Annales Collegii Nobilium Opolienses
5 (2016)

Małgorzata Borkowska-Nowak
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Na szlakach polskości. Między tradycją a nowoczesnością

On the trails of Polishness. Between Tradition and Modernity

Abstract: Finding a balance between 'the old' and 'the new', between tradition and modernity, is conducive to the formation of independent axiological foundations (values, standards, customs, mentality) supporting the order and development. The issue is to determine what kind of tradition and modernity is really at stake. Especially the concept of modernity, involved in a number of different contexts ('reflexive modernity', 'radicalized modernity', 'liquid modernity', 'postmodernism') can cause difficulties of interpretation, which in turn yields a simplistic and stereotypical thinking on the role of tradition, conditions of development and the importance of collective identities in social and political processes. The aim of this article is to address these issues in the context of answering the question: to what extent the socio-political reality is variable and dependent on decisions, and to what extent it reveals universal rules and principles, defining the unchanging nature of things? The main question is to find such a way that tradition and modernity would not collide, blocking each other's aspirations.

Keywords: tradition, modernity, identity, Polishness, community

Jeżeli rację ma Leszek Kołakowski twierdząc, że niepewność jest stygmatem współczesności i nic w naszym życiu umysłowym nie wydaje się dobrze osadzone, to nie należy się dziwić, że relacja tradycja – nowoczesność przysparza tak wielu trudności interpretacyjnych. Wynikają one przede wszystkim z kłopotliwej wieloznaczności, w jaką uwikłane są człony tej relacji. Bo i tradycja

niejedno ma imię i nowoczesność różnie się dzisiaj pojmuje. Określenia, takie jak: „refleksyjna nowoczesność", „zradykalizowana nowoczesność", „płynna nowoczesność", „późna nowoczesność", „ponowoczesność" – żeby przytoczyć tylko kilka popularnych haseł – ujawniają złożoność, a zarazem mglistość fenomenu, z jakim mamy tutaj do czynienia. I chyba rację ma Anthony Giddens mówiąc: „Nowoczesność jest niepokojąca […]. U sedna nowoczesności leży, jak się okazuje, zagadka, której nie można chyba „przezwyciężyć". Pozostajemy z pytaniami tam, gdzie kiedyś leżały – jak nam się wydawało – odpowiedzi"[1].

Aby uniknąć nieporozumień, w toku dalszych rozważań nie będę rozstrzygać czy na określenie obecnego etapu rozwoju najlepiej nadaje się pojęcie późnej nowoczesności, zgodnie z teorią Ulricha Becka, Anthony'ego Giddensa i Scotta Lasha, płynnej nowoczesności, jak dowodzi Zygmunt Bauman czy może jakieś inne. Termin „nowoczesność" używany będzie zgodnie z jego potocznym rozumieniem jako współczesność, to, co nowe, nowatorskie. Nie chodzi tu bowiem o prezentację wyczerpującej koncepcji nowoczesności, ale o pokazanie, jak z polskiej perspektywy wygląda relacja między tym co stare a nowe.

Pojęcie tradycji dzieli z nowoczesnością tą kłopotliwą mglistość, choć z innego powodu. Wyzwaniem okazuje się nie tyle niejasność samej idei, ile bogactwo form przejawiania się tradycji w życiu społecznym, przez co kategoria ta używana jest często w sposób niedbały i nie zawsze do słusznych celów. Widać to już na poziomie języka potocznego. Z pewnym przybliżeniem można powiedzieć, że potoczne myślenie utrwaliło dwa sposoby postrzegania tradycji, a zarazem dwojakiego rodzaju nastawienie (także emocjonalne) względem konstytuujących ją wartości. Po pierwsze, tradycję (łac. *traditio* – oddanie, wręczenie, podanie) określa się jako ogół norm, zasad, obyczajów, a także wzorców postępowania właściwych danej grupie społecznej, służących wzmocnieniu indywidualnej i zbiorowej świadomości członków tej grupy, a zarazem zachowaniu ich odrębności (społecznej, narodowej, religijnej) w międzypokoleniowym przekazie. Tak pojęta tradycja urzeczywistnia się w życiu społecznym poprzez obecność przeszłości w teraźniejszości[2], „starego" w „nowym", świadcząc tym samym o naturalnej jedności między ludźmi oraz ciągłości utrwalonych wzorców i postaw. W tym też sensie ujawnia powiązanie z nowoczesnością, która

---

[1] A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*, Kraków 2008, s. 35.

[2] S. Kowalska-Myśliwiecka, *Tradycja*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. XIX, red. E. Gigilewicz, Lublin 2013, s. 954–962.

zawsze jest w jakiś sposób zakotwiczona w tym, co było. Pozostaje pytanie o charakter i siłę tegoż powiązania.

Z drugiej strony, idea tradycji nie zakłada, że wszystko co jest przekazywane z pokolenia na pokolenie zasługuje na poparcie. Fatalnie byłoby traktować tradycję po jakobińsku, jako cel w sobie, niezależny od tego co dla ludzi i zbiorowości jest prawdziwym dobrem. Warto za Jerzym Szackim przypomnieć, że pod znakiem rebelii przeciwko tradycji świętował triumfy nowożytny racjonalizm, szukający oparcia pewniejszego aniżeli dawne nawyki myślenia i działania. Nieufność wobec dziedzictwa przeszłości skorelowana z mitem zaczynania wciąż od nowa, czyli przekonaniem, że ludzkość musi swą drogę do prawdy zaczynać niemal od początku[3], zaowocowała postawą, którą trafnie opisał Karl Popper: „Nie interesuję się tradycją. Chcę kierować się własnym osądem rzeczy. Sam ustalam zalety i wady rzeczy niezależnie od wszelkiej tradycji. Chcę pomyśleć przy pomocy własnego mózgu, a nie przy pomocy mózgów ludzi, którzy żyli kiedyś tam dawno temu"[4].

Nastawienie opisane przez Poppera wyrasta z poszanowania racji rozumowych oraz wolności, co może się wydawać trudne do pogodzenia z uległością wobec dawnych, zastanych wzorców. Trzeba jednak pamiętać, jak słusznie podkreśla Szacki, że problemem tradycji nie tylko się zajmuje się rozum. Przeciwnie, problem ten wywołuje niekiedy tak silne reakcje emocjonalne, że utrudniają one traktowanie go jako problemu właśnie[5]. Dzieje się tak wówczas, gdy pod wpływem uczuć krytyka tradycji przeradza się w jawną do niej niechęć.

Są więc i tacy, którym tradycja kojarzy się przede wszystkim z czymś przestarzałym, nieaktualnym, zachowawczym, a nawet wstecznym czy zacofanym, sprzęgniętym z pejoratywnymi wzorcami myślenia i działania. Zgodnie z takim podejściem tradycję traktuje się jako przeciwieństwo rozumu, a w konsekwencji przeciwieństwo nowoczesności łączonej nieodmiennie z postępem i rozwojem. Bycie nowoczesnym przybiera postać wypierania tradycji z każdej dziedziny życia, to zaś oznacza odwrócenie się od przebrzmiałych, skostniałych wzorców i zerwanie związków z przeszłością. Szacki uważa, że u źródeł takiej postawy leży zakorzenione przez wielkie rewolucje burżuazyjne i „niewygasłe do dzisiaj przekonanie o istnieniu zasadniczej opozycji między Tradycją i Postępem,

---

[3] J. Szacki, *Tradycja*, Warszawa 2011, s. 42–43.

[4] K.R. Popper, *Krytycyzm i tradycja*, „Znak" 1963, nr 7–8 (109–110), s. 857.

[5] J. Szacki, op.cit., s. 37.

starym i nowym, myśleniem retrospektywnym i myśleniem prospektywnym, Historią i Rozumem. Postęp dokonuje się zawsze kosztem tradycji, umacnianie tradycji jest koniecznie ograniczaniem możliwości postępu"[6].

Rzecz jest oczywiście złożona. Istnieje dość zawiły spór na temat tego czy nowoczesność jest kontynuacją, czy raczej zagrożeniem dla tradycji, czy ją wspiera i utrwala w nowych formach, czy przeciwnie – wypiera i zastępuje. Kwestie te wytyczać będą kierunek dalszych analiz. Ale już powyższe uwagi – bazujące w głównej mierze na potocznych skojarzeniach – kryją w sobie sugestię, że tradycja i nowoczesność nie są ani symetrycznie przeciwstawne, ani powiązane na zasadzie przyczyny i skutku. Uchwycenie ich wzajemnej relacji wymaga odróżnień i uściśleń. Żeby raz jeszcze przywołać słowa Szackiego: „Nawet najbardziej radykalne bunty «dzieci» przeciwko «ojcom» są nieuchronnie protestami przeciwko takim a nie innym ojcom i tym samym pozostają od nich wielorako zależne bez względu na to czy w danej chwili i sytuacji ktokolwiek sobie tę zależność uzmysławia"[7]. Dla Szackiego więź łącząca „dzieci" i „ojców" świadczy o niemożności całkowitego oderwania się od „historycznego podłoża", by raz na zawsze uwolnić się od zastanych „przesądów" i wejść w pusty obszar nieograniczonych wręcz możliwości. Ale jest tutaj coś jeszcze. Otóż trzeba zdawać sobie sprawę, że czym innym jest tradycja jako fakt społeczny, czym innym zaś różne sposoby jej przejawiania się, czyli konstytuujące tradycję przekonania, normy czy obyczaje. Uwaga ta w równej mierze odnosi się także do nowoczesności. Oznacza to, że próbując rozwikłać kwestię tytułową, trzeba starannie wyodrębnić badany aspekt sprawy. Zbyt ogólne, teoretyczne dywagacje mogłyby się okazać mało owocne, co gorsza – wiązałyby się z ryzykiem współkształtowania nowej rzeczywistości kulturowej zamiast ją opisywać lub wyjaśniać.

W toku dalszych dociekań dychotomia tradycja – nowoczesność rozważana będzie w kontekście przemian społecznych, jakie dokonały się w Polsce w wyniku „wielkiej zmiany", czyli po upadku komunizmu. Polacy opowiedzieli się za przebudową państwa i nowoczesnością, kojarząc ją przede wszystkim z demokracją, liberalizmem oraz szeroko rozumianą kulturą Zachodu. Zaczął się kształtować nowy system demokracji liberalnej i wolnego rynku, a wraz z nim – jak podkreśla Buksiński – „nowy człowiek" – taki, który porzuca dawną moralność obyczajowo-religijną i dawną rozumność aksjologiczną na rzecz racjonalności

---

[6] Ibidem, s. 46.
[7] Ibidem, s. 11.

krótkoterminowej i instrumentalnej. Ktoś na wzór księcia Machiavellego, tyle że bez poddanych[8] i co gorsza – bez oparcia w normach moralnych, wspólnotach, rytuałach i obyczajach, które niejednokrotnie pozwalały mu przetrwać trudne czasy. Na dzień dzisiejszy chyba nie do końca wiadomo kim jest i dokąd zmierza ów „nowy Polak", zawieszony między tradycją a nowoczesnością, między starym a nowym, między obawami a nadziejami na przyszłość.

Dalsze rozważania będą więc wędrówką po szlakach polskości – wędrówką ukierunkowaną na realizację dwóch celów. Po pierwsze, chodzi o to, by nieco bliżej przyjrzeć się zmianom, jakie pod wpływem procesów modernizacji dokonały się w mentalności Polaków co do rozumienia tradycji i konstytuujących ją wartości. Drugi cel wynika z pierwszego i dotyczy tożsamości (czyli cech i wartości, które osoby uważają za ważne dla określenia siebie), a ściślej – wpływu swoistej detradycjonalizacji, jakiej do pewnego stopnia uległo życie wspólnotowe w naszym kraju, na proces kształtowania tożsamości zbiorowej. Jeśli rację ma John B. Thompson twierdząc, że „tożsamościowy aspekt tradycji" jest jednym z najważniejszych jej aspektów (obok hermeneutycznego, normatywnego i legitymizacyjnego)[9], to analizy dotyczące kwestii tytułowej warto skorelować z pytaniem: w jaki sposób rozumienie relacji między tradycją a nowoczesnością przekłada się na realia budowania wspólnotowych więzi? Najpierw jednak trzeba choć wstępnie ustalić, jaka jest rola wspólnoty i na czym polega specyfika wspólnotowej tożsamości.

„Ja" we wspólnocie: z innymi, obok innych, dla innych osób

Zygmunt Bauman na początku książki pt. *Wspólnota* przypomina, że każde słowo ma jakieś znaczenie, ale niektóre z nich są też brzemienne uczuciem. Jednym z takich słów jest „wspólnota". Nieco dalej wyjaśnia: „«Wspólnota» brzmi dobrze: cokolwiek ono znaczy, dobrze jest «mieć wspólnotę», «być we wspólnocie» […] Towarzystwo czy społeczeństwo bywają złe; ale nie wspólnota. Czujemy, że wspólnota zawsze jest czymś dobrym"[10]. I rzeczywiście, kojarzy się ona nieodmiennie z bezpiecznym miejscem, schronieniem, więcej jeszcze –

---

[8] T. Buksiński, *Moderność*, Poznań 2001, s. 126–129.

[9] J.B. Thompson, *Tradition and Self in a Mediated World*, [w:] *Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity*, red. P. Heelas, S. Lash, P. Morris, Cambridge–Oxford, 1996, s. 93.

[10] Z. Bauman, *Wspólnota*, Kraków 2008, s. 5.

z domem, do którego turysta czy pielgrzym wraca z dalekiej podróży, by znaleźć się wreszcie wśród swoich, wśród tych, na których zrozumienie i wsparcie może zawsze liczyć.

Jak podkreśla Karol Wojtyła, zaimek „my" – zawierający w sobie przynajmniej wezwanie do wspólnoty – wskazuje nie tylko na wielość podmiotów ludzkich, ale również na to, że są one ze sobą powiązane, stanowią jedność bytowania i działania. To zaś oznacza, że każdy ma jakiś udział w całości większej niż on sam, że w niej uczestniczy („ja" w obrębie danego „my") postrzegając własne dobro jako część dobra wspólnego[11].

Aż do czasów nowożytnych włącznie miejscem kształtowania tożsamości społecznej jednostek, czyli ich świadomości aksjologicznej, postaw, poglądów i obyczajów, były tradycyjne wspólnoty, takie jak rodzina, grono przyjaciół, sąsiadów, wieś, gmina, grupa religijna, ród czy naród. Jednostki bardziej lub mniej świadomie utożsamiały się ze wspólnotami, co w praktyce przekładało się na poszanowanie tradycji, rytuałów, obyczajów, przekonań o charakterze normatywnym, a także tworzenie relacji interpersonalnych. Członkowie wspólnoty podejmowali starania na rzecz jej umocnienia, sukcesy grupy traktowali jako swoje własne, brali odpowiedzialność za niepowodzenia, za przeszłość wspólnoty, krótko mówiąc: za wszelkie działania podejmowane zgodnie z uznawanymi wartościami i interesami. Tak rozumiana tożsamość była bardzo rozbudowana i silna w Polsce oraz innych krajach Europy Środkowo-Wschodniej w czasach komunizmu. To, co dotyczyło spraw rodziny, narodu, religii uważano za święte i ważniejsze aniżeli dobro poszczególnych osób. Nic więc dziwnego, że w obronie wspólnoty jednostki gotowe były do największych poświęceń, niekiedy nawet do poświęcenia własnego życia[12].

Bezinteresowność i wzajemność, stanowiące podstawę wspólnotowości, mają walor etyczny – integrują grupę, a zarazem wzmacniają jej etos, czyli styl życia, wyrażający całokształt uznawanych i realizowanych w praktyce wartości, szczególnie moralnych i obyczajowych. Tak rozumiana wspólnotowość wyzwala solidarność (łac. *solidum* – to, co mocno powiązane, zagęszczone) jako szczególnego rodzaju postawę moralną i społeczną – jako cnotę objawiającą się w tym, że człowiek nie tylko bytuje i działa wraz z innymi, ale również dla innych i ze względu na innych ludzi. Trzeba jednak pamiętać, jak wyjaśnia Józef Tischner: „Nie każde «my», nie każde «razem» jest już solidarnością.

---

[11] K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Lublin 1994, s. 458–459.

[12] T. Buksiński, op.cit., s. 118–119.

Autentyczna solidarność […] jest solidarnością sumień. To zrozumiałe, bo być solidarnym z człowiekiem to zawsze móc liczyć na człowieka, a liczyć na człowieka to wierzyć, że jest w nim coś stałego, co nie zawodzi"[13].

W podobnym duchu wypowiada się Jan Paweł II w encyklice S*ollicitudo rei socialis* podkreślając, że solidarność pojawia się w życiu społecznym jako odpowiedź na dostrzeżoną niesprawiedliwość i zło. Przy czym nie chodzi tylko o współczucie czy powierzchowne rozrzewnienie wobec nieszczęść dotykających wielu osób. Solidarność to mocna i trwała wola zaangażowania się na rzecz dobra wspólnego, wszyscy bowiem jesteśmy odpowiedzialni za wszystkich[14].

Pojęcie solidarności należy do tych, które najtrafniej określają charakter więzi łączących Polaków w obliczu komunizmu. I chyba nie jest przypadkiem, że miano „Solidarności" otrzymał największy wówczas opozycyjny ruch społeczno-polityczny. Zdaniem Elżbiety Hałas „Solidarność" nie zmierzała jednak bezpośrednio do obalenia ustroju komunistycznego. Jej działanie – wspierane siłą moralnego potępienia istniejących niesprawiedliwości – polegało raczej na eskalacji delegitymizacji panującego systemu, na uświadamianiu Polakom rozziewu między egalitarną ideologią a praktyką nomenklaturowych przywilejów[15]. W ten sposób „Solidarność" dostarczała swego rodzaju punktów orientacyjnych, dzięki którym obywatel mógł sprawniej wytyczyć linię dzielącą dwie określające go tożsamości kolektywne: publiczną (systemową) oraz wspólnotową.

Buksiński wyjaśnia, że tak jak tożsamość publiczna była sztuczna, udawana, powierzchowna i na pokaz, tak tożsamość wspólnotowa wyrażała autentyczne postawy obywateli i faktycznie żywione poglądy. Z tych samych powodów miała charakter niepubliczny. Istniała ścisła zależność między demonstrowaną przez Polaków lojalnością wobec władzy a siłą stosowanych wobec nich nacisków. Im większy nacisk tym bardziej nieautentyczni, „nie u siebie" czuli się obywatele, zwłaszcza w pracy zawodowej lub podczas pełnienia funkcji publicznych. Często w sposób ukryty stawiali bierny opór w postaci złego wykonywania zarządzeń szkodliwych dla wspólnoty lub niekorzystnych z punktu widzenia interesów obywateli[16]. To swoiste rozdarcie między państwem, które w odczuciu

---

[13] J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 2000, s. 14.

[14] Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Znak, Kraków 2003, s. 487.

[15] E. Hałas, *Symbole w interakcji*, Warszawa 2001, s. 322.

[16] T. Buksiński, op.cit., s. 119.

obywateli nie należało do nich a ojczyzną, której potrzebowali i której chcieli strzec, nadało im dwuznaczny status półwygnańców. Pozbawione suwerenności państwo usiłowało ograbić ludzi z historycznej pamięci, zafałszowując ją i zniekształcając stosownie do wymogów politycznych[17]. Trzeba jednak zauważyć, że te wykorzeniające zabiegi przynosiły często skutki odwrotne do zamierzonych i zamiast skazywać Polaków na wewnętrzne półwygnanie, przyczyniały się do umacniania tożsamości autentycznej.

Istotę tej tożsamości – konstytuowanej wyłącznie we wspólnotach – stanowiło przywiązanie do tradycji, zwyczajów, rodziny, religii, wartości narodowych oraz norm moralnych. Dzięki pielęgnowaniu tych wartości jednostki czuły się wolne i potrafiły wyznaczyć granicę temu, co obce i wrogie. W tym sensie tożsamość autentyczna stała się elementem walki z systemem. Dobra i wartości zagrożone czy dyskredytowane przez władzę często okazywały się tymi, z którymi Polacy czuli się najbardziej związani i których bronili jako szczególnie ważnych. Dlatego też, jak podkreśla Buksiński, w czasach komunizmu tożsamość wspólnotowa była bogata treściowo, substancjalna. Niemal wszystko, co ludzie robili poza sferą publiczną, miało dla nich istotne znaczenie. Pielęgnowano prawdy i mity o narodowej przeszłości, folklor, obyczaje, obchodzono święta kościelne, ceniono i podtrzymywano bezinteresowne przyjaźnie[18].

Obalenie komunizmu było triumfem wspólnoty nad systemem, triumfem autentycznej, substancjalnej tożsamości. Polacy otworzyli się na inne narody i docenili „powrót" do Europy. Zaraz jednak pojawił się nowy problem. Otóż okazało się, że długie lata wolności liberalnej doprowadziły na Zachodzie do daleko idących przeobrażeń w obrębie tradycyjnych wspólnot oraz czynników konstytuujących tak indywidualną, jak i zbiorową tożsamość. W odróżnieniu od tradycyjnej tożsamości wspólnotowej, tożsamość kolektywna społeczeństw Zachodu ma dzisiaj charakter głównie formalny, prawny, gdzie nacisk kładzie się na możliwość wyboru oraz zapewnienie swobody działań, przy jednoczesnym zepchnięciu na dalszy plan spraw dotyczących religii, obyczajowości czy moralności opartej na etyce cnót[19]. W społeczeństwach tych jednostki są w stanie dystansować się krytycznie względem wszelkich wartości i idei płynących do nich z tradycji. W tym sensie są to społeczeństwa posttradycyjne, jak zwykli je

---

[17] L. Kołakowski, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 2011, s. 82.

[18] T. Buksiński, op.cit., s. 119–120.

[19] Ibidem, s. 120–121.

określać trzej najwybitniejsi teoretycy nowoczesności: Ulrich Beck, Anthony Giddens oraz Jürgen Habermas[20].

Patrząc z tej perspektywy łatwo zrozumieć, dlaczego Polak w Europie przeżywa nieustanne napięcie między poczuciem przynależności do wspólnoty, w której się wychował i która niegdyś dostarczała mu orientacji aksjologicznej, a wymogami systemu liberalnego. Stąd też rodząca się w nas pokusa, by składniki własnej identyfikacji dobrać na nowo i bez oglądania się za siebie. Ale jest tu coś jeszcze. Jak słusznie podkreśla Buksiński, przemiany społeczne, gospodarcze, aksjologiczne, które dokonały się w Europie Zachodniej miały charakter wzorcowy dla przemian w innych krajach i oddziałały na nie. Stanowią więc ważny klucz dla lepszego zrozumienia tego, co dzieje się obecnie u nas[21]. Warto przyjrzeć się temu bliżej.

Detradycjonalizacja a nowa tożsamość

Buksiński uważa, że w odpowiedzi na zachodzące w Polsce zmiany kształtuje się nowa tożsamość – hipotetyczna, która w zasadniczych kwestiach różni się od tożsamości tradycyjnej. Cechuje ją przede wszystkim zobojętnienie na normy moralne, religijne, tradycję narodową i obyczaje. Słabnie poczucie odpowiedzialności za wspólne działania, za los bliźnich, za biednych i słabych, wreszcie za wspólnotę rozumianą jako całość. Tożsamość zakłada, że pewne formalne uprawnienia są oczywiste, toteż liczy się fakt ich obowiązywania oraz możliwość korzystania z nich, niezależnie od kwestii moralnych czy wymogów dobra wspólnego. Ludzie tracą pamięć i wrażliwość sumień koncentrując się wyłącznie na osiąganiu szeroko rozumianych korzyści, obojętnie w jakiej dziedzinie. Co gorsza – nie wybiegają w swych planach zbyt daleko, najważniejsze jest „tu i teraz". Z tego powodu tożsamość hipotetyczna jest nie tylko uboga treściowo, ale też zmienna, tymczasowa, konwencjonalna i arbitralna. Treści dzisiaj wybrane przez podmiot do określenia własnego „ja", jutro mogą zostać odrzucone i zastąpione innymi – takimi, które lepiej odpowiadają potrzebie realizacji doraźnych interesów. Jak twierdzi Buksiński, tożsamość jest raczej tym, co się ma, a nie tym, czym się jest. Akceptacja wartości wspólnotowych przestała być punktem odniesienia w procesie konstruowania tożsamości, a co za tym idzie – jednostki jako wolne i autonomiczne samych siebie stawiają

---

[20] P. Dybel, S. Wróbel, *Granice polityczności*, Warszawa 2008, s. 280.

[21] T. Buksiński, op.cit., s. 15.

w pozycji twórców wartości, norm i uprawnień. W konsekwencji wspólnoty przestały być celem wspólnej troski i traktowane są wyłącznie instrumentalnie, podobnie zresztą jak państwo, instytucje publiczne oraz system polityczny[22].

Przemiany tożsamości – tak jak je opisuje Buksiński – pokazują, że cechą okresu postkomunistycznego jest radykalna zmiana w relacjach jednostka – struktura społeczna. Wyraźnemu osłabieniu uległo przywiązanie obywateli do „właściwego im" miejsca we wspólnocie na rzecz tworzenia siebie w akcie wolnego wyboru. W procesie samoidentyfikacji coraz mniejszą rolę odgrywa kultura, patriotyzm, język, naród czy tradycja. Maria Braun-Gałkowska słusznie podkreśla: „Od idei miłości ojczyzny, ośmieszonej natrętną retoryką i skompromitowanej przez nacjonalizm, ucieka się dziś często w drugą skrajność – obojętność"[23]. Uwagę tę można odnieść także do innych wartości. W rezultacie zaczyna brakować cech, które z jednej strony dawałyby Polakom poczucie jedności w obrębie ich własnej wspólnoty, z drugiej zaś – stanowiły o ich wyjątkowości i oryginalności.

Nikogo nie trzeba przekonywać o tym, jak silna jest w człowieku potrzeba posiadania punktów odniesienia, które pomogłyby mu określić własne miejsce na ziemi, w relacji do innych ludzi, rzeczy i zjawisk. W procesie samoidentyfikacji punktem odniesienia dla każdego „my" są zawsze jacyś „oni", którzy w istotny sposób różnią się od nas i dzięki temu mogą stanowić swego rodzaju „konstytutywne zewnętrze" (*constitutive outside*)[24]. Spostrzeżenie to jest tak powszechne, że aż banalne: istnienie innych osób warunkuje konstruowanie tożsamości w tym sensie, że dopiero w relacji „my – oni" człowiek może sam siebie rozpoznać, zrozumieć sens tego, czego doświadcza i ukierunkować swoją sprawczą energię[25]. Zarazem znamieniem współczesności jest coraz bardziej dojmujący brak takich właśnie jasnych i jednoznacznych punktów orientacyjnych czy granic pozwalających wyróżnić „my" w szerokim kontekście „onych".

Przyczyn takiego stanu rzeczy jest wiele: żyjemy w świecie, w którym zacierają się tradycyjne podziały między lewicą a prawicą, publicznym a prywatnym,

---

[22] Ibidem, s. 120–121.

[23] M. Braun-Gałkowska, *Sprawy drobne*, Lublin 2002, s. 45.

[24] C. Mouffe, *Polityczność*, Warszawa 2008, s. 30–31; C. Mouffe, *The Return of the Political*, London–New York 1993, s. 2, 114, 152; eadem, *Wyzwanie Schmitta*, [w:] *Carl Schmitt. Wyzwanie polityczności*, red. eadem, Warszawa 2011, s. 8.

[25] M. Borkowska-Nowak, *Między polityką a postpolityką. Chantal Mouffe w sprawie demokracji*, „Studia Philosophica Wratislaviensia" 2016, vol. XI, nr 2, s. 41.

męskim a żeńskim. Bokszański podkreśla, że straciły znaczenie – zakładające wartościowanie – opozycje w rodzaju: kultura wyższa i niższa, elity i masy itp.[26] Co więcej, brakuje alternatywy dla liberalizmu, który niemal niepodzielnie wyznacza intelektualny horyzont naszej epoki. Poparcie dla myśli liberalnej jest dziś tak powszechne i oczywiste, że zdaje się przesłaniać jej słabości – słabości, które, jak twierdzi Leszek Koczanowicz, wynikają przede wszystkim z wątpliwości co do możliwości ustanowienia autentycznej wspólnoty na gruncie egoistycznych celów i realizacji jedynie własnych interesów[27].

Uwagi Koczanowicza idą po linii tego, co głosi Chantal Mouffe. Jej zdaniem, liberalizm, kładąc przesadny nacisk na indywidualną wolność, nie jest zdolny do rozpoznania natury tożsamości zbiorowych i uchwycenia wspólnotowego wymiaru życia społecznego[28]. W rezultacie liberalna perspektywa zamyka przestrzeń dla pełnej samoidentyfikacji podmiotu, pozbawiając go obrazu siebie dostarczanego niegdyś przez wspólnotę. Zdezorientowana jednostka jest pozostawiona samej sobie, nie ma się do czego odwołać, nie ma się na czym oprzeć, bo wartości, prawa i nakazy moralne istnieją o tyle, o ile sama je stworzy. To jest właśnie znamieniem nowoczesności.

Do podobnych wniosków dochodzi Zygmunt Bauman. Jego zdaniem żyjemy obecnie w ponowoczesności, którą cechuje szczególny wzrost ruchliwości społecznej oraz anonimowości w stosunkach międzyludzkich. Na naszych oczach powstaje nowy typ społeczeństwa i nowy typ tożsamości, będący nieuchronnym efektem procesów transformacji więzi społecznej. Tożsamość jednostki przestała być projektem życiowym, konsekwentnie i systematycznie budowanym według założonego wcześniej planu. Obecnie dominuje „technika absolutnych początków" – zaczynania wciąż od nowa, prób i błędów, kształtowania nowych form na podłożu starych[29]. Taka „niezdefiniowana tożsamość" pasuje do niespójnego i nieprzewidywalnego świata, gdzie brakuje struktur opornych na zmiany i gdzie każdy może być kim chce, byle nie przywiązywał się zanadto do idei, wartości czy miejsc mogących ostatecznie przesądzić o jego konstytucji. Tożsamość stała się czymś w rodzaju eksperymentu, którego skutki mają znaczenie wyłącznie

---

[26] Z. Bokszański, *Tożsamości* zbiorowe, PWN, Warszawa 2007, s. 251.

[27] L. Koczanowicz, *Dylematy lewicy. Koncepcja radykalnej demokracji Ernesto Laclau i liberalizm Chantal Mouffe*, [w:] *Indywidualizm, wspólnotowość, polityka,* red. M.N. Jakubowski, A. Szahaj, K. Arbiszewski, Toruń 2002, s. 191.

[28] C. Mouffe, *Wyzwanie Schmitta*, op.cit., s. 8.

[29] Z. Bauman, *Ponowoczesne wzory osobowe*, „Studia Socjologiczne" 1993, nr 2, s. 14.

„tu i teraz”[30]. Jak pisze Bauman: „Wszyscy i wszędzie jesteśmy niejako «nie całkiem na miejscu», zdyslokowani, i to na stałe, w sensie egzystencjalnym. Jakkolwiek starałby się zadomowić, jest człowiek po trosze obcy w każdym «podsystemie», w jakim się znajduje w danej chwili. Nie ma takiego miejsca, do którego należałby bez reszty, całą osobą i w sposób naturalny – a więc z którego czerpałby pełne określenie swej tożsamości”[31].

Jak widać, w ponowoczesności tożsamość stała się problemem egzystencjalnym. Bauman uważa, że najtrafniej opisuje ją metafora turysty – kogoś, kto wszędzie jest gościem zdystansowanym wobec miejsc, ludzi i zdarzeń, gotowym w każdej chwili wyruszyć w dalszą drogę. I chociaż cel podróży nie został ostatecznie określony, już sama możliwość ruchu daje turyście poczucie wolności i niezależności, a co za tym idzie – decyduje o jego miejscu w hierarchii społecznej[32]. To ważna uwaga: nie ma już bezpośredniego związku między pozycją społeczną czy prestiżem, a akceptacją norm wspólnotowych. Najważniejszą wartością stała się wolność wyboru. Jak pisze Bauman, „wolność wyboru jest w dzisiejszym społeczeństwie głównym i decydującym czynnikiem stratyfikującym. Im więcej ma się wolności wyboru, tym wyższą pozycję w hierarchii społecznej się zajmuje”[33]. Przy czym treść tej wolności wypełniają już nie przekonania religijne czy tradycyjne wartości, ale głównie interesy materialne i moralność utylitarna.

Zdaniem Buksińskiego o upadku roli wspólnot świadczy nie tylko i nie przede wszystkim zmiana poglądów w głośnych i drażliwych kwestiach, takich jak aborcja czy homoseksualizm. Chodzi głównie o zmianę poglądów i postaw moralnych na co dzień. Zanikają przyjaźnie, pomoc sąsiedzka, gościnność, spontaniczność, uprzejmość, zanika gotowość do bezinteresownych działań na rzecz innych. Liczy się jedynie własny sukces, nawet za cenę pozbawienia kogoś możliwości zaspokojenia podstawowych potrzeb. Buksiński przypomina, że w czasach komunizmu ludzie dbali o honor i godność, przestrzegali reguł niepisanego kodeksu zachowań, jasno określającego, co wolno, a czego nie wolno w pewnych sytuacjach. W demokracji liberalnej honor, godność czy poczucie

---

[30] Z. Bokszański, op.cit., s. 236–243; M. Borkowska-Nowak, op.cit., s. 42–43.

[31] Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1995, s. 220.

[32] Z. Bokszański, op.cit., s. 256.

[33] Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 151.

wstydu tracą na znaczeniu, dozwolone jest wszystko, co nie jest zakazane przez prawo[34].

Upadł nieoficjalny system komunikacji i wymiany poglądów, a wraz z nim wzajemne zaufanie i szczerość w stosunkach międzyludzkich. Dawniej „nocne Polaków rozmowy" – źródło informacji poza oficjalnym obiegiem – służyły jako trwały budulec grup wspólnotowych. Obecnie komunikację tę zastępują mass media. Coraz wyraźniej widać, jak więzy nieformalne ustępują wobec zorganizowanej działalności państwa i jego instytucji. Nawet funkcje tradycyjnie związane z rodziną, takie jak: wychowanie dzieci, przekazanie im norm moralnych, zapoznanie z tradycją, zostają przejmowane przez przedszkole, szkołę, prywatnych nauczycieli czy telewizję[35].

Wszystko to wpływa na osłabienie autorytetów. Szczególnie dotkliwie doświadcza tego Kościół katolicki, który ze względu na mocno zróżnicowaną religijność Polaków zmaga się z potrzebą znalezienia nowych form komunikacji i oddziaływania na wiernych. Warto przypomnieć, że u schyłku PRL Kościół cieszył się największym zaufaniem społecznym, jego działalność pozytywnie oceniało ponad 80% Polaków. Była to działalność zakrojona na szeroką skalę, obejmująca nie tylko misję religijną, ale także pozareligijne funkcje związane z reprezentowaniem społeczeństwa wobec władzy państwowej oraz podejmowaniem wysiłków mających na celu umocnienie narodowej i kulturowej tożsamości. Rafał Boguszewski podkreśla, że żadna inna instytucja ani siła społeczna nie mogła w tym okresie dorównać Kościołowi pod względem prestiżu i szacunku. Po 1989 r. wraz z rozwojem instytucji państwa demokratycznego Kościół stanął wobec konieczności ponownego określenia swojego miejsca w zmieniającym się społeczeństwie[36]. I choć Polacy pozostali jednym z najbardziej religijnych narodów w Europie, dają się zauważyć pewne symptomy sekularyzacji, takie jak: selektywne podejście do doktryny i moralności katolickiej, powierzchowny charakter religijności oraz rozluźnienie więzi z Kościołem instytucjonalnym, co dotyczy zwłaszcza ludzi młodych.

Wiele jest przyczyn takiego stanu rzeczy. Wśród najważniejszych należy wymienić „prywatyzację religii" oraz swoiste „urynkowienie moralności". Chodzi o to, że etyka religijna, kładąc nacisk na altruizm, dobroć, bezinteresowność, skromność zdaje się kolidować z zasadami gospodarki rynkowej i liberalnego

---

[34] T. Buksiński, op.cit., s. 121–122.

[35] Ibidem, s. 123.

[36] R. Boguszewski, *Religia i religijność Polaków w zmieniającym się społeczeństwie*, www.kulturaswiecka.pl/node/18, [dostęp: 20.09.2016\.

systemu politycznego, który preferuje człowieka o dużych ambicjach, egoistę, chciwego i bezwzględnego w dążeniu do swoich celów. W konsekwencji więzi wspólnotowe słabną, a siły społeczne drzemiące w obywatelach nie są wykorzystywane[37].

Buksiński podkreśla, że próbuje się dzisiaj tworzyć pewną formę zastępczą życia wspólnotowego w postaci społeczeństwa obywatelskiego, promującego niezależne od rządu grupy zainteresowań, towarzystw wszelkiego typu, rad miejskich itd. Tym niemniej organizacje te – skądinąd potrzebne i pożyteczne – nie mogą zastąpić autentycznej wspólnoty. Dzieje się tak dlatego, że nie angażują one całych osobowości, nie opierają się na wspólnych wartościach i zasadach, poprzestając na formalnych uregulowaniach i wspólnocie interesów[38].

Sporo można by jeszcze dodać w kwestii różnych przejawów detradycjonalizacji i rozluźniania więzi wspólnotowych oraz skutków, do jakich zjawiska te prowadzą, zwłaszcza w obszarze konstruowania tożsamości. W jaki sposób przekłada się to na rozumienie relacji między tradycją a nowoczesnością? Szukając odpowiedzi na tak postawione pytanie warto odwołać się do rozważań Bogdana Czupryna na temat tego czy tradycja ułatwia, czy raczej utrudnia człowiekowi nowoczesne życie. Czupryn trafnie dostrzega, że mamy tu do czynienia ze swego rodzaju paradoksem. Z jednej strony faktem jest, że pewne aspekty tradycji Polacy szczególnie wysoko cenią. Dbamy o zabytki, lubimy powracać do tradycyjnych sposobów żywienia i zabaw. Firmy i kluby sportowe powołują się na bogatą tradycję, by uwiarygodnić swoją pozycję na rynku i podnieść prestiż. Z drugiej strony, pielęgnowaniu materialnego dorobku minionych pokoleń towarzyszy deprecjonowanie tradycji w sensie duchowym, tworzenie swego rodzaju opozycji między tradycyjną a nowoczesną obyczajowością. Często słychać opinie, że należy porzucić tradycyjną obyczajowość, by zapewnić człowiekowi nowoczesne, czyli swobodne i radosne życie. Od razu pojawia się pytanie, skąd ta dysproporcja?[39]

Uwagi Czupryna posłużyć mogą jako ważna wskazówka dla rozwikłania kwestii tytułowej. Otóż, właściwym punktem odniesienia do tradycji musi być jej zrozumienie. Chodzi o to, aby wiedzieć co jest przekazywane, w jaki sposób i w jakim celu. Innymi słowy, trzeba odczytać rzeczywiste dobro obecne w zachowaniach przodków, uchwycić pozahistoryczne cele ich działań, by na

---

[37] T. Buksiński, op.cit., s. 127–129.

[38] Ibidem, s. 128.

[39] B. Czupryn, *Dar tradycji*, „Cywilizacja" 2014, nr 51, s. 25.

bazie zgromadzonych doświadczeń budować autentyczną wspólnotę. Kultywowanie tradycji musi być zatem rozumne i wolne, bo tylko w taki sposób dialog dziejowy może nabrać charakteru osobowego – takiego, które polega na aktywnym, twórczym i roztropnym naśladowaniu, a nie tylko na biernym odtwarzaniu zachowań poprzednich pokoleń. Mądre naśladownictwo w niczym nie umniejsza naszej dojrzałości, przeciwnie – samo w sobie jest dojrzałe, stając się – oczywiście w pewnym sensie – trwałym wymiarem konstruowania naszej tożsamości moralnej[40].

Patrząc z tej perspektywy, staje się jasne, że zewnętrzny kształt podejmowanych działań, formy zachowań, z konieczności nacechowane tymczasowością i uwikłane w kontekst sytuacyjny, nie przesądzają o istocie relacji tradycja – nowoczesność. Jak podkreśla Czupryn, można się obejść bez tradycyjnych potraw, strojów czy zabaw, choć mają one oczywiście swoje znaczenie. Trudno jednak mówić o wychowaniu do patriotyzmu bez pokazania, w jaki sposób ojcowie pielęgnowali dobro wolnej ojczyzny. Koncentrowanie się na ciekawostkach z życia przodków zamiast na promowaniu dziedzictwa duchowego sprawia, że korzystanie z tradycji staje pod znakiem zapytania lub przybiera karykaturalne postaci, które jednych śmieszą, a innych denerwują[41].

Podsumowując, odróżnienie dobra od formy jego realizacji pozwala zobaczyć, że niszczenie wspólnot i tradycji nie ułatwia modernizacji. Przeciwnie – może prowadzić do chaosu oraz dezintegracji. I odwrotnie, obecność tradycji w modernie skłania do działań wprost wyrażających przyjęte wartości, obyczaje czy normy, bez podawania dodatkowych uzasadnień. To zaś oznacza ograniczenie racjonalności instrumentalnej, nieskrępowanej swobody wybierania oraz indywidualności na rzecz moralności, rozumności wspólnotowej i uczuciowości. W dłuższej perspektywie podejście takie może sprzyjać modernizacji[42].

Powyższe rozważania akcentują konieczność dostosowywania modernizacji do tradycji i wspólnot. Ale wspólnoty – jak podkreśla Buksiński – również dopasowują się do systemów modernych. Jest to proces obustronny, którego rezultat zależy od siły wspólnot i tradycji, od ich aktywności, ekspansywności, otwarcia na innowacje, od nacisków zewnętrznych. I jeszcze jedno: kiedy tradycyjne więzi, normy i wartości ulegają dezintegracji, państwo przejmuje obowiązek tworzenia nowych wartości i zasad, adekwatnych do celów modernizacyjnych, a jednocześnie uwzględniających tradycję, kulturę i duchowość

---

[40] Ibidem, s. 26–28.

[41] Ibidem, s. 31.

[42] T. Buksiński, op.cit., s. 370–371.

danej zbiorowości. I tylko wtedy, gdy państwo sprawnie wywiązuje się z tego zadania, procesy modernizacyjne mogą przebiegać pomyślnie, nie niszcząc wspólnot i nie podważając tożsamości zbiorowej[43].

Podsumowanie

Leszek Kołakowski w jednym ze swoich słynnych mini wykładów przekonuje, że nawyki potocznego myślenia zastawiają na nas niekiedy groźne pułapki. Jedną z nich jest poszukiwanie poczucia bezpieczeństwa w nieuchronności przeszłości: „Co było, to było, nic na to nie poradzimy, ale też to, co było, tego już nie ma, a więc żyjemy i zostawiliśmy te sprawy za sobą"[44]. Czy rzeczywiście? Powyższe analizy dowodzą, że nie tak łatwo odciąć się od przeszłości – to, co minione, nadal w pewnym sensie jest. Rzecz w tym, by relikty przeszłości dokładnie określić, ściślej – by oddzielić fakty od ich interpretacji oraz przekazu utrwalanego w życiu społecznym jako nowa tradycja. Jak wyjaśnia Kołakowski: „Nasze oceny przeszłości – choć na pozór wsparte lepszą wiedzą – bo przecież wiemy, co było – są także niepewne i widzimy co krok, jak dawno ustalone, jak by się zdawało, interpretacje historyczne są podważane […] A gdzie przebiega granica między gołym faktem, którego podważyć niepodobna […], a interpretacją, tego nie sposób ogólnie ustalić"[45].

Jak widać, niepewność nie jest zarezerwowana dla nowoczesności i „nie jest istotnie różna – choć nie z tych samych powodów – w przypadku zdarzeń przyszłych, co przeszłych"[46]. Przeszłość jest pewna tylko w tym sensie, że była. Nic ponadto. Sposób, w jaki żyje ona w teraźniejszości, czyli przekaz: realny lub wyimaginowany, nieustannie odtwarzany, przekształcany i odnawiany, zależy przede wszystkim od założonej wizji nowoczesności.

Przeprowadzone analizy, z konieczności upraszczające i zaledwie wstępne, pokazują, że modernizacja, wbrew temu, jak się ją niekiedy opisuje, nie jest po prostu przejściem od tradycyjności do racjonalności, od zaściankowości przodków do bardziej doskonałego życia. Tradycja nie jest tym, co „bez oporu" ustępuje miejsca nowoczesności. Za Szackim można powiedzieć nawet więcej – przemiany życia społecznego, a także ogromne zmiany w sposobie postrze-

---

43 Ibidem, s. 361, 370–371.

44 L. Kołakowski, *Mini wykłady o maxi sprawach*, Kraków 2006, s. 251.

45 Ibidem, s. 252.

46 Ibidem.

gania i rozumienia tychże przemian pokazują jak bardzo oddalamy się od tak niegdyś popularnej dychotomii: społeczeństwo tradycyjne – społeczeństwo nowoczesne. Opisane powyżej doświadczenia polskiej detradycjonalizacji i jej skutków – zwłaszcza w obszarze konstruowania tożsamości – potwierdzają tę tezę, przypominając zarazem dobrze znaną lekcję o jałowości i szkodliwości poszukiwania w życiu zbiorowości wyraźnych granic i czystych typów.

Bibliografia

Bauman Z., *Ponowoczesne wzory osobowe*, „Studia Socjologiczne" 1993, nr 2, s. 7–31.

Bauman Z., *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1995.

Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000.

Bauman Z., *Wspólnota*, Kraków 2008.

Boguszewski R., *Religia i religijność Polaków w zmieniającym się społeczeństwie*, www.kulturaswiecka.pl/node/18, [dostęp: 20.09.2016].

Bokszański Z., *Tożsamości* zbiorowe, PWN, Warszawa 2007.

Borkowska-Nowak, *Między polityką a postpolityką. Chantal Mouffe w sprawie demokracji*, „Studia Philosophica Wratislaviensia" XI, 2 (2016), s. 37–55.

Braun-Gałkowska M., *Sprawy drobne*, Lublin 2002.

Buksiński T., *Moderność*, Poznań 2001.

Czupryn B., *Dar tradycji*, „Cywilizacja" 2014, nr 51.

Dybel P., Wróbel S., *Granice polityczności*, Warszawa 2008.

Giddens A., *Konsekwencje nowoczesności*, Kraków 2008.

Hałas E., *Symbole w interakcji*, Warszawa 2001.

Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2003, s. 434–508.

Koczanowicz L., *Dylematy lewicy. Koncepcja radykalnej demokracji Ernesto Laclau i liberalizm Chantal Mouffe*, [w:] *Indywidualizm Wspólnotowość Polityka,* red. M.N. Jakubowski, A. Szahaj, K. Arbiszewski, Toruń 2002, s. 189–207.

Kołakowski L., *Mini wykłady o maxi sprawach*, Kraków 2006.

Kołakowski L., *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 2011.

Kowalska-Myśliwiecka S., *Tradycja*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. XIX, Lublin 2013, s. 954–962.

Mouffe C., *The Return of the Political*, London–New York 1993.

Mouffe C., *Polityczność*, Warszawa 2008.

Mouffe C., *Wyzwanie Schmitta*, [w:] *Carl Schmitt. Wyzwanie polityczności*, red. C. Mouffe, Warszawa 2011, s. 5–11.

Popper K.R., *Krytycyzm i tradycja*, „Znak" 1963, nr 7–8 (109–110), s. 863–889.

Szacki J., *Tradycja*, Warszawa 2011.

Thompson J.B., *Tradition and Self in a Mediated World*, [w:] *Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity*, red. P. Heelas, S. Lash, P. Morris, Cambridge–Oxford, 1996, s. 89–108.
Tischner J., *Etyka solidarności*, Kraków 2000.
Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Lublin 1994.

• **dr Małgorzata Borkowska-Nowak** – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Filozofii. Filozof i politolog, zajmujący się filozofią polityki, etyką społeczna oraz teorią doktryn polityczno-prawnych. Autorka książki *Racjonalność decyzji politycznych. Utarte ścieżki i nowe pomysły* (Lublin 2012) oraz współredaktorka książki *Etyka biznesu* (Lublin 2002).

Kontakt: malbor@kul.lublin.pl.