



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: La Pologne martyre w niewidzialnej dłoni Adama Smitha : przyczynek do refleksji nad kształtowaniem się kapitalizmu w Polsce współczesnej

Author: Bogusław Dziadzia, Andrzej Kasperek

Citation style: Dziadzia Bogusław, Kasperek Andrzej. (2006). La Pologne martyre w niewidzialnej dłoni Adama Smitha : przyczynek do refleksji nad kształtowaniem się kapitalizmu w Polsce współczesnej. "Kultura i Edukacja" (Nr 2/3 (2006), s. 78-95).



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersytet ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego



Bogusław Dziadzia, Andrzej Kasperek

LA POLOGNE MARTYRE W NIEWIDZIALNEJ DŁONI ADAMA SMITHA. PRZYCZYNEK DO REFLEKSJI NAD KSZTAŁTOWANIEM SIĘ KAPITALIZMU W POLSCE WSPÓŁCZESNEJ

W tytule naszego artykułu znalazły się dwie metafory nawiązujące do odmiennych koncepcji filozoficznych, przejawiających się w jednostkowych światopoglądach. Metafora *La Pologne martyre* odsyła nas do tradycji romantycznej, natomiast niewidzialna dłoń Smitha – do liberalnej ideologii wolnego rynku. Nie sposób jednak porównywać romantyzmu i liberalizmu z hermetycznymi systemami filozoficznymi, których wpływ na praktykę życia codziennego bywa często znikomy. Nie podejmujemy się oczywiście próby w miarę całościowego opisu owego wpływu – rzecz wymagałaby zapewne napisania książki – chcemy raczej zwrócić uwagę na następującą kwestię: w kulturze polskiej, by odwołać się do słynnej tezy Marii Janion, w przeciągu ostatnich minionych dwóch wieków dominował tak zwany paradygmat romantyczny, który zaczął się wyczerpywać pod koniec wieku ubiegłego. Kultura polska znalazła się zatem w fazie przejściowej, w fazie przemiany paradygmatów. Schyłek paradygmatu romantycznego zbiegł się w czasie z przemianami o charakterze społeczno-gospodarczym, wśród których palmę pierwszeństwa należałoby zapewne oddać tworzeniu się w Polsce gospodarki kapitalistycznej. Chcielibyśmy zatem podjąć kwestię przemiany paradygmatów kultury właśnie w perspektywie kształtowania się kapitalizmu we współczesnej Polsce. Traktujemy tutaj kapitalizm jako fenomen *par excellence* kulturowy, a więc związany ze światem wartości, nawyków i dążeń. Szczególną uwagę wypada jednak zwrócić na „długie trwanie” romantyzmu w kulturze polskiej. Jego zmierzch nie oznacza bynajmniej, że romantyzm zepchnięto z dnia na dzień do lamusa. Przedmiotem naszego zainteresowania będzie również istnienie swoistych przeszkód w upowszechnianiu się gospodarki kapitalistycznej, przeszkód o charakterze kulturowym, będących w istocie specyficznym spadkiem po romantyzmie.

Nasze rozważania rozpoczniemy od uściśleń terminologicznych, następnie przedstawimy charakterystykę paradygmatu romantycznego oraz spróbujemy – zwracając uwagę na kategorię „długiego trwania” – przyrzeć się problemowi przemiany paradygmatów kultury w perspektywie tworzenia się kapitalizmu w Polsce.

1. Tradycja a paradygmat kultury

Paradygmat kultury, czyli pewien dominujący wzór kultury, odsyła nas do pojęcia tradycji. Można bowiem powiedzieć, że stanowi on część tradycji pewnej zbiorowości społecznej. Tutaj jednak zaczynają się problemy natury pojęciowej, poczynwszy od najważniejszego: co to jest tradycja? Pojęcie to, podobnie jak bodaj większość kluczowych kategorii socjologicznych, „cierpi” na chorobę zwaną polisemicznością. Próbując okiełznać ów semantyczny chaos, Jerzy Szacki wyróżnia trzy dominujące w fachowym piśmiennictwie ujęcia tradycji¹. W pierwszym, tak zwanym czynnościowym, tradycja utożsamiana jest z transmisją społeczną, a zainteresowanie badaczy skupia się na czynności międzygeneracyjnego przekazywania dóbr kulturowych. W drugim, przedmiotowym rozumieniu tradycji, w którym ogniskiem zainteresowania badaczy staje się już nie przebieg tej transmisji, lecz jej materia. Wreszcie trzecie rozumienie tradycji, zwane podmiotowym, koncentruje się na stosunku pokolenia (pozytywnym czy negatywnym) do własnej przeszłości. Tutaj za tradycję uchodzi nie całe dziedzictwo, lecz jego fragmenty w odpowiedni sposób wartościowane i dobierane według społecznego zapotrzebowania. Szacki proponuje, by w przypadku pierwszego rozumienia tradycji mówić o transmisji społecznej, w przypadku rozumienia przedmiotowego o dziedzictwie społecznym, a termin „tradycja” rezerwuje dla owego podmiotowego rozumienia.

Wydaje się, że paradygmaty kultury odnoszą się w jakiś sposób do każdego z wymienionych wyżej sposobów rozumienia pojęcia tradycji. Można bowiem zwracać uwagę na czynność transmisji, dzięki której pewne paradygmaty zachowują trwałość dla kolejnych pokoleń, można uznać paradygmat (elementy nań się składające) za część dziedzictwa społecznego i próbować go zrekonstruować, pamiętając, że nie jest to jedyny paradygmat obecny w danej kulturze, można w końcu uznać go za element dziedzictwa odgrywający wyjątkową rolę w życiu pewnej zbiorowości społecznej, za część dziedzictwa, wobec której członkowie zbiorowości przyjmują pewną postawę (aprobaty lub dezaprobaty). Jesteśmy przekonani, że w rozważaniach nad przemianą paradygmatów kulturowych najatrakcyjniejsze jest trzecie, podmiotowe rozumienie tradycji. Paradygmaty zmieniają się, ponieważ zmienia się stosunek członków pewnej zbiorowości do jej dziedzictwa, do jej przeszłości. Niektóre elementy, symbole, postaci tracą swoje znaczenie, zmieniają się też sposoby wartościowania. Różne grupy społeczne nie-

¹ J. Szacki, *Tradycja. Przegląd problematyki*, Warszawa 1971, s. 97–98.

ustannie reinterpretują bowiem własną przeszłość. Słowem: przeszłość jest od nowa konstruowana, w zależności od aktualnego zapotrzebowania. Zmienia się stosunek do wydarzeń z przeszłości, do kulturowej spuścizny, wnosi się na pomniki nowych bohaterów, spychając do lamusa społecznej pamięci niegdysiejszych herosów.

W studium *Tradycja Szacki* zwraca uwagę na istnienie pokrewieństwa między pojęciami „tradycja” i „pamięć zbiorowa”². Pokrewieństwo to najlepiej daje się zauważyć przy podmiotowym rozumieniu tradycji, przy czym pojęcie „pamięć zbiorowa”³ jest węższe zakresowo. Pisząc o pamięci zbiorowej, trudno nie wspomnieć o swoistym jej dopełnieniu, czyli o społecznej niepamięci⁴.

2. Między dziedzictwem a dziedziczeniem

Podjmując interesującą nas problematykę kształtowania się kapitalizmu w Polsce, chcielibyśmy zwrócić uwagę na dość oczywistą, choć równie często ignorowaną, zwłaszcza wśród decydentów, tezę o kulturowym wymiarze zajmującego nas fenomenu.

Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że dyskurs o polskiej transformacji po roku 1989 przebiegał głównie w kategoriach gospodarczych, czemu trudno się zresztą dziwić, przecież uporządkowanie gospodarki było *condicio sine qua non* samej transformacji. Zastanawia jednak bezwarunkowe zaufanie (by nie powiedzieć wręcz naiwność), jakie decydenci pokładali w modelu *homo oeconomicus*, w istocie będącym konstrukcją gabinetowych rozważań liberałów. Za zrozumiałe samo przez się uznano przekonanie, że wystarczy instytucjonalnie zagwarantować funkcjonowanie wolnego rynku, ignorując fakt, że sfera ekonomicznej działalności człowieka jest bez reszty zanurzona w pewnym porządku kulturowym i nie da się oddzielić jej od kulturowego dziedzictwa danej zbiorowości. A na to dziedzictwo, jak pisał swego czasu Stanisław Ossowski, składają się rozmaite dyspozycje, wzory zachowania, „pewien «styl» życia, normy etyczne, ogólne upodobania, sposoby myślenia [...] sądy, pojęcia, wyobrażenia i łańcuchy wyobrażeń”⁵. Trudno z podobnym sposobem rozumienia dziedzictwa pogodzić koncepcję *de*

² J. Szacki, *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*, Warszawa 1991, s. 242.

³ Pojęcie to spopularyzował w socjologii Maurice Halbwachs. Patrz: M. Halbwachs, *Spoleczne ramy pamięci*, Warszawa 1969.

⁴ W „Tygodniku Powszechnym” trwała w 2004 roku dyskusja nad „niepamięcią zbiorową” wywołana tekstem Jana T. Grossa. Ukazały się tam teksty Pawła Machcewicza i Rafała Wnuka, Jerzego Jedlickiego, Hanny Świdry-Ziemby, Władysława Bartoszewskiego, Jana Woleńskiego, Marcina Kuli, Dawida Warszawskiego oraz Wojciecha Lizaka. Dyskusja dotyczyła postawionej przez Grossa kwestii przyczyn swoistej zмовy milczenia przywódców podziemnego państwa polskiego wobec sprawy zbrodni na Żydach popełnianych przez Polaków w 1941 roku. Nie można wykluczyć, że społeczna niepamięć w przypadku pogromów w Jedwabnem była konsekwencją istnienia paradygmatu romantycznego. Podobne wydarzenie nie mieściło się w wyobrażeniach Polaków o sobie jako o romantycznych bojownikach.

⁵ S. Ossowski, *Więź społeczna i dziedzictwo krwi. Dzieła*, t. 2, Warszawa 1966, s. 68.

facto ahistorycznego modelu *homo oeconomicus*, zimnego i wyrachowanego egoisty, istniejącego gdzieś poza światem wartości i norm niejednokrotnie tłumiących jego pęd do bogacenia się.

Wskazanie desygnatów pojęcia dziedzictwa kulturowego zależy od przyjętej definicji samej kultury. Trzeba na przykład pamiętać o tym, że dzieła kultury: budowle, obrazy, partytury, książki, itd., nie wchodziły według Ossowskiego w skład dziedzictwa kulturowego, lecz stanowiły jego korelaty – korelaty, jak pisał, „pewnych reakcji psychicznych i mięśniowych, do których dyspozycje przekazywane są jako «kulturowe dziedzictwo grupy»”⁶. Podejmując kwestię przedmiotowego rozumienia tradycji, Jerzy Szacki wspomina o licznych próbach utożsamienia „dziedzictwa”, „tradycji” i „kultury”. Dodaje zarazem, że próby te nie wytrzymują naporu krytyki, gdyż kultura pewnego społeczeństwa to nie wyłącznie przeszłość zapisana w społecznym dziedzictwie. Gdyby tak było, mielibyśmy do czynienia ze społeczeństwem niezmiennym, w którym czas został niejako zatrzymany.

Pojęcie dziedzictwa można jednak rozumieć także w sposób podmiotowy, z jednej strony mamy bowiem do czynienia z pewnym dziedzictwem, z drugiej, ze zbiorowością, która się do tego dziedzictwa odnosi i przyjmuje je lub odrzuca. Warto zatem zapytać: czym jest to dziedziczenie? Andrzej Szpociński wspomina o dwóch znaczeniach tego terminu. Pierwsze, węższe, dotyczy sytuacji, gdy zaakceptowane zostają te elementy dziedzictwa (wzory, wartości, idee), które akceptowali również „nasi” przodkowie. To, co pochodzi od przodków, posiada wartość, nie budzi zastrzeżeń ani wątpliwości. W przypadku drugiego, szerszego, rozumienia, dziedziczenie nie polega na prostej akceptacji przeszłości jako w całości pozytywnej. Przeszłość „naszej” grupy staje się nieco bardziej złożona, bowiem jej częścią mogą być także wstydlive czy kompromitujące wydarzenia⁷.

Skoro wiemy, już czym jest dziedziczenie przeszłości, to warto jeszcze zapytać, co składa się na ową przeszłość. Andrzej Szpociński pisze, że analizę pamięci o przeszłości można przeprowadzić w trzech wymiarach: przodków, kanonu historycznego (wydarzenia, postaci z przeszłości, o których powinno się coś wiedzieć) oraz wartości, idei i wzorów zachowań (cytowana wcześniej definicja Ossowskiego dotyczy więc tylko jednego poziomu analizy proponowanej przez Andrzeja Szpocińskiego, mianowicie owych wartości, idei i wzorów). Podejmując kwestię kanonu historycznego, autor zauważa, że niektóre nazwy postaci, zdarzeń czy wytworów o charakterze kulturowym istnieją w świadomości pewnych grup społecznych jako symbole identyfikacji i proponuje nazwać je „miejscami pamięci”⁸, a zbiór miejsc pamięci kanonem historycznym.

⁶ Ibidem, s. 66.

⁷ A. Szpociński, *Przemiany obrazu przeszłości Polski. Analiza sluchowisk historycznych dla szkół podstawowych 1951–1984*, Warszawa 1989, s. 156–157.

⁸ „Zwrot «miejsce pamięci» dość wiernie oddaje funkcje pełnione przez nazwy zdarzeń, które w świadomości członków określonej grupy społecznej uznane zostały za ważne. Idzie o to [...], że takie nazwy

Ewentualna próba dokonania podobnej analizy paradygmatu romantycznego, uwzględniająca trzy wspomniane wymiary, natrafiłaby na pewną trudność. Paradygmat romantyczny jest pewną idealizacją, która ma odnosić się do Polaków, a przecież oczywiste jest i to, że przyswajanie owego paradygmatu oraz jego znaczenie zależy od społecznego *milieu* jednostek. Wydaje nam się konieczne przyjęcie założenia, iż jeśli chodzi o tak wielką zbiorowość społeczną jak naród, mamy do czynienia z dziedziczeniem wybiórczym, czyli z przejmowaniem tylko niektórych elementów dziedzictwa⁹. Inaczej bowiem wygląda dziedziczenie przeszłości uporządkowanej według klucza romantycznego w przypadku reprezentanta inteligencji, a inaczej u pracownika fizycznego z wielkiego przedsiębiorstwa. Łączą ich zapewne wspólne symbole, w jakiejś mierze i w pewnych granicach dzielają te same wartości i uznają podobne wzory zachowania. Jednak paradygmat romantyczny, który będziemy się starali zrekonstruować, zawdzięcza swój kształt inteligencji polskiej i dla jej reprezentantów stanowił podstawowe źródło zasad i inspiracji.

W jednym z wywiadów, opatrzonym wielce wymownym tytułem *Antyliberalizm po komunizmie*, profesor Szacki¹⁰ rozprawia się z mitem polskich liberałów przekonanych, że rodzima klasa średnia bardzo szybko będzie klasą liczną, a tym samym dzięki własnej dynamice stanie się napędem i ostoją prorynkowych reform. Liberałowie, o których pisze Szacki, byli niewątpliwie odległymi potomkami polskiej inteligencji, przedstawicielami formującej się nowej klasy średniej. Istnienie podobnego mitu wydaje się jednak świadectwem nie tyle złej woli, ile raczej naiwnego sposobu myślenia liberałów, ignorującego niestety tło historyczne. Z pewną złośliwością można by wręcz powiedzieć, że liberałowie – entuzjaści reform, potraktowali *de facto* Polaków jako istoty bez historii, istoty wolne od ciężenia przeszłości zapisanego we własnym dziedzictwie kulturowym. Co ciekawe jednak, oni sami w retoryce politycznej równie często powoływali się na to dziedzictwo i przy każdej bodaj okazji nawiązywali do tradycji niepodległościowej. Jest to przykład tego typu myślenia, w którym odwoływanie się do przeszłości towarzyszyło jednocześnie zapomnienie o ciężeniu historycznego doświadczenia i o jego trwałości, a wtedy przeszłość społeczna zostaje potraktowana w sposób instrumentalny, często ornamentacyjny i raczej dość frywolny. Mamy tu niewątpliwie do czynienia z przykładem reinterpretacji własnej przeszłości, świadczącej, jak można sądzić, o istnieniu dziedziczenia wybiórczego. Zapomina się tutaj o ciężeniu wspomnianych przez Ossowskiego elementów dziedzictwa kulturowego, o trwałości nawyków, wzorów za-

spełniają jak gdyby rolę miejsca, w którym można odnajdywać coraz to nowe wartości, idee, wzory zachowań...” (A. Szpociński, op.cit., s. 19).

⁹ Dziedziczenie wybiórcze nie pokrywa się z dziedziczeniem w rozumieniu podmiotowym ani w sensie węższym, ani w szerszym. W przypadku narodu na jego pamięć zbiorową składają się bowiem rozmaite tradycje.

¹⁰ J. Szacki, *Antyliberalizm po komunizmie*. Z prof. Jerzym Szackim, *historykiem idei, rozmawia Krzysztof Burnetko*, „Tygodnik Powszechny” 2002, nr 36.

chowań, wyobrażeń, stylów życia czy norm etycznych, które dla przedstawicieli patriotycznie nastawionej inteligencji stanowiły wartość i zarazem punkt odniesienia.

Chcielibyśmy teraz zrekonstruować pewien paradygmat (styl) kulturowy, który, jak można sądzić, wywarł, i wciąż wywiera, istotny wpływ na proces kształtowania się kapitalizmu oraz klasy średniej w Polsce. Paradygmat ten – czy też dominujący styl kultury – to pewien historycznie ukształtowany ład aksjonormatywny z wbudowanym wewnątrz porządkiem znaczeń. Właśnie od dominującego stylu kultury zależy to, do jakich wartości w swoich życiowych wyborach odwołują się jednostki¹¹. Od niego też zależy, czy wspomiana przez Ossowskiego максима *honesty is the best policy*, tak istotna dla kształtowania się etosu klasy średniej traktowanej jako główny napęd gospodarki kapitalistycznej, znajdzie swoje kulturowe ugruntowanie i przełoży się na zasadę postępowania reprezentantów tej klasy społecznej. Można również rozważać ten problem w perspektywie stylów życia. Wtedy refleksja ta okazuje się dwupoziomowa. Mamy bowiem do czynienia ze stylem kultury, czyli kulturowym paradygmatem, i stylami życia, które, jak pisze Andrzej Siciński, pojawiają się na „niższym piętrze”. Styl kultury umożliwia jednostkom dokonywanie wyborów na owym „niższym piętrze”, stwarza ramy dla dokonywania wyborów oraz je legitymizuje.

3. Adaptacja kapitalizmu w Polsce w perspektywie długiego trwania

Przyczyn niewystarczającej adaptacji kapitalizmu w Polsce jest kilka, niektóre mają niewątpliwie charakter doraźny i udałoby się je usunąć poprzez korekcję polityki gospodarczej, wiele z nich wiąże się jednak z dziedziczeniem przeszłości, z dziedzictwem kulturowym, a zatem warto na rzecz spojrzeć przez pryzmat kategorii długiego trwania, której znaczenie podnosił Fernand Braudel¹². Uczony ten należał do szkoły „Annales” i pozostawał wierny orientacji teoretycznej stworzonej przez Luciena Febvre’a i Marca Blocha. Przedstawiciele „Annales” kładli nacisk na istnienie związków między przeszłością i teraźniejszością. Przeszłość nie umiera, lecz pozostawia po sobie trwałe ślady i nie chodzi tutaj bynajmniej o utrwalone dzieła sztuki czy najrozmaitsze wytwory ludzkiego umysłu, które przetrwały dzięki ich zobiektywizowaniu. Rzecz raczej w tym, że przeszłość na swój sposób tłumaczy teraźniejszość. Kategoria „długiego trwania”

¹¹ A. Siciński, *Styl życia – kultura – wybór*, „Kultura i Społeczeństwo” 1985, nr 2, s. 52.

¹² Braudel, będący przede wszystkim historykiem, polemizował z koncepcją francuskiego socjologa, Georges’a Gurvitcha, który wyróżniał osiem rodzajów czasu społecznego. Wśród nich znalazły się także czas długiego trwania oraz czas spowolniony (*le temps de longue durée et au ralenti*). Warto też w końcu dodać, że rozważania Gurvitcha o czasie wiele zawdzięczają myśli Halbwachsa, który podkreślał, że społeczeństwa składają się z rozmaitych grup, poruszających się we właściwych sobie ramach czasowych, a zatem nie istnieje jeden, uniwersalny czas społeczny (F. Braudel, *Historia i trwanie*, przeł. B. Geremek, Warszawa 1969, s. 325–430).

wydaje się szczególnie przydatna w rozważaniach o przedmiotowym rozumieniu tradycji, bo właśnie w tym przypadku mamy do czynienia z tak często nieuświadomianym ciężeniem przeszłości, ze swoistą władzą przeszłości nad terażniejszością. Kategoria ta będzie pożyteczna w analizie podmiotowego rozumienia tradycji, a tym samym pamięci zbiorowej. Jeżeli przeszłość wywiera wpływ na kształt terażniejszości, to trudno nie zauważyć, że i każdorazowo reinterpretowana pamięć przeszłości nie będzie wolna od tego wpływu. To ciężenie przeszłości skłaniać może do swoistych wyborów w wymiarze wartości, symboli czy legend i mitów narodowych. Byłaby to sytuacja, w której na kształt pamięci zbiorowej składają się także elementy nieprzylegające do wyzwania, jakie pewnej grupie stawia terażniejszość. Nie wszystkie symbole, wydarzenia czy postaci stają się owymi „miejscami pamięci”, czyli nie wszystkie zmieniają swoje znaczenie, wpisując się w terażniejszość. Czy nie należałoby na przykład w ten sposób patrzeć na przypisywaną sobie przez polską inteligencję (nauczycieli czy aktorów) rolę, traktowaną wręcz w kategoriach powołania, które zostało skonfrontowane z nieubłaganymi prawami wolnego rynku?

Tadeusz Banaszczyk, podejmując wątek czasu historycznego w dziele Marca Blocha, pisał: „[...] wiele zjawisk społecznych cechuje siła bezwładności, które niepostrzeżenie wciąż przenikają do aktualnej terażniejszości. Można tu, jak się zdaje, wspomnieć za Ludwikiem Krzywickim o istnieniu niemal w każdym społeczeństwie tak zwanych «przeżytków», będących pozostałością powstałą w wyniku radykalnej zmiany podłoża historycznego, które powoduje, że «rzecz racjonalna w swoim rodowodzie, przekształca się w dalszym rozwoju w absurd dziejowy»¹³. Krzywicki przez owe przeżytki rozumiał nieprzystawanie do terażniejszości pewnych instytucji społecznych, zwyczajów czy sposobów życia niegdyś funkcjonalnych. Może warto jako jeden z takich przeżytków potraktować specyficzną rolę przypisywaną inteligencji polskiej oraz poszczególne miejsce, które przyznano mieszczaństwu. Ta szczególna rola oraz funkcje, które przypisywała sobie inteligencja, stanowiły niewątpliwie konstytutywny element jej świadomości grupowej.

Możemy za Józefem Chałasińskim polską inteligencję uznać za kontynuatorkę szlacheckiej tradycji. Wydaje się także, że trudno byłoby pośród reprezentantów tej warstwy poszukiwać społecznego podłoża, w którym etos przedsiębiorcy mógłby znaleźć oparcie. Skoro Chałasiński uznawał inteligencję za produkt procesu ekonomicznej, społecznej oraz politycznej degradacji szlachty¹⁴, to warstwa ta, będąc swoistym przedłużeniem kultury ziemiańsko-szlacheckiej, stanowiła zarazem przedłużenie mitów pielęgnowanych przez szlachtę. Trudno zatem uważać inteligencję za swoisty substytut zmarginalizowanego mieszczaństwa polskiego.

¹³ T. Banaszczyk, *Durkheim i protagoniści*, Katowice 1996, s. 96.

¹⁴ J. Chałasiński, *Spółeczna genealogia inteligencji polskiej* [w:] *Socjologia ogólna. Wybór tekstów*, M. Malikowski, S. Marczuk (red.), t. 2, Rzeszów 1993, s. 82.

Chałasiński twierdził, że inteligencja polska była zaledwie ubocznym produktem procesu powstawania gospodarki kapitalistycznej, inaczej niżli miało to miejsce w społeczeństwach zachodnich, gdzie inteligencja była jego napędem. Autor *Społecznej genealogii inteligencji polskiej* porównywał kapitalizm do miotły, która miała usuwać resztki szlachecko-stanowych tradycji społecznych, a tym samym przygotowywać miejsce dla mieszczaństwa. Niestety, Polska takiej miotły nie posiadała, bo i zbyt słaby okazał się miał ów kapitalistyczny impuls¹⁵.

4. Kwestia romantycznego paradygmatu

Wreszcie za specyficzny przeżytek uznać można pewien fenomen, który za Marią Janion określić można mianem paradygmatu romantycznego. Jeśli jednak bliżej mu się przyjrzeć, okazuje się, że znajduje on swoje ugruntowanie w specyficznej sytuacji Polski ostatnich wieków. Na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku głośna stała się teza o zmierzchu romantycznego paradygmatu kultury polskiej, ogłoszona przez tę badaczkę literatury romantycznej. Jak rozumieć ów paradygmat? Oczywiście nie chodzi tutaj o upowszechnione przez Thomasa Kuhna¹⁶ rozumienie paradygmatu jako uznawanego za prawdziwy w danym czasie naukowego sposobu opisu i tłumaczenia rzeczywistości. Należałoby się tutaj odwołać do etymologii terminu (grec. *parádeigma*), który można przetłumaczyć jako wzór. Maria Janion pisze: „...w ciągu prawie dwustu lat od epoki porobiorowej poczynając, a na stanie wojennym i okresie po nim kończąc, w Polsce przeważał dość jednolity styl kultury, który nazywam symboliczno-romantycznym. Romantyzm właśnie – jako pewien wszechogarniający styl – koncepcja i praktyka kultury – budował przede wszystkim poczucie tożsamości narodowej i bronił symboli tej tożsamości [...]. Kanon romantyczny przechodził z pokolenia na pokolenie. Dość jednolita – mimo wszelkich odstępstw, znaczących nieraz wielkimi nazwiskami twórców – kultura ta organizowała się wokół wartości duchowych zbiorowości, takich jak ojczyzna, niepodległość, wolność narodu,

¹⁵ Przyjęcie perspektywy długiego trwania pozwala zrozumieć także pewien fenomen, zwany koegzystencją asynchronizmów, czyli sytuację współistnienia zróżnicowanych form produkcji charakterystycznych dla różnych stadiów rozwoju ekonomicznego (zob. Kula, 1983, s. 89). Obok siebie współistniały feudalne przeżytki – na przykład instytucja folwarku – oraz nowoczesne techniki produkcyjne. Skutków takiego stanu rzeczy należy szukać w odległej przeszłości. Wtedy gdy w Zachodniej Europie tworzyły się podstawy gospodarki kapitalistycznej, w Polsce Jagiellonów trwał odwrotny proces, specyficznej refeudalizacji, którego efektem była wzrastająca liczba folwarków, czyli instytucji mającej stać się w przyszłości symbolem anachronizmu i zacofania polskiej gospodarki. Zamiast inwestować w nowe formy produkcji, które pojawiały się wraz z upowszechnianiem gospodarki towarowo-pieniężnej, polscy producenci zboża ograniczali się do eksportu tego towaru.

¹⁶ T. S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, Warszawa 1968.

solidarność narodowa. Interpretacja tych wartości posługiwała się kategoriami bądź tyrtejskimi, bądź martyrologiczno-mesjanistycznymi¹⁷.

Oczywiście, propozycja Marii Janion może spotkać się z częściowo przynajmniej uzasadnionym zarzutem socjologów. Sama autorka zauważa, że owa teza została sformułowana na podstawie materiału historyczno-literackiego i historyczno-filozoficznego. Zarzut dotyczyłby zatem tego, że teza Janion nie została w dostateczny sposób potwierdzona w badaniach empirycznych, wykraczających poza studia literaturoznawcze czy też poza spekulację filozoficzną. Co jednak dla nas szczególnie interesujące, to przekonanie Marii Janion, że kategoria „romantyczny system” znajduje swoje uzasadnienie w perspektywie „długiego trwania”. Pora zastanowić się nad tym, czym w ogóle jest ów romantyczny paradygmat i z jakich elementów się składa, pamiętając przy tym, że próbując go zrekonstruować, poruszamy się w świecie pewnej idealizacji¹⁸.

Po pierwsze, romantyzm podnosił znaczenie heroizmu jako swoistego trybutu płaconego narodowi. Stąd też romantyzm, rozumiany jako styl kultury, nie wydaje się sprzyjać rozwojowi gospodarki kapitalistycznej z powodu jej swoistego antyheroizmu. Przedsiębiorca czy kupiec nie przypominają średniowiecznego rycerza, bojownika wolności czy powstańca, nie przypominają wzorów, po które z wyraźną fascynacją i emfazą sięgali romantycy. Przymioty przedsiębiorcy: kalkulacja, trzeźwość i wyrachowanie, brak mesjanistycznych aspiracji – budziły już to pogardę, już to litość romantyków. W każdym razie trudno w romantycznym stylu kultury dopatrzeć się istnienia pierwiastków legitymizujących owe przymioty, a zatem czyniących z nich wartość, czyli przedmiot aspiracji.

W proces konstytuowania się paradygmatu romantycznego wpisane było instrumentalne odniesienie do przeszłości. Mitologizacji wydarzeń, które określiły kształt pamięci zbiorowej Polaków, towarzyszyła pewna polaryzacja. Z jednej strony głoszono apoteozę romantycznego czynu zbrojnego, z drugiej gardzono kunktatorstwem oraz zdradą interesów narodowych. W dytyrambach opiewano uczestników powstań, idealizowano triumf nad zakonem krzyżackim pod Grunwaldem czy odsiecz wiedeńską. W konfuzję natomiast wprowadzało bojowników o niepodległość wspomnienie Targowicy. Pewne postaci czy wydarzenia nabierały znaczenia i stawały się symbolami grupowej identyfikacji przez odniesienie do kwestii narodowej i w tej także perspektywie przebiegał proces swoistej mitologizacji przeszłości.

Po drugie, istotną cechą polskiego romantyzmu było jego osadzenie w myśleniu kategoriami kolektywistycznymi i narodowymi. Ukazuje nam to w ostatecznym rozrachunku antyindywidualistyczny rys romantyzmu, choć wielkie postaci literatury romantycznej, Gustaw, Konrad Wallenrod czy Kordian, stanowią przykłady daleko posuniętej indywidualizacji. Gustaw zmagający się z Bogiem – czy można wyobrazić sobie

¹⁷ M. Janion, *Do Europy tak, ale z naszymi umarłymi*, Warszawa 2000, s. 22–23.

¹⁸ A. Kasperek, *Kulturowy wymiar przedsiębiorczości. Esej o człowieku aktywnym*, Chorzów 2004, s. 58–62.

bardziej jaskrawy przykład indywidualizacji postaci? Rzecz jednak w tym, w jaki sposób ów indywidualizm jest legitymizowany. Indywiduum, jednostka – owszem, lecz w służbie dla narodu. Ostatecznym uzasadnieniem postępowania zawsze był interes zbiorowości¹⁹, a zatem kwestia jednostkowego dobrobytu i bogacenia została zepchnięta na drugi plan.

Po trzecie, jak pisała Maria Janion, mesjanizm romantyków stanowił legitymizację klęski, tym samym „kultura klęski” stawała się organiczną kulturą Polaków, kulturą *par excellence*²⁰. Nieodłącznym elementem romantyzmu była apologia cierpienia i niepowodzenia. Wydaje się też, że już sam fakt doznawania cierpienia przez bohatera romantycznego postać tę legitymizował. Co więcej, wspólne doświadczanie cierpienia budowało wspólnotę, a apologia cierpienia stawała się nieodzownym elementem świadomości grupowej.

Po czwarte wreszcie, w mesjanizm romantyków wpisane było myślenie fatalistyczne, specyficzna historiozofia, w której główną rolę odgrywało fatum²¹. Zbrojne wystąpienia Polaków przeciw zaborcom czy wojskom okupacyjnym (mierzenie się z owym fatum) miały najczęściej jedną cechę wspólną: racjonalna ocena sytuacji przegrywała z romantycznym oczekiwaniem na cud. Dobrze tutaj widać, jak romantyczne zaczarowanie świata było w stanie wyprzeć nawet zdrowy rozsądek. To zaczarowanie legitymizowało romantyczną z ducha „nadzieję zbiorową”, która stanowiła podłoże romantycznych utopii. Nadzieja ta, choć odnosiła się do przyszłości, stanowiła jednak swoiste dopełnienie pamięci zbiorowej. Elementy składające się na pamięć przeszłości dopiero w perspektywie owych eschatologicznych wręcz nadziei nabierały właściwego znaczenia.

¹⁹ Dosadnie wyraża to Joanna Podgórska (patrz: J. Podgórska, *Cień Matki Polki*, „Polityka” 2003, nr 21, s. 93), podejmując w jednym ze swoich artykułów wątek miejsca kobiety w polskiej historii ostatnich wieków. Píše: „Romantyczna Matka Polka to Mater Dolorosa. Zna przyszłość swojego syna, ale nie odwodzi go od walki, bo jego ofiara, jak ofiara Chrystusowa, musi się dopełnić. Jej cierpienie i poświęcenie są bezgraniczne [...]. Macierzyństwo i wychowanie dzieci nie były już sprawą prywatną, ale polityczną. Ubrana w czerni i przystrojona cierniową biżuterią Matka Polka zrealizowała postulat «prywatne jest polityczne» na długo przed tym, nim wymyśliły go zachodnie feministki. W domach pielęgnowały polskość, dbały o zachowanie religii, języka, obyczaju, kultywowały tradycję. Czas bez mężczyzny wyrobił w nich niezłomną samodzielność [...]. Matka Polka miała być dobra, wierna, pełna hartu i oddania. Nie przystoi jej ulegać namiętnościom, mieć indywidualnych pasji czy marzeń”.

²⁰ M. Janion, *Romantyzm i jego media. Prace wybrane*, Kraków 2001, s. 178.

²¹ M. S. Szczepański myślenie w kategoriach fatalistycznych podaje jako jedną z cech osobowości tradycyjnej, którą przeciwstawia się osobowości nowoczesnej (patrz: M. S. Szczepański, *Teorie zmian społecznych*, cz. I: *Teorie modernizacji*, Katowice 1990 s. 57). Z kolei Marian Golka, charakteryzując społeczeństwa nowoczesne oraz osobowość nowoczesną, wspomina między innymi o przewadze racjonalności nad irracjonalnością, indywidualizmu nad kolektywizmem, kalkulacji nad planowaniem. Podsumowując swoje rozważania, píše, że cechy społeczeństwa nowoczesnego można z grubsza wyrazić w jednej: w przedsiębiorczości, bez której trudno wszak wyobrazić sobie gospodarkę kapitalistyczną (patrz: M. Golka, *Transformacja systemowa a kultura w Polsce po 1989 roku. Studia i szkice*, Warszawa 1997, s. 118).

Kończąc rozważania poświęcone kwestii romantycznego paradygmatu, warto wspomnieć jeszcze o rzeczy następującej: Istnienie tego paradygmatu tłumaczy w jakiej mierze dominację szlachecko/ziemiańsko-chłopskiego systemu wartości w społeczeństwie polskim. Nadal bowiem miało ono rustykalny charakter, a inteligencja polska, jako spadkobierca etosu romantycznego, pogardzała etosem przedsiębiorcy.

Kwestię trwałości romantycznego paradygmatu można zapewne w jakiejś mierze tłumaczyć poprzez wspomnianą już wcześniej kategorię kulturowego przeżytku. W ten sposób spojrzeć można także na rodzimą wersję nacjonalizmu. Jest niezwykle interesujące, w jakim stopniu myślenie w duchu zmagania się o suwerenność państwową, charakterystyczne dla XIX czy też XX wieku, pozostaje obecne w myśleniu współczesnych Polaków pomimo polityczno-gospodarczych przemian ostatnich dwóch dekad. Nasz tekst stanowi zaledwie preludium do podjęcia owej problematyki i jest bardzo szkicową prezentacją problemów, które powinny pojawić się w podobnej dyskusji. Za cel postawiliśmy sobie bowiem próbę systematyzacji aparatu teoretycznego przydatnego w niniejszej dyskusji, dlatego tak dużo miejsca poświęciliśmy wstępnym rozważaniom. Kontynuacją podjętej problematyki byłoby umieszczenie jej na owym, wspomnianym przez Andrzeja Sicińskiego, „niższym piętrze”, na którym można obserwować konkretne wybory oraz motywacje przypisywane działaniom. O ile bowiem rekonstruowany przez nas styl kultury jest swoistym uniwersum symbolicznym, rezerwuarem znaczeń, symboli, wartości i idei, o tyle „niższe piętro” stanowi konkretyzację stylu kultury w jednostkowych wyborach oraz wyraża stosunek jednostek do owego rezerwuaru.

Ostatni rozdział chcemy poświęcić kwestii wpływu pamięci o przeszłości na sferę stosunków międzypaństwowych, także tych w zakresie spraw gospodarczych. Jest to zagadnienie komplementarne do przedstawionego w pierwszej części tekstu. Tam bowiem podjęliśmy próbę rekonstrukcji paradygmatu romantycznego, tutaj zaś przedmiotem naszej uwagi będzie oficjalny dyskurs polityczny oraz to, w jakim stopniu aktualne i uznawane za wartościowe pozostają pewne wzory kulturowe, sposoby myślenia i postrzegania w codziennym doświadczeniu Polaków. Na koniec spróbujemy podjąć kwestię przemiany paradygmatów kultury polskiej.

5. Schizofrenia pamięci zbiorowej

W sierpniu 2004 roku władze Rosji wydały oświadczenie w sprawie kwalifikacji prawnej faktu rozstrzelania w 1940 roku przez NKWD polskich oficerów w Katyniu. Oświadczenie to mówi, że Rosjanie nie uznają tej zbrodni za ludobójstwo (które nie ulega przedawnieniu), a tym samym nie pociągną do odpowiedzialności żyjących jej sprawców.

Zapewne nie jest w interesie Rosji reinterpretacja pamięci zbiorowej w postaci procesu rozliczeń z własnymi obywatelami za zbrodnie, których w zbiorowej świadomości nie było. Jest to istotne zarówno przez wzgląd na tak zwaną mocarstwowość

Rosji (co już w założeniu utrudnia wszelkie próby narzucenia z zewnątrz sposobu odczytania przeszłości), jak też na współtworzące społeczność jednostki. Z tych samych powodów część Niemców wołałaby zapomnieć o drugiej wojnie światowej, Polacy o niektórych wydarzeniach na Ukrainie, natomiast Amerykanie o bombach zrzuconych na Hiroszimę i Nagasaki. Każda ucieczka od ciemnych stron przeszłości, a także i współczesności – niejako ucieczka przed „samobiczowaniem” – jest istotnym elementem budowania tożsamości społeczeństwa poprzez refleksję własną (dokonującą się wewnątrz narodu) oraz odbicie w poglądach narodów ościennych.

Czymże jest więc świadomość martyrologii narodu polskiego dla jego dzisiejszej tożsamości? Czym tożsamość narodu osadzona w zmienności wydarzeń współczesności wspólnie z pamięcią – tą, która nie tyle jest zbiorem zdarzeń minionych, ile raczej rekonstrukcją rzeczywistości niezbędną dla dalszego jego trwania?

Pamięć o przeszłości, jej świadomość, to, co i jak utrwała – w przeciwieństwie do tego, co pomija – buduje obraz kultury danego narodu²². Obraz przeszłości własnej, ów pielęgnowany w ramach danej wspólnoty kulturowej, bywa niespójny z pamięcią o przeszłości innych wspólnot. Mamy tu do czynienia zarówno ze świadomym nadużyciem pamięci i historii do aktualnych celów, jak i z niewiedzą graniczącą z ignorancją. Zwłaszcza ta ostatnia – ignorancja wobec historii danego narodu – w niektórych społeczeństwach może być odczuwana w sposób wyjątkowo dotkliwy. Dla Polaków są to z pewnością tego rodzaju manifestacje pamięci, jak notatka zamieszczona 1 sierpnia 2004 roku w dzienniku „Le Figaro” o „sześćdziesiątej rocznicy powstania w getcie” czy współcześnie drukowane mapy Niemiec z układem granic z lat trzydziestych ubiegłego stulecia.

Trwanie pośród konglomeratu koegzystujących ze sobą narodów nie ma w szerszej perspektywie historycznej cech niezmienności. Zmienia się zarówno pamięć o przeszłości, jak i sam podmiot dokonujący retrospekcji²³. Przeobrażenia te przekładają się następnie na to, co Halbwachs nazywa pamięcią zbiorową. Należy tu dodać, iż pamięć zbiorowa determinuje tożsamość osobistą współtworzących ją jednostek, a jednostki nadają kształt pamięci zbiorowej. Jest to proces dokonujący się zarówno w sferze mentalnej człowieka, jak i w sformalizowanych ramach życia społecznego (stanowiący prawo parlament czy też edukacja). Transformacja ustrojowa Polski z 1989 roku wiązała się z koniecznością przemiany nie tylko prawa, ale również systemu kulturowego –

²² Jak pisze Barbara Szacka: „W procesie kształtowania się pamięci społecznej na kanwie wiedzy historycznej zasadniczą rolę odgrywają potrzeby społeczne, które pamięć ta zaspokaja. Spośród nich dwie wysuwają się na czoło: tworzenie więzi i tożsamości grupowej oraz legitymizacja/delegitymizacja władzy i panującego porządku” (patrz: B. Szacka, *O pamięci społecznej*, „Znak” 1995, nr 5, s. 70).

²³ Świadectwem niekoherencji „różnych” pamięci było choćby zdjęcie z warszawskiego getta, eksponowane w latach dziewięćdziesiątych w Deutsches Museum w Bonn (ówczesnej stolicy Niemiec). Przedstawiało ono parę uśmiechniętych dzieci przed bogato zaopatrzoną witryną ciastkarni, a więc scenę zdecydowanie sprzeczną z obrazem getta istniejącym w świadomości Polaków.

głównych barier, jak się wydaje, na drodze Polski do kapitalizmu. Jest to poniekąd problem, o którym Edward T. Hall w swojej książce *Poza kulturą* pisał tak: „Charakterystyczną cechą przenoszenia zjawisk (*transference*) jest to, że ludzie traktują przenoszony (*transferred*) system jako jedyną rzeczywistość i stosują go bez zastanowienia w nowych sytuacjach”²⁴.

Refleksja nad pamięcią poszczególnych narodów w kontekście Unii Europejskiej, a także zasad funkcjonowania wolnego rynku wydaje się prowadzić nas w stronę nieco schizofrenicznego obrazu społeczeństwa. Na szali kładzie się tutaj pamięć – tożsamość wywodząca się z przeszłości, oraz interes gospodarczy – dla którego przeszłość staje się ciężarem, zwłaszcza jeśli pamięć o przeszłości rodzi postawy roszczeniowe bądź apatię (co jest szczególnie destrukcyjne dla przedsiębiorczości). Dochodzimy tym samym do problemu instrumentalizacji pamięci. Założyć możemy, iż każda próba uprawomocnienia współczesności przez przeszłość jest pamięci tej ograniczeniem oraz zredukowaniem jej do formy narzędzia. Z całą pewnością możemy również stwierdzić, iż każda taka próba musi wiązać się z wielką odpowiedzialnością (choć bywa, że wynika tylko z determinacji w dążeniu do celu). Zdajemy bowiem sobie sprawę ze złożoności procesu odczytywania kart pamięci zbiorowej, a więc także samorozumienia społeczeństwa – w ujęciu Heideggerowskim jako „bycie-tu-oto” (*Da-sein*). W *Byciu i czasie* czytamy: „Ujęte w sposób egzystencjalnie źródłowy «rozumienie» oznacza: bycie-projektującym ku możliwości bycia, ze względu na którą jestestwo zawsze egzystuje. Rozumienie otwiera własną możliwość bycia w ten sposób, że jestestwo rozumiejąc zawsze jakoś wie, u czego z samym sobą jest. Ta «wiedza» nie jest jednakże odkryciem jakiegoś faktu, lecz utrzymywaniem się w obrębie pewnej egzystencjalnej możliwości. Odpowiednio niewiedza nie polega na braku rozumienia, lecz należy ją traktować jako niepełny *modus* projektowego charakteru możliwości bycia”²⁵.

Myśląc zatem o konstytuowaniu się kapitalizmu w Polsce, zmuszeni jesteśmy rozumieć rolę – parafrazując koncepcję Halbwachsa – podmiotów definiujących ramy społeczne jako budowanie przyszłości, poprzez przeszłość i dzień dzisiejszy danego społeczeństwa, a charakter wszystkich tych trzech elementów (przeszłości, teraźniejszości i przyszłości²⁶) jako pewną możliwość, w której tak zwana prawda historyczna staje się

²⁴ E. T. Hall, *Poza kulturą*, przeł. E. Goździak, Warszawa 2001, 42.

²⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 471.

²⁶ Te trzy wymiary czasowej orientacji okazują się niezwykle istotne w przypadku socjologicznej charakterystyki społeczeństwa polskiego. Na kwestię przecinania się temporalnych orientacji zwraca uwagę Marek Ziółkowski w ramach „zintegrowanej socjologicznej koncepcji interesów i wartości” (patrz: M. Ziółkowski, *Przemiany interesów i wartości społeczeństwa polskiego. Teorie, tendencje, interpretacje*, Poznań 2000). Przedstawia on pewną typologię interesów i wartości istniejących we współczesnym społeczeństwie polskim: wywodzących się z przeszłości, skierowanych w stronę przyszłości oraz przejściowych, czyli odnoszących się do teraźniejszości. W przypadku interesów i wartości odnoszących się do przeszłości chodzi o przeszłość odległą (społeczeństwo tradycyjne) oraz niedawną (społeczeństwo realnego socjalizmu). Odwołując się do badań polskich socjologów nad kulturowym dziedzictwem przeszłości

wartością drugoplanową. Przypadek Polski i jej gospodarki wolnorynkowej nie ma silnego umocowania w świadomości zbiorowej Polaków. Polacy są narodem budującym swą tożsamość z pamięci o Konradach Wallenrodach, zrywach powstańczych, o odwiecznym cierpieniu pośród nacji sąsiednich i tego cierpienia poetycko-eschatologicznych uzasadnieniach. Karmieni niespełnionym marzeniem o potędze, zbawcy świata, popadamy w osłupienie, kiedy okazuje się, że nasi sąsiedzi nieco inaczej patrzą na „wielkie czyny” z kart polskiej historii. Wracają zatem Polacy spod Grunwaldu i Wiednia, wielcy dla siebie, rozgoryczeni, kiedy największy ich poeta mówi „Litwo, Ojczyzna moja”, a napotkany Francuz przekonuje, że Chopin jest jego rodakiem. W dziełach kultury polskiej nie odnajdujemy zbyt wielu odniesień do tradycji przedsiębiorczości pozwalającej budować etos uczestnika wolnego rynku. Mamy co prawda w literaturze Wokulskiego (choć przykład to mizerny, bo nawet on cierpi na nieuleczalny romantyzm), w świadomości zbiorowej dominują jednak inne postaci (w porządku historycznym): wpiery szlachta i właściciele ziemscy, z którymi niewielu mogło się identyfikować (pomijając sam, nieprzystający do kapitalizmu, wzorzec zdobywania oraz utrzymywania majątku), następnie karierowicze typu Nikodema Dyzmy, później próbujący związać koniec z końcem bohater z filmów Stanisława Barei, a wreszcie jeden z pierwszych przedsiębiorców III Rzeczypospolitej przedstawiony w *Białym* Krzysztofa Kieślowskiego.

Umocowanie świadomości zbiorowej Polaków w martyrologii i poświęceniu dla zbiorowości przy jednoczesnym głęboko zakorzenionym poczuciu bezsilności oraz braku odpowiedzialności jednostki za swój los znajduje odzwierciedlenie na arenie międzynarodowej – chodzi tutaj o funkcjonowanie gospodarki kapitalistycznej w wymiarze globalnym. Różnice kulturowe w businessie nie są jednak problemem nowym. Wiele międzynarodowych korporacji zatrudnia do pokonywania tego rodzaju trudności wyspecjalizowanych w badaniach nad różnicami kulturowymi antropologów, so-

(na przykład prace Edmunda Mokrzyckiego, Włodzimierza Wesołowskiego, Mirosławy Marody czy Piotra Sztompki), Ziółkowski stwierdza, że tradycyjne dziedzictwo wyraża się w interesach i wartościach charakterystycznych dla przedstawicieli klasy chłopskiej oraz tak zwanej „starej” inteligencji (miałoby tutaj chodzić między innymi o brak etosu produktywności oraz szacunku dla władzy państwowej). Z kolei spadkiem po tej całkiem nieodległej przeszłości (realny socjalizm) jest roszczeniowy stosunek do władzy państwowej, przekonanie, że do obowiązków państwa należy zaspokajanie potrzeb obywateli.

W tym miejscu warto wspomnieć także o kategorii *homo sovieticus*, która opisuje człowieka niesamodzielnego i nieprzedsiębiorczego. Kategorię tę spopularyzował w Polsce między innymi ksiądz Józef Tischner, zaznaczając wyraźnie, że jest ona „pewną abstrakcją, która nigdy i nigdzie nie urzeczywistnia się w całej pełni” (patrz: J. Tischner, *Homo sovieticus* [w:] idem, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 1992, s. 125). Tischner zdawał sobie jednak sprawę z tego, że *homo sovieticus* został skonfrontowany z romantycznym dziedzictwem. Pisał: „Wraz z wtargnięciem komunizmu w granice Polski *homo sovieticus* znalazł się w cieniu tradycji, którą z jednej strony symbolizuje Wawel, a z drugiej Jasna Góra. Wawel to groby królewskie, to miecz i chwała polskiego oręża, to relikwie męczenników i miejsce spoczynku dwóch tytanów duchowej niepodległości narodu – Adama Mickiewicza i Juliusza Słowackiego. Jasna Góra to znak wciąż żywej religijności i bezustanna możliwość cudu” (J. Tischner, op.cit., s. 163).

cjologów, a w ostatnich latach etnologów. Może się nawet wydawać, iż różnice tego rodzaju są dla businessu wręcz stymulujące, szczególnie z chwilą, gdy w świadomości przedsiębiorcy znika nieomal mityczny obraz zunifikowanego rynku (mający swe umocowanie w „globalnej wiosce” Marshalla McLuhana).

Może jednak przekonanie o zdominowaniu pamięci zbiorowej Polaków przez bezsilność i martyrologię jest nadużyciem autorów niniejszego tekstu? Przekonujemy się o tym, proponując dziś, w pierwszym dziesięcioleciu wieku XXI, wykonanie typowemu Polakowi jakiegokolwiek pracy w duchu socjalizmu Polski lat siedemdziesiątych wieku ubiegłego. Ani zinternalizowana powinność wobec ogółu społeczeństwa, ani system represji nie są już czynnikami budującymi świadomość i tożsamość jednostek. Paradigmat romantyczny z lekka murszeje²⁷, delikatnie kruszy się, podtrzymywany przez konwencję oraz siłę tradycji. Odchodzi wraz z pokoleniami, dla których wydaje się wciąż żywy. Polacy, których niemal całe dorosłe życie przypada na okres III Rzeczypospolitej, tworzą społeczeństwo neoliberalne, rozumiejące liberalizm jako uwolnienie od wszelkich zależności, czasem wręcz jako rodzaj skazania (będącego też wyrazem wolności) na swoiste osamotnienie towarzyszące próbom rozstrzygnięcia rozlicznych dylematów natury moralnej. Pokolenie, które doszło do głosu z końcem XX wieku, jest odpowiedzialne za siebie. Młodzi Polacy wnoszą kapitał, inwestują go, i ponoszą konsekwencje powziętych działań w formie zysków bądź strat. Paradigmat romantyczny pozostaje aktualny dla ich poprzedników, choć któż wie, czy dla tych dziś młodych zwolenników liberalizmu po latach zachłyśnięcia się konsumpcją nie będzie podstawą do budowy dojrzałej tożsamości? Dziś możemy jedynie stwierdzić, że kilkanaście lat demokracji wystarczyło na przekształcenie bezwładnej masy stanowiącej naród w zbiorowość indywidualności myślących w kategoriach własnego interesu. Zbyt wcześnie jednak na ocenę, ile w tym zaczątku etosu kapitalistycznego, a ile tego, co za Jerzym Szackim można określić jako zaradność na poziomie bazarowym²⁸. Pewne jest nato-

²⁷ O jego wyczerpywaniu się, zmierzchu, pisała cytowana przez nas wcześniej Maria Janion.

²⁸ Badania socjologiczne pokazują, że Polacy są społeczeństwem osób zaradnych. O zaradności Polaków mówił na przykład podczas XII Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego (15–18 września 2004) Piotr Gliński w swoim wystąpieniu *Aktywność aktorów społecznych – deficyt obywatelstwa wobec codziennej zaradności Polaków*. Nie musi to jednak wcale znaczyć, że Polacy tworzą społeczeństwo osób przedsiębiorczych. Jerzy Szacki wspomina, że przedsiębiorczość wymaga nie tylko kapitału, ale i specyficznego etosu, na który składają się pewne nawyki, zasady postępowania, a nawet moglibyśmy dodać: specyficzny światopogląd. Zaradność Polaków przejawiała się na przykład w licznych aktach nie do końca etycznego wykorzystywania czy wręcz zawłaszczania mienia społecznego. Na początku lat dziewięćdziesiątych coraz liczniejsi drobni przedsiębiorcy, nieposiadający owego etosu, konsumpcję przedkładali nad nowe przedsięwzięcia, w które mogli inwestować swoje pierwsze zarobione pieniądze.

Niektóre badania wydają się jednak świadczyć o przemianie mentalności Polaków. W swoim wystąpieniu inauguracyjnym rok akademicki 2004/2005 w jednej ze szkół wyższych Jan Krzysztof Bielecki (*O czym nie piszą w gazetach*, „Tygodnik Powszechny” 2004, nr 46) powołał się na wyniki badań przeprowadzonych pod koniec lat dziewięćdziesiątych w krajach OECD, według których Polacy są najbardziej przedsiębiorczym narodem. W wynikach tych 80 procent Polaków deklarowało chęć stworzenia własnej

miast, że utrata ubezwłasnowolniającej ochrony skrzydeł państwa socjalistycznego przynosi zmianę postrzegania siebie przez poszczególnych obywateli.

Musimy też pamiętać o pewnym szczególnym uwarunkowaniu, które kwestionuje dziś znaczenie paradygmatu romantycznego jako wyznacznika tożsamości narodowej. Za przykład niech posłuży to, co zwykliśmy nazywać bohaterem romantycznym. Otóż kiedy (wedle wzorca polskiego) bohater romantyczny walcząc zwycięża, to nie przekształca świata, nie ratuje go, niejako potwierdza ciężące nad Polakami fatum. Tradycja ta zderzona zostaje dziś z wzorcem bohatera stworzonego w kręgu kulturowym, do którego Polska aspiruje, a nawet coraz wyraźniej przystaje. Bohater romantyczny kapitalizmu – którego egzemplifikacją są jego manifestacje w kulturze masowej²⁹ – zwycięża, a świat za sprawą jego działań staje się lepszy.

Jeśli wątpimy, iż można być spętany niewidzialną siłą, to przypadek *La Pologne martyre* dowodzi, że ową siłą może być dłoń Adama Smitha. Zapomnieć – znaczy utracić swą tożsamość, trwać w przeszłości – cofać się. Prawdziwy kapitalizm mierzy się nie tyle zyskiem, ile skalą inwestycji. Czy Polska może inwestować swą przeszłość, rozumianą jako specyficzny rodzaj kapitału? Niewidzialna ręka rynku – najbardziej chyba eteryczna w omawianym kontekście kategoria – jest na wskroś wymierzalna, zdeterminowana i determinująca. Jest w tym pewna ironia, że tradycja *La Pologne martyre* liczona sumą zapisanych stron, jak i ta mierzona skalą zapatrzenia jednostek w to, „kim jesteśmy”, bywa również wyrażana w ekwiwalencie pieniężnym. Wątek inwestycji kapitału (również tego kulturowego) wymaga jednak odrębnej analizy oraz badań empirycznych, będących przyczynkiem do budowy obrazu tożsamości Polaków w jednoczącej się Europie doby gospodarki globalnej.

LITERATURA:

Banaszczyk T., *Durkheim i protagoniści*, Katowice 1996.

Bartoszewski W., *O problemach niepamięci refleksja osobista*, „Tygodnik Powszechny” 2004, nr 36.

Bielecki J. K., *O czym nie piszą w gazetach*, „Tygodnik Powszechny” 2004, nr 46.

Braudel F., *Historia i trwanie*, przeł. B. Geremek, Warszawa 1999.

Chęłasiński J., *Spoleczna genealogia inteligencji polskiej [w:] Socjologia ogólna. Wybór tekstów*, M. Malikowski, S. Marczuk (red.), t. 2, Rzeszów 1993.

firmy, jest to liczba większa o 10 procent od zanotowanej w USA. Nie trzeba chyba jednak dodawać, że trudno mierzyć przedsiębiorczość poziomem deklaracji, które nie muszą wyrażać stanu faktycznego, lecz najwyższej pewne oczekiwania.

²⁹ U. Eco, *Superman w literaturze masowej*, przeł. J. Ugniewska, Warszawa 1996.

- Eco U., *Superman w literaturze masowej*, przeł. J. Ugniewska, Warszawa 1996.
- Golka M., *Transformacja systemowa a kultura w Polsce po 1989 roku. Studia i szkice*, Warszawa 1997.
- Gross J. T., *Niepamięć zbiorowa*, „Tygodnik Powszechny” 2004, nr 32.
- Gurvitch G., *La multiplicité des temps sociaux* [w:] idem, *La vocation actuelle de la sociologie. Antécédents et perspectives*, t. 2, Paris 1969.
- Halbwachs M., *Społeczne ramy pamięci*, przeł. M. Król, Warszawa 1996.
- Hall E. T., *Poza kulturą*, przeł. E. Goździak, Warszawa 2001.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1995.
- Janion M., *Do Europy tak, ale z naszymi umarłymi*, Warszawa 2000.
- Janion M., *Romantyzm i jego media. Prace wybrane*, Kraków 2001.
- Jedlicki J., *Wiedza jako źródło cierpień*, „Tygodnik Powszechny” 2004, nr 34.
- Kasperek A., *Kulturowy wymiar przedsiębiorczości. Esej o człowieku aktywnym*, Chorzów 2004.
- Król M., *Wstęp do wydania polskiego* [w:] M. Halbwachs, *Społeczne ramy pamięci*, przeł. M. Król, Warszawa 1996.
- Kuhn T. S., *Struktura rewolucji naukowych*, Warszawa 1968.
- Kula M., *Amnezja – choroba tylko częściowo zawiniona*, „Tygodnik Powszechny” 2004, nr 39.
- Kula W., *Historia, zacofanie, rozwój*, Warszawa 1983.
- Lizak W., *Z perspektywy ludu*, „Tygodnik Powszechny” 2004, nr 45.
- Machcewicz P., Wnuk R., *Historyk ahistoryczny*, „Tygodnik Powszechny” 2004, nr 33.
- Ossowski S., *Więź społeczna i dziedzictwo krwi. Dzieła*, t. 2, Warszawa 1966.
- Podgórska J., *Cień Matki Polki*, „Polityka” 2003, nr 21.
- Sepkowski A., *Utopie polskiego romantyzmu. Światopogląd a działanie*, Piotrków Trybunalski 1997.
- Siciński A., *Styl życia – kultura – wybór*, „Kultura i Społeczeństwo” 1985, nr 2.
- Sroczyńska M., *Fenomen religijności ludowej w Polsce – ciągłość i przeobrażenia* [w:] *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*, W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski (red.), Warszawa 2000.
- Szacka B., *O pamięci społecznej*, „Znak” 1995, nr 5.
- Szacki J., *Antyliberalizm po komunizmie. Z prof. Jerzym Szackim, historykiem idei, rozmawia Krzysztof Burnetko*, „Tygodnik Powszechny” 2002, nr 36.
- Szacki J., *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*, Warszawa 1991.
- Szacki J., *Tradycja. Przegląd problematyki*, Warszawa 1971.
- Szczański M. S., *Teorie zmian społecznych, cz. I: Teorie modernizacji*, Katowice 1990.
- Szpociński A., *Przemiany obrazu przeszłości Polski. Analiza słuchowisk historycznych dla szkół podstawowych 1951–1984*, Warszawa 1989.
- Świda-Ziemia H., *Z wileńskiej perspektywy*, „Tygodnik Powszechny” 2004, nr 35.

- Tischner J., *Homo sovieticus* [w:] idem, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 1992.
- Warszawski D., *Wojny pamięci*, „Tygodnik Powszechny” 2004, nr 41.
- Woleński J., *Wiedza jako pożytek zbiorowy*, „Tygodnik Powszechny” 2004, nr 37.
- Ziółkowski M., *Przemiany interesów i wartości społeczeństwa polskiego. Teorie, tendencje, interpretacje*, Poznań 2000.