pojawienia się innych tendencji. Takie nowe terminy, jak: glokalizacja, globalna koordynacja czy lokalna regulacja, także hasło: Myśl globalnie, działaj lokalnie – mają swoje odpowiedniki w argumentacji Jerzego Kuniewskiego, który pisze: „...w miarę zwiększającego się poczucia zagubienia, izolacji, ludzie będą coraz usilniej tęsknić za równoważącymi relacjami” [Kuniewski 2003, s. 79]. Czy popularność rozwoju zrównoważonego nie jest tego sygnałem?

Obserwujemy, że nadmiar coraz pręcej w skali planetarnej przepływających informacji, jako skutek technologicznych innowacji, nie idzie jednak w parze z tworzeniem zrozumiałego kodu dla ich prawidłowej interpretacji, zatem też komuniko-

<sup>17</sup> Teza ta dała asumpt do pytania, czy wieś wygra na globalizacji i czy wieś wygra z globalizacją. Szerzej na ten temat można znaleźć w tekście *Globalizacja jako tło refleksji o kulturze wsi* [Wieruszewska 2005].

wania się w pełnym sensie tego słowa. Tu pojawia się kluczowy dla współczesnego świata „konflikt standardów racjonalności”, o czym pisała Jadwiga Staniszkis [2003]. Na przeszkodzie „poczucia tożsamości globalnej” stoją nie tylko rzesze zagubionych, wykluczonych, upośledzonych, na co zwracają uwagę badania socjologiczne, ale też doświadczenie nowych barier i obcości w sferze kulturowej. Symptomy „płynnej rzeczywistości” dotyczą też badaczy, co widać w nieuprawnionym porzuceniu takich kategorii, jak: miejsce, tradycja, tożsamość, by w pogoni za „umykającym światem” dostrzegać głównie: przygodność, ulotność, fragmentaryzację, relatywizację. Wprawdzie da się obronić tezę, że postępujące zróżnicowanie wymaga odejścia od „jednej wiodącej teorii” [Krzyworzeka 2013, s. 69], ale równocześnie nie da się obronić przekonania, że w imię eliminowania tendencji unifikujących, także w nauce o kulturze, można zrezygnować z pojęć formy i stylu [Parszutowicz 2013, s. 84], by jednocześnie nie narazić się na epitet „esencjalistycznego idealizmu” [Buchowski i Burszta, 1996, s. 9, za: Krzyworzeka 2013, s. 65]. Można więc bez ironii zapytać, czy skoro „...globalizacja zwiększyła (...) wagę (...) pola sił bez wyraźnych podmiotów”, to – zdaniem Jadwigi Staniszkis – czy musi to oznaczać, że kapitulujemy z myślenia? Czy usprawiedliwia to bierne śledzenie tego co nam się przydarza? Odwrotnie: mocne podstawy ma argumentacja „odważnego wychodzenia naprzeciw procesom” [Wnuk-Lipiński 2004a, s. 310].

W dalszym ciągu namysłu nad sposobami równoważenia ostrych opozycji, w jakich widzi się globalizację, warto przejść do ekonomii. Jedni łączą ten proces z mechanizmem rynkowym, inni – poza rynkiem – dostrzegają logikę sieci i wzajemnych relacji rynku, organizacji ponadnarodowych, zwłaszcza wielkich korporacji [Kuniewski 2003, s. 67]. Globalizacja, łącząc się z ekspansją rynków, „...komplikuje podział na argumentacje rynkową i etyczną, na próby wyjaśnienia świata i naprawienia go” – pisze Michael Sandel [2012, s. 112]. Chodzi mu o to, że rynek funkcjonujący w świecie czasami zmienia znaczenie zachowań społecznych, także tych, które ludzie sobie cenią i chcą ich podtrzymania. W tym myślenie ekonomiczne zawodzi, bo jak przekonująco dowodzi: „...nasza zdolność do miłości i dobroczynności nie wyczerpuje się w miarę użycia, lecz rośnie dzięki praktykowaniu”. W dalszym ciągu przekornie pyta: „Może cnota obywatelska oraz duch publiczny podlegają atrofii wskutek nieużywania...?” Wspierając się punktem widzenia Arystotelesa, który pisał, że „cnotę pielęgnuje się przez praktykę”, stwierdza: cnoty „...obywatelskiej przybywa, a nie ubywa, dzięki intensywnemu obywatelstwu”<sup>18</sup>. Pojawienie się greckiego filozofa w kontekście refleksji o zrównoważonym rozwoju nie jest przypadkowe. Koncepcja alternatywnego rozwoju, na tle „...wzorca powstałego w XIX wieku, a także tego z pierwszej połowy lat XX wieku...”, nazwanego *sustainable development*, nawiązuje do agatologicznego<sup>19</sup> stwierdzenia: „Jest coś, czego nie powinno być, nie będzie czegoś, co powinno być”. Eksponentem idei są próby działań podtrzymujących żywotność wsi i wspomagające podwójne funkcje rolnictwa jako źródła żywności i strażnika walorów środowiska przyrodniczego i kulturowego.

<sup>18</sup> „Jednak pogląd, że miłość i szlachetność są ograniczonymi zasobami wyczerpującymi się w miarę użycia, w ogromnym stopniu władła moralną wyobraźnią ekonomistów, nawet jeśli nie używają tego argumentu wprost” [Sandel 2012, s. 157].

<sup>19</sup> Agatologiczny – od greckiego słowa *agathe*, oznaczający „dobry” [Janikowski 2009, s. 19].

Powyższa argumentacja – z konieczności niepełna – mogłaby zostać odebrana jako próba „przekuwania polskich słabości w cnoty”, ale – paradoksalnie – wyzwania intelektualne świata globalizującego się zachęcają do myślenia długofalowego. Nieprzypadkowo deklaracja dotycząca zrównoważonego rozwoju i różnorodności kulturowej, udostępniona na XXIV Zgromadzeniu Ogólnym Międzynarodowej Unii Architektów (UIA) w Turynie w lipcu 2008 roku, wśród proklamowanych zasad ujętych w hasła: równowaga – tożsamość – różnorodność wskazuje na budowanie partnerstwa między sektorami: publicznym, prywatnym i społeczeństwem obywatelskim. Argumentacja na rzecz tych zasad odwołuje się do przekonanie, że „...same siły rynkowe nie zagwarantują ochrony i promowania zrównoważonego rozwoju i różnorodności kulturowej” [Janikowski 2009, s. 24].

## PODSUMOWANIE

Reasumując, przedstawiono argumenty oddające własną wykładnię potrzeby uwzględniania w koncepcjach rozwoju kategorii kultury, pojmowanej w sposób właściwy dla antropologii. Płaszczyzny rozważań rozpisane na ujęcia socjologii i ekonomii służyły w tym tekście jako uzasadnienie konieczności wyjścia poza te jedynie ramy, bo refleksja dotycząca rozwoju siłą rzeczy dotyczy zjawisk ujmowanych w szerokim horyzoncie czasu i przestrzeni. Rdzeniem antropologicznej refleksji jest interpretacja, w tym przypadku także interpretacja kultury naukowej, która zмага się z problemem zrównoważonego rozwoju. Stąd podjęto się rekonstrukcji zaplecza myślowego, które stoi za koncepcjami rozwoju. Wskazano na właściwy antropologii realizm dopuszczający w poznaniu (rozumieniu) sferę wartości tworzących kontekst aksjologiczny, trudny do wyeliminowania, a nawet konstruktywny dla aplikowania w życiu idei zrównoważenia. Bez dostrzeżonej przez antropologię możliwości rozwoju alternatywnego, „multilinearnego” urzeczywistnienie *sustainability* stałoby pod znakiem zapytania. Także uwrażliwienie antropologii na aspekty ładu, systemowości, znaczenia, kontekstu stanowiły przesłanki dla prezentowanego toku rozumowania. *Last but not least* – ogląd z perspektywy antropologicznej nie pominął tego istotnego dla rozważań o rozwoju społecznym aspektu doświadczenia, jaki wiąże się z trwaniem, ale i upadkiem kultur świata.

## BIBLIOGRAFIA

- Bauman Z., 1998: *Ideologia*. W: *Encyklopedia socjologii*. T. 1. Oficyna Naukowa, Warszawa: 297–301.
- Bell D., 1994: *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Bucholc M., 2010: *Corporate social responsibility w Unii Europejskiej – prawne zaklinanie Gospodarki?* W: *Kultura i gospodarka*. Red. J. Kochanowicz, M. Marody. Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa: 129–173.
- Buchowski M., 1996: *Klasa i kultura w okresie transformacji: Antropologiczne studium przypadku społeczności lokalnej*. Centre Marc Bloch, Berlin.
- Buchowski M., Burszta W.J., 1992: *O założeniach interpretacji antropologicznej*. PWN, Warszawa.

- Bukraba-Rylska I., 2011: *Dziedzictwo kulturowe jako czynnik rozwoju obszarów wiejskich*. W: *Rozwój obszarów wiejskich w Polsce. Diagnozy, strategie, koncepcje polityki*. Red. I. Nurzyńska, M. Drygas. IRWiR PAN, Warszawa: 219–238.
- Carley M., Spapens P., 2000: *Dzielenie się światem. Zrównoważony sposób życia i globalnie sprawiedliwy dostęp do zasobów naturalnych w XXI wieku*. Tłum. J. Bałdyga. Instytut na rzecz Ekorozwoju. Białystok – Warszawa.
- Collins R., 2004: *Interaction ritual chains*. Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Flis M., Romaniszyn K., 2000: *A Search for unity in diversity cultural globalization in anthropological perspective*. Konferencja EASA “Crossing Categorial Boundaries: Religion as Politics? Politics as Religion”, 26–29 VII.
- Giddens A., 2000: *Runway world. How globalization is reshaping our lives*. Routledge, New York.
- Giza-Poleszczuk A., 2010: *Gospodarka i uczucia moralne*. W: *Kultura i gospodarka*. Red. J. Kochanowicz, M. Marody. Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa: 7–20.
- Gorlach K., Klekotko M., Nowak P., 2013: *Rozwój społeczny – rozwój zrównoważony – postęp: przyczynek do przemian obszarów wiejskich*. „Wieś i Rolnictwo” 3 (160): 7–27.
- Harrison L.E., Huntington S.P. (red.), 2003: *Kultura ma znaczenie*. Tłum. S. Dymczyk. Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.
- Hayek F., 1998: *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*. Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Himmelfarb G., 1996: *The Illusion of Cosmopolitanism*. In: *For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism*. Ed. J. Cohen. Boston.
- Janikowski R., 2009: *Kultura osiã zrównoważonego rozwoju*. W: *Kultura a zrównoważony rozwój, ład przestrzenny, dziedzictwo*. Red. R. Janikowski, K. Krzysztofek. Polski Komitet do spraw UNESCO, Warszawa: 17–39.
- Kapciak A., 1993: *Wokół antropologii współczesności*. W: *Kulturowy wymiar przemian społecznych*. Red. A. Jawłowska, M. Kempny, E. Tarkowska. IFiS PAN, Warszawa.
- Kerckhove D., 2001: *Powłoka kultury*. Mikom, Warszawa.
- Krzyworzeka A., 2013: *Antropologia ekonomiczna w badaniach rolników i społeczności Wiejskich*. „Wieś i Rolnictwo” 3 (160): 53–73.
- Kuniewski J., 2003: *Stowarzyszenie kontra wspólnota! O fatalnych skutkach naruszenia symbiozy*. W: *Wymiary globalizacji kulturowej. Wyzwania badawcze*. Red. M. Kempny, G. Woroniecka. Wydawnictwo Wyższej Szkoły Informatyki i Ekonomii Towarzystwa Wiedzy Powszechniej, Olsztyn: 67–88.
- Mach Z., 1998: *Antropologia*. W: *Encyklopedia socjologii*. Oficyna Naukowa, Warszawa: 35–42.
- Michalski K. (red.), 1990: *Rozmowy w Castel Gandolfo. O kryzysie*. Res Publica, Warszawa.
- Parszutowicz P., 2013: *Fenomenologia form symbolicznych. Podstawowe pojęcia i inspiracje „późnej” filozofii Ernsta Cassirera*. IFiS PAN, Warszawa.
- Postman N., 1995: *Triumf techniki nad kulturą*. PIW, Warszawa.
- Sandel M.J., 2004: *Republika proceduralna i nieuwarunkowana jaźń*. W: *Komunitarianie. Wybór tekstów*. Tłum. P. Rymarczyk, T. Szubka. Red. P. Śpiewak. Fundacja ALETHEIA, Warszawa: 71–90.
- Sandel M.J., 2012: *Czego nie można kupić za pieniądze. Moralne granice rynku*. Tłum. A. Chromik, T. Sikora. KURHAUS, Warszawa.
- Staniszkis J., 2003: *Zwierzę niepolityczne. Zbiór artykułów naukowych, publicystycznych oraz felietonów z lat 1970–2001*. Red. J. Bartmiński, P. Churo. Wydawnictwo Antyk, Marcin Dębowski, Warszawa.
- Stasiuk K., 2003: *Krytyka kultury jako krytyka komunikacji. Pomiedzy działaniem komunikacyjnym, dyskursem a kultura masowa*. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Szacki J., 1983: *Historia myśli socjologicznej*. T. 1 i 2. PWN, Warszawa.
- Szacki J., 2004: *O tożsamości (zwłaszcza narodowej)*. „Kultura i Społeczeństwo” XLVIII, 3: 9–40.
- Szczepański J., 1966: *Elementarne pojęcia socjologii*. PWN, Warszawa.
- Turner J.H., Stets J.E., 2009: *Socjologia emocji*. Tłum. M. Bucholc. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

- Tyszka A., 1999: *Kultura jest kultem wartości. Aksjologia społeczna – studia i szkice*. Wydawnictwo Antyk, Marcin Dybowski, Warszawa.
- Weber M., 2002: *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Wieruszewska M., 2005: *Globalizacja jako tło refleksji o kulturze wsi*. W: *Zagrożenie tożsamości? Problematyka globalizacji w zainteresowaniach polskiej antropologii*. Seria „Archiwum Etnograficzne PTL” 43. Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Uniwersytet Wrocławski, Uniwersytet Łódzki, Wrocław – Łódź: 84–93.
- Wieruszewska M., 2008: *Tożsamość kulturowa wsi. Kwestie i zobowiązania*. „Przegląd Humanistyczny” 6 (411): 31–45.
- Wieruszewska M., 2012: *Kultura – gospodarka. Przestrzeń dla humanistów*. „Etnografia Polska” LVI, 1–2: 143–155.
- Wnuk-Lipiński E., 2004a: *Świat międzyepoki. Globalizacja – demokracja – państwo narodowe*. Znak – ISP PAN, Kraków – Warszawa.
- Wnuk Lipiński E., 2004b: *Oblicza globalizacji – konceptualizacja pojęcia*. W: *Globalizacja i co dalej*. Red. S. Amsterdamski. IFiS PAN, Warszawa: 15–30.
- Zabłocki G., 2002: *Rozwój zrównoważony – idee, efekty, kontrowersje (perspektywa socjologiczna)*. Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Zybała A., 2004: *Globalna korekta. Szanse dla Polski w zglobalizowanym świecie*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław.
- Zybertowicz A., 2013: *Teorie są po to, by je sprawdzać*. „w Sieci” 39 (43): 114.

## SELECTED CONCEPTS OF DEVELOPMENT IN THE TERMINOLOGY OF THE CULTURAL ANTHROPOLOGIST

**Abstract.** The article argues for the need to take into account comparative perspectives for the development of concepts of cultural anthropology. The article refers to two previous texts that have appeared in the last issue of the quarterly “Village and Agriculture “ (3/2013). Three levels of analysis are introduced and are related, firstly, to the conceptualization of development and progress in sociology against a background of the evolution of social thought, secondly, with the concept of sustainable development in the dimensions of the concept and ideology and, thirdly, the growing importance of culture in the development process, with particular attention to the relationship between culture and the economy. The article concludes with reflection on ways of conceptualizing sustainable development as perceived as a cultural response to the trends caused by the processes of globalization.

**Keywords:** anthropology, economics, sociology, globalization, culture, communitarianism, liberalism, development, sustainability, village