

POLSKIE FORUM



OBYWATELSKIE

W poszukiwaniu portretu Polaków



Gdańsk 2009

POLSKIE FORUM OBYWATELSKIE

wieloletni, międzyrodowiskowy **projekt obywatelski** powstały wolą uczestników I Kongresu Obywatelskiego, który odbył się w dniu 12 listopada 2005 roku w Warszawie.

Cele Polskiego Forum Obywatelskiego:

- stymulowanie **refleksji modernizacyjno-rozwojowej**, służącej wspólnemu kształtowaniu przyszłości Polski,
- stymulowanie rozwoju **wspólnotowości** Polaków i **kapitału społecznego** w Polsce

Realizacji tych celów służą:

- ogólnopolskie i regionalne Kongresy Obywatelskie – jako miejsce spotkań i dyskusji różnych środowisk i pokoleń zarówno z Polski metropolitalnej, jak i lokalnej,
- spotkania sieci dialogu: „Projekt Cywilizacyjny dla Polski”,
- publikacje książkowe i prasowe,
- debaty publiczne z partnerami medialnymi (takie jak np. „W poszukiwaniu portretu Polaków” z „Rzeczpospolitą” i „Wirtualną Polską”),
- strona www.pfo.net.pl.

Polskie Forum Obywatelskie jest płaszczyzną systematycznych spotkań i dialogu środowisk gospodarczych, naukowych i pozarządowych różnych pokoleń. Metacelem tych interaktywnych spotkań jest stworzenie **nowego języka** opisu teraźniejszości i przyszłości Polski. Języka, który odpowiadałby podejściu **holistycznemu** do rozwoju, w którym swoje miejsce ma zarówno szeroko rozumiana kultura, ramy instytucjonalno-prawne, jak i polityka publiczna. Polskie Forum Obywatelskie ma charakter **pozapartyjny**.

Organizatorem Polskiego Forum Obywatelskiego jest Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową.

W poszukiwaniu portretu Polaków



Gdańsk 2009

© Copyright by
Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową
80-227 Gdańsk, ul. Do Studzienki 63
tel. (058) 524 49 00
faks (058) 524 49 08
www.ibngr.edu.pl
e-mail: ibngr@ibngr.edu.pl

Redakcja naukowa

Jan Szomburg

Redakcja

Alicja Dąbrowska

Skład (T_EX)

Łukasz Sitko

ISBN 978-83-7615-018-5

CIP - Biblioteka Narodowa

W poszukiwaniu portretu Polaków / [red. nauk. Jan Szomburg] ; Polskie Forum Obywatelskie. - Gdańsk : Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową, 2009. - (Wolność i Solidarność ; nr 12)

Wydanie I
Gdańsk 2009

Spis treści

Jan Szomburg <i>Dlaczego potrzebujemy autorefleksji nad tym, kim jesteśmy i jak się zmieniamy?</i>	5
Tomasz Domański <i>Polacy — atuty i słabości</i>	7
Anna Giza-Poleszczuk <i>Po drugiej stronie lustra</i>	11
Leszek Koczanowicz <i>Co nas dzieli: interesy czy wartości?</i>	17
Edwin Bendyk <i>Nieopisane społeczeństwo</i>	21
Maria Rogaczewska <i>Indywidualizacja społeczeństwa polskiego — próba diagnozy</i>	25
Kazimierz Sowa <i>Polak jako obywatel — uwarunkowania historyczno-kulturowe</i>	35
Grzegorz Pyszczyk <i>Znaczenie chłopskich korzeni Polaków</i>	43
Paweł Kubicki <i>Polacy wobec tożsamości wielowarstwowych — lokalnej, narodowej i europejskiej</i>	49
Tomasz Zarycki <i>O prowincjonalizmie inaczej</i>	55
Przemysław Czapliński <i>Obraz Polaków w świetle literatury</i>	65
Beata Roguska <i>Zmiany w autoportrecie Polaków</i>	83
Paweł Wójcik, Sylwia Pawłowska <i>Jacy jesteśmy, jacy pragniemy być?</i>	89
Małgorzata Bogunia-Borowska <i>Zmiany w stylu życia Polaków</i>	93
Krzysztof Chmielewski <i>Zmiany postaw ekonomicznych polskich konsumentów</i>	103
Paweł Ciacek <i>Pokolenie wolnego rynku: kto wskrzesi impuls modernizacyjny?</i>	109
Barbara Fatyga <i>Co się dzieje z awangardą młodzieżową?</i>	121

Krystyna Szafraniec	
<i>Jacy są młodzi Polacy?</i>	129
Ryszard Kamiński	
<i>Czy polski rolnik przestaje być chłopem?</i>	135
Tomasz Rakowski	
<i>Obraz zubożałych i zmarginalizowanych Polaków z perspektywy etnografów</i>	
— animatorów kultury	141
Stefan Dunin-Wąsowicz	
<i>Portrety polskich przedsiębiorców</i>	147
Mateusz Halawa	
<i>Potrzebujemy kapitału wyobraźni</i>	151
Witold Radwański	
<i>Czas odświeżyć narodowe symbole</i>	155

Dlaczego potrzebujemy autorefleksji nad tym, kim jesteśmy i jak się zmieniamy?

Dlaczego zrozumienie tego, jacy jesteśmy jako naród i społeczeństwo, jest takie ważne? Już Sokrates dawał dobrą radę: „Masz kłopoty? — poznaj samego siebie”. Zrozumienie samych siebie jest konieczne, aby wyciągnąć lekcje z ostatnich dwudziestu lat i przyjąć właściwy kurs na następne dwadzieścia lat. Tak się złożyło, że dwudziesty rok od odzyskania pełni niepodległości w 1989 r. to nie tylko rok symboliczny, formalnie zachęcający do refleksji. To również rok radykalnego i raczej trwałego pogorszenia się zewnętrznych warunków funkcjonowania naszego kraju i społeczeństwa. Cały świat znalazł się w wielkiej, wielopłaszczyznowej nierównowadze i transformacji. Skończył się dla nas ciąg szczególnie sprzyjających, niejako cieplarnianych warunków gospodarowania i rozwoju. Czekają nas swoista kaskada kryzysów indukowanych od zewnątrz. Za finansowo-gospodarczym przyjdzie energetyczny i środowiskowy, społeczny, polityczny, itd. Całego tego łańcucha zdarzeń nie da się odgadnąć, a tym bardziej przewidzieć ich przebiegu. Państwa i narody stają się coraz bardziej asertywne i egoistyczne. Na horyzoncie rysuje się walka o zasoby wody, żywności, surowców, energii czy czystego powietrza.

Kończą się również możliwości ciągłego odsuwania na przyszłość naszych wewnętrznych problemów rozwojowych, po to tylko, by można było więcej konsumować i łatwiej żyć w obecnej. Trzeba będzie zapłacić rachunek za wieloletnie zaniedbania inwestycyjne w transporcie, energetyce, telekomunikacji, ochronie środowiska, itd. Również odkładanie reform instytucjonalno-regulacyjnych — np. sztuczne utrzymywanie cen energii na niskim poziomie czy całkowicie błędna, niesprawiedliwa i silnie dezaktywizująca polityka socjalna — będzie nas dużo kosztowało. Spada nasza atrakcyjność inwestycyjna i — relatywnie biorąc — nasz kapitał intelektualny. Owszem, mamy pewne szczególne szanse, np. w postaci całkiem dużego wsparcia z funduszy pomocowych Unii Europejskiej, czy polskiej emigracji. Jednak ani jednego, ani drugiego nie umiemy dobrze wykorzystać.

Indywidualna samozaradność i optymizm konsumencki Polaków są naszym wielkim atutem, ale w przyszłości już nie wystarczą. Musimy uruchomić wielkie rezerwy rozwojowe tkwiące w naszej zbiorowej wiedzy, inteligencji, energii, emocjach i działaniu. Obok indywidualnych kompetencji będziemy potrzebowali kompetencji i umiejętności działań wspólnych, i to w wielu dziedzinach. Trzeba będzie wreszcie określić naszą wizję rozwoju, priorytety edukacyjne, spójne reformy sektora publicznego i taką rolę rodziny, jakiej faktycznie pragniemy. Trzeba wreszcie pomyśleć, jak praktycznie wzmocnić i pogłębić naszą wspólnotowość, jakie warunki stworzyć, by mogła się ona rozwijać niejako oddolnie.

Nie odpowiemy na te wyzwania bez autorefleksji, bez odpowiedzi na pytanie o to, kim tak naprawdę jesteśmy, jakie są nasze talenty i słabości, jaka jest nasza świadomość, kim chcemy

* Inicjator Polskiego Forum Obywatelskiego; Prezes Zarządu Instytutu Badań nad Gospodarką Rynkową

być, i wreszcie, jakie miejsce chcemy zajmować w świecie. Lepszej Rzeczypospolitej nie da się zbudować poprzez odgórne „szarpnięcie cugłami”, ale może ona w ciągu następnej dekady uszlachetnić się niejako sama w wyniku trudnych doświadczeń praktycznych i auto-refleksji. Kwintesencją tego procesu musi być wzrost wspólnotowości i efektywności działań zbiorowych. Trzeba wreszcie dostrzec rolę samoregulacji w funkcjonowaniu społeczeństwa, gospodarki i państwa. Przysłowiowa „woda w kranie” zależy od niej w tym samym stopniu, jak od ustaw. Te ostatnie nota bene też mają szansę się poprawić, gdyż kryzys sprzyja reformom systemowym bardziej niż okres wysokiego wzrostu gospodarczego.

Debatę nad tym, jacy jesteśmy, jakie są nasze marzenia, kompleksy, preferencje, jak się zmieniamy, będziemy jako Polskie Forum Obywatelskie prowadzić do września 2009 roku (zob. www.pfo.net.pl). Jej podsumowanie nastąpi podczas IV Kongresu Obywatelskiego. Chodzi nam o pobudzenie wyobraźni na temat naszego „my” oraz o stworzenie platformy wymiany i uzgadniania tych wyobrażeń, swego rodzaju rynku odczytu naszej zbiorowej tożsamości. Tą drogą możemy dojść do samowiedzy i współwiedzy na temat tego, co nas łączy, jakie przekonania dzielimy, jakie mamy wspólne marzenia. Proces uczytelnienia naszego dotychczas rozmytego i zdeintegrowanego obrazu tożsamościowego, powinien w naturalny sposób prowadzić do odzyskania woli i umiejętności prawdziwego dialogu, wspólnego snucia marzeń i planów, wreszcie wspólnego działania. Powinien być też inspiracją dla reform instytucjonalno-regulacyjnych, w których jesteśmy często zagubieni, szukając natchnienia w innych państwach i tworząc niespójny zbiór instytucjonalnych imitacji i importów.

Podsumowując, widzimy drogę od wspólnego kreślenia portretu do wspólnoty, a później do wspólnej wizji zasad i kierunków rozwoju, i w konsekwencji do wspólnego działania. To powinien być nasz kompas na następne dwadzieścia lat.

Wszystkich zainteresowanych w kreśleniu portretu Polaków — osoby lub instytucje — zapraszamy do współpracy.

Polacy – atuty i słabości

Ważne, abyśmy potraktowali nasz powrót do Europy jako oczyszczający podmuch wiatru, który może „porwać” definitywnie część naszych słabości. Jeśli zaczniemy o tym poważnie myśleć, to zrobimy ogromny krok ku prawdziwej metamorfozie, a nie jedynie pozornej „transformacji”, o której mówimy od wielu lat.

Brak pragmatyzmu

Cierpimy na chroniczne niedobory pragmatyzmu. Od dawna kierujemy się głównie emocjami. Szybciej działamy, niż myślimy. Lubimy, kiedy coś się dzieje. Lubimy zacząć coś „z marszu” lub „z biegu”. Lubimy od razu przejść do działania.

Mamy alergiczny stosunek do planów, widząc w nich wyłącznie emanację minionej epoki. Awersję do planowania uzasadniamy mglistym wyobrażeniem o przyszłości, wymykającej się uporządkowanemu działaniu. Żyjemy ciągle w kraju zaplanowanej fikcji, a pojęcie planu kojarzy nam się z nierezeczywistym i niemożliwym do spełnienia ideałem.

Krótkowzroczność myślenia, czyli liczy się tylko dziś

Kiedy wszyscy zajmują się pisaniem scenariuszy jutra, my nie potrafimy napisać scenariusza dnia dzisiejszego. Podczas gdy inni planują rozwój, my stosujemy strategię przetrwania.

W jakim kierunku chcemy podążać, co interesującego chcemy przejąć od innych narodów, a w czym chcemy być postrzegani jako naród godny naśladowania? Potrzeba nam inteligentnych laboratoriów strategicznej refleksji nad przyszłością. W naszej filozofii myślenia o świecie teraźniejszość należy szybko dopełnić przyszłością. Co musimy zrobić dzisiaj, chcąc osiągnąć określone cele w przyszłości?

Robienie czegoś po raz pierwszy nie zwalnia nas z obowiązku przewidywania konsekwencji naszych działań. Paradoksalnie, robiąc coś po raz pierwszy, mamy znacznie większy obowiązek pochylenia się nad różnorodnymi scenariuszami dotyczącymi konsekwencji naszych decyzji. Skupienie się rządzących polityków oraz samorządowców na doraźności powoduje, iż pewne kategorie czasu, przestrzeni i myślenia są dla nich praktycznie niedostępne. Jak zachęcić młodych ludzi do budowania scenariuszy przyszłości i do projektowania określonych rozwiązań, w których chcieliby żyć za pięć, dziesięć, dwadzieścia lat? Jak przywrócić właściwe zrozumienie czasu i przestrzeni? Jak pobudzić indywidualną oraz zbiorową energię do planowania przyszłości?

Dezintegracja, czyli życie osobno

Jesteśmy społeczeństwem zdezintegrowanym. Nasza ekspresja indywidualna się rozwija, choć ekspresja zbiorowa na tym cierpi. Nadmiernie eksponujemy interesy własne, zapominając o zbiorowym instynkcie samozachowawczym. Integracja wymaga ciągłego uczenia się porozumiewania, integracja wymaga dialogu i konsultacji, sztuki kompromisu i szacunku dla

* Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych, Uniwersytet Łódzki

partnera, godzenia celów indywidualnych z celami zbiorowymi. Integracja wymaga wyobraźni w przewidywaniu przyszłości.

Musimy nauczyć się działać wspólnie, według uzgodnionych razem celów. Musimy przywrócić sens globalnemu myśleniu o rzeczach ważnych i wspólnych.

Pewne rzeczy można i należy wykonywać osobno. Pewnych rzeczy nie można i nie wolno robić oddzielnie. Musimy nauczyć się szerszego spojrzenia na wiele spraw, szerszej i pełniejszej perspektywy widzenia. Nowego widzenia przyszłości.

Złożoność zjawisk, procesów oraz projektów, z którymi będziemy mieli w przyszłości do czynienia, wymagać będzie od nas umiejętności integrowania działań wielu różnych partnerów i podmiotów. Integracja wymaga dialogu, rozumienia istoty współzależności, istoty synergii — czyli wzajemnego wsparcia i wzmocnienia, którego możemy sobie udzielać.

Negatywne myślenie

W genach zakodowane mamy negatywne myślenie. Wierzmy, że to, co chcemy zrobić, na pewno się nie uda. Lubimy długo debatować nad obiektywnymi i subiektywnymi trudnościami realizacji najprostszego projektu. Negatywne myślenie predestynuje nas do roli idealnego szefa „biura mordowania pomysłów”. Lubimy wymyślać nowe idee, by następnie równie szybko i skutecznie je unicestwiać. Lubimy „mordować” nowe pomysły. Wielu rodziców ten typ negatywnego myślenia przekazało skutecznie swoim dzieciom, co jest także widoczne dzisiaj w ich mało aktywnej życiowej postawie.

Negatywne myślenie jest jednak nie tylko sprawą pokoleniową, lecz bywa również sprawą narodową. Na szczęście klątwa negatywnego myślenia nie jest wieczna — należy skutecznie zastępować ją pozytywnym stosunkiem do życia i świata. Młodość jest doskonałym momentem do trenowania pozytywnego myślenia i pozytywnego stosunku do świata. Ważne jest jednak, aby to pozytywne myślenie stawało się zdroworozsądkowe, a nie hurraoptymistyczne. Ważne jest, aby „dyrektor biura mordowania pomysłów” stawał się „dyrektorem biura zdrowego rozsądku”.

Życie na pozór, czyli pozorowanie rzeczy ważnych

Nauczyliśmy się życia na pozór i trudno nam się będzie tego skutecznie oduczyć. Pozorowaliśmy wiele działań, tracąc rzeczywisty dystans do siebie i do odgrywanych przez nas ról. Cywilizacja pozorów, wykalkulowanej obojętności, pozorowanej aktywności, emocjonalnej oziębłości i obywatelskiej nieobecności. Model życia obok. Model bez ważnych i pozytywnych dyskusji o wspólnych sprawach. Pozorowanie wspólnoty i współodpowiedzialności, przy pełnej dezintegracji i braku odpowiedzialności. Potrzebna jest nam szkoła prawdziwego uczestnictwa i współuczestnictwa. Szkoła bycia tu i teraz. Szkoła obecności materialnej oraz duchowej. Szkoła społecznego zaangażowania.

Szkołę działań pozornych trzeba zastąpić szkołą działań przemyślanych i wrażliwych.

Programowa niechęć do współpracy

Mamy zakodowane negatywne widzenie wspólnych przedsięwzięć. Mamy duże trudności ze wspólnym wykorzystaniem naszych zasobów i kontaktów. Polskie pojęcie synergii i współdziałania rodzi się w bólach i z dużymi oporami. Nawet będąc razem, nie do końca angażujemy się w pewne działania.

Nauczmy się postrzegać naszych partnerów bardziej jako sojuszników aniżeli wrogów lub konkurentów. Nauczmy się okazywać im zaufanie. Ucząc się ufności i większej otwartości, starajmy się równocześnie stosować więcej pragmatyzmu i rzetelnej oceny projektów. Musimy stać się bardziej otwartymi pragmatykami.

Szukajmy więc elementów, które nas łączą, nie akcentując nadmiernie tych, które nas dzielą. Traktujmy różnorodność i odmienność jako bogactwo i siłę, a nie jako słabość.

Brak prawdziwej solidarności

Solidarność jest pięknym mitem. Dobrze być solidarnym w imię dobra i piękna. Dobrze być solidarnym w imię chęci pomocy potrzebującym. Solidarność zakłada otwartość w stosunku do innych. Otwartość na ich problemy i szczególne potrzeby. Rzadko niestety bywamy solidarni w imię pozytywnych celów i w imię wspólnych racji. Nasza tradycja nauczyła nas głównie solidarności przeciw komuś lub czemuś. Łatwiej nam być solidarnym w burzeniu aniżeli w budowaniu. Solidarność w destrukcji i negacji wygrywa z solidarnością w konstrukcji i pozytywnym myśleniu.

Solidarność w budowaniu wymaga wspólnoty myślenia, wspólnoty jednej wizji oraz pasji tworzenia. Solidarność w destrukcji jest dobra na czas burzenia, solidarność w konstrukcji potrzebna jest na czas pokoju. Solidarność kreowania wspólnych celów. Solidarność emocji i pasjonujących wizji przyszłości. Nasza energia zostaje jednak zawsze silniej pobudzona, jeśli mamy się zjednoczyć przeciw. Szukamy pretekstu i sposobu na taką jedność. A może już najwyższy czas, by o tym zapomnieć?

Solidarność w tworzeniu piękna, harmonii, nowego porządku jest przecież czymś bardziej szlachetnym i wzniosłym. To prawdziwa energia, zachęcająca nas do działania i przywracająca nam wiarę w sens ludzkiego istnienia. Zapomnienie o solidarnej destrukcji na rzecz solidarnej konstrukcji powinno stać się wyzwaniem naszych czasów. Solidarność zgody, solidarność marzycieli i konstruktorów. Solidarność ludzi twórczych i przedsiębiorczych, solidarność idei, solidarność wspólnej filozofii.

Musimy nauczyć się nowego stylu myślenia na co dzień, myślenia o tym, co nas łączy, a nie o tym, co nas dzieli. Musimy nauczyć się cieszyć naszymi sukcesami i dobrymi pomysłami. Budowanie solidarności musimy zacząć od budowania i utrwalania ludzkich uczuć, przyjaźni i sympatii. Musimy polubić się nawzajem i patrzeć na siebie z większą sympatią i życzliwością. Solidarność wymaga okazywania sobie wzajemnego szacunku. Zbudowanie prawdziwej wspólnoty wymaga pozytywnej odbudowy więzów ludzkich i społecznych. Prawdziwa jedność wymaga zbudowania ludzkiej solidarności opartej na humanistycznych i uniwersalnych wartościach. Prawdziwa solidarność opiera się na tolerancji i na akceptacji różnic. Na wzajemnym wzbogacaniu się wiedzą i emocjami.

Prawdziwa solidarność powinna być zwrócona ku przyszłości, ku jednoczeniu się wokół dużego pasjonującego projektu lub sumy pozytywnych projektów, powołanych do życia w imię ludzkich wartości i opartych na racjonalnych podstawach działania. Prawdziwa solidarność to chęć przebudowy świata oparta na ważnych wartościach i wierze w umysł, mądrość i działanie człowieka.

Jak budować pozytywną solidarność między różnymi grupami konstruktorów i marzycieli, łącząc emocje z pragmatyzmem działania i z nową wizją przyszłości?

Niechęć dzielenia się wiedzą i umiejętnościami

Nie lubimy się dzielić z innymi naszą wiedzą. Świat postrzegamy w kategoriach walki i konkurencji, a nie twórczej współpracy. Naszych znajomych i współpracowników traktujemy często jako konkurentów i wrogów, a nie jako partnerów i sojuszników, od których zależy nasz wspólny sukces. Nie rozumiemy, że społeczeństwo oparte na wiedzy wymaga otwartości i swobodnego przepływu informacji, a nie hermetyczności i braku dostępu do informacji. Informację traktujemy jako dobro strategiczne, służące realizacji naszych źle rozumianych i bardzo wąsko zdefiniowanych celów. Nie chcemy dzielić się wiedzą i umiejętnościami. Nie rozumiemy, że dzielenie się wiedzą i umiejętnościami jest warunkiem szybkiego postępu i wykorzystywania szans. Nie rozumiemy, że upływ czasu ma charakter nieodwracalny i że czas jest dobrem nieodnawialnym.

Brak zaangażowania w sprawy publiczne

Potrzeba nam pozytywnego osławiania przestrzeni publicznej. Potrzeba nam nowego pokolenia ludzi wrażliwych i odpowiedzialnych, nie traktujących spraw publicznych jako rzeczy niechcianych. Potrzeba nam wielkiej pozytywnej niezgody na obojętność i jałowość. Potrzeba nam nowego definiowania rzeczy wspólnie ważnych, z którymi się utożsamiamy. Potrzeba nam nowej filozofii wspólnego dążenia do rzeczy, które nas łączą i za które jesteśmy wspólnie odpowiedzialni. Potrzeba nam porozumienia ponad podziałami, które w sprawach zasadniczych nie powinny nas od siebie oddalać. Potrzeba nam wspólnej organicznej pracy na ziemi jałowej i niczyjej. Potrzeba nam nowej wizji tej ziemi, stopniowo zmienianej. Potrzeba nam zbiorowego przebudzenia, współodpowiedzialności oraz wrażliwości na bieg rzeczy. Potrzeba nam prywatnego zaangażowania w sprawy publiczne. Zdefiniowania naszej obecności w życiu publicznym. Potrzeba nam szybkiego dojrzewania do aktywnej obecności i współodpowiedzialności. Do zastępowania wygodnej nieobecności odpowiedzialną obecnością. Do zastępowania milczenia konstruktywnym dialogiem.

Obecność w życiu publicznym i społecznym to zgoda na aktywność. To chęć generowania mniejszych lub większych pomysłów, stworzonych z myślą o całej zbiorowości. To odpowiedzialne czynienie dobra na wybranym fragmencie świata. To chęć dzielenia się z innymi naszą wizją przebudowy ziemi jałowej. To niezgoda na jałowość, na bylejakie i na nijakość. To projektowanie fragmentów zbiorowego pejzażu według społecznie i publicznie fascynującego projektu. To projektowanie przyszłości w sposób odpowiedzialny i głęboko obecny w teraźniejszości.

To przełamywanie w sobie poczucia frustracji, sceptycyzmu, niechęci i niewiary. To niezgoda na przypadkowość, mierność i cynizm. To wspólne zagospodarowywanie ziemi jałowej, aby stworzyć park lub ogród. To wspólne sadzenie drzew i projektowanie publicznej przestrzeni z myślą o ludziach, którzy mogą w przyszłości się nimi zachwycać.

Po drugiej stronie lustra

Samo sformułowanie „portret”, zawarte w tytule niniejszej publikacji, sugeruje pośrednictwo artysty — malarza, fotografa — w tworzeniu utrwalonego w jakiejś materii wizerunku. Jeśli więc mamy zastanowić się nad „portretem własnym Polaków”, to w grę wchodzi kilka ważnych pytań. Po pierwsze — jakie są kluczowe cechy owego wizerunku; po drugie — przez kogo jest tworzony, w jakim procesie jest kreowany oraz na ile jest realistyczny; po trzecie wreszcie, do jakich konsekwencji prowadzi taki właśnie obraz nas samych, Polaków, szczególnie w kontekście wyzwań modernizacyjnych, przed którymi stoimy.

1. Dr Jekyll i Mr Hyde

W odpowiedzi na pytanie pierwsze wypada przede wszystkim podkreślić niezwykle natężenie negatywnych autostereotypów. Na liście cech, które Polacy „widzą” u siebie samych, królują takie wady, jak kłótniowość, brak umiejętności współpracy, bezinteresowna nieżyczliwość, syndrom „polskiego piekła”, wyrażający naszą niezdolność do zaakceptowania czyjegós sukcesu, roszczeniowość i wiele innych. To prawda, że na drugiej szali leży gościnność, rodzinność, religijność — ale są to raczej cnoty prywatne, budujące jakość naszego małego świata, a nie dużej wspólnoty społecznej. Na czoło naszego „portretu własnego” wybija się też słynna skłonność do narzekania, a także wielce ostatnio nagłaśniana wyjątkowo niska skłonność do darzenia innych ludzi zaufaniem. Zastanawiające jest jednak, że osoby z zewnątrz naszej wspólnoty widzą nas znacznie lepiej niż my sami siebie. Mirosława Grabowska w wywiadzie dla „Rzeczpospolitej” (4.01.2002 r.) zauważyła trafnie, że „prezydent Bush podczas wizyty w Polsce powiedział o naszym społeczeństwie więcej dobrych rzeczy niż wszyscy polscy politycy razem wzięci od 1989 roku”. Takie przykłady pozytywnych opinii cudzoziemców można mnożyć. Dlaczego więc tak źle o sobie myślimy? I czy rzeczywiście tak widzimy sami siebie, czy też formułujemy takie opinie z innych powodów, w głębi duszy ich nie podzielając? Zaryzykuję tezę, że owe negatywne autostereotypy, podobnie jak narzekanie i nieufność, mają nieco inne źródła niż autentyczne, głębokie przekonania. Warto zwrócić uwagę, że przypisywanie Polakom negatywnych cech na ogół idzie w parze z „wyłączeniem się” ze wspólnoty. Nikt nie powie o sobie, że jest kłótniwy, nieżyczliwy czy niezdolny do współpracy. Pewnie nie powie tak nawet ani o swojej rodzinie, ani o przyjaciółach i najbliższych znajomych. Negatywne cechy są więc przypisywane bliżej nieokreślonej hipostazie: bo „Polacy”, „polskie społeczeństwo” są abstrakcją o niejasnym zakresie. Czy, na przykład, mówimy o Polakach jako wspólnocie historycznej, obejmującej wszystkich naszych przodków? Czy „społeczeństwo” obejmuje jedynie zbiór ludzi, czy również instytucje tworzące infrastrukturę dla ich współdziałania? Prowadzi to do paradoksu polegającego na tym, że każdy z osobna jest całkiem pozytywną osobą, ale wszyscy

* Instytut Socjologii, Uniwersytet Warszawski

razem zmieniają się w zbiorowość obdarzoną cechami negatywnymi. W owym powszechnym wyłączeniu siebie z zakresu obowiązywania cech przypisywanych wspólnocie kryje się jednak głębszy i bardziej niepokojący mechanizm dystansowania się wobec owej wspólnoty, zwolnienia siebie ze zobowiązań i uchylenia skądinąd akceptowanych norm interakcji z innymi. Jeśli bowiem „Polacy” są kłótlivi i nieżyczliwi, to nie tylko Ja nie muszę okazywać życzliwości czy dążyć do zgody, ale wręcz rozsądne jest zachować się agresywnie (żeby nie wyjść na frajera). Negatywne autostereotypy pozwalają więc zalegitymizować „prywatyzację” świata, zajęcie się sobą i swoimi sprawami bez oglądania się na innych. Wyniki badań prowadzonych przez psychologów społecznych (m.in. w Centrum Badań nad Uprzedzeniami, Wydział Psychologii UW) dowodzą, że ludzie o zaniżonej samoocenie są bardziej skłonni do irracjonalnych zachowań, gorzej radzą sobie z rozwiązywaniem problemów oraz są w większym stopniu niż jednostki o wysokiej samoocenie bezradni wobec wyzwań. Czy podobnie dzieje się ze społeczeństwami o zaniżonej samoocenie? Sądzę, że tak: zaniżona samoocena prowadzi do obniżenia altruizmu wobec własnej grupy i do faworyzowania grup innych. Jednocześnie, szereg faktów świadczy o tym, że Polacy poszukują powodów do dumy, i podejmują próby poprawy własnego wizerunku. Takimi świadectwami może być tendencja do ubóstwiania odnoszących sukcesy sportowców (Adam Małysz), szeroki odzew na akcje Wielkiej Orkiestry Świątecznej Pomocy, a także spontaniczne działania podejmowane po śmierci Jana Pawła II, które doprowadziły wielu socjologów do postulowania nowego pokolenia, wolnego od wielu skaz pokoleń poprzednich. Do podobnych konkluzji prowadzić może refleksja nad głębszym znaczeniem tendencji do narzekania, zapewne odbijającej się również w wynikach sondaży, w których większość badanych negatywnie ocenia stan naszej demokracji, gospodarki, polityki i instytucji. Warto w tym kontekście zaznaczyć, że wyniki Diagnostyki Społecznej dowodzą, że w rzeczywistości nasz „dobrostan psychiczny” stale się poprawia, a symptomy depresji psychicznej spadają. Jak da się to pogodzić z narzekaniem? Otóż, narzekanie jest skuteczną strategią oddalania roszczeń i zobowiązań, a także uchylania się od świadczeń. Osoba, której „jest źle”, funkcjonująca w otoczeniu „złego świata” — źle działających instytucji, niegodnych zaufania polityków i skorumpowanych funkcjonariuszy służb publicznych — ma prawo działać na własną rękę, uchylać się od świadczeń (np. od płacenia podatków, ponoszenia kosztów na rzecz dóbr publicznych). Jest to również osoba, od której trudno jest cokolwiek się domagać na rzecz innych. Podobnie więc jak w przypadku negatywnych autostereotypów, narzekanie jest narzędziem dystansowania się wobec społecznej solidarności. Polaków „portret własny”, przynajmniej w sferze ogólnej samooceny, jest nie tylko negatywny: jest destruktywny. W moim przekonaniu, wyrażanie negatywnych osądów oraz narzekanie mają charakter rytualny, niezgodny z rzeczywistym samopoczuciem i rzeczywistymi cechami Polaków. Sądząc po działaniach i osiągnięciach, cechuje nas raczej niezwykle optymizm i nieugięta wola walki. Skądinąd, publiczne okazywanie tych cech spotyka się z dezaprobatą: przypisanie komuś „optymizmu” jest odbierane jako oskarżenie (można tu przypomnieć „łatkę” optymisty, która przypięta została profesorowi Markowi Belce w okresie, kiedy obejmował urząd prezesa Rady Ministrów). Prowadzi to do dwóch kolejnych, ważnych pytań: czy Polacy „naprawdę” są tacy, jak się sami malują? I czy rzeczywiście malują się sami? W jaki sposób ukształtowało się rytualne narzekanie i negatywny autoportret?

2. Malowanie portretu

Nowoczesne, masowe społeczeństwo nie dysponuje tradycyjnymi sposobami zdobywania wiedzy o sobie samym. Doświadczenia społeczne mają charakter lokalny, a mądrość tradycji jest systematycznie podważana: historia wypiera ustne przekazy, pedagogika i psychologia wypiera wychowawczy przekaz międzypokoleniowy, dietetyka podważa tradycje żywieniowe itp. Nawet zresztą w małych społecznościach ukonstytuowanie się obrazu wspólnoty nie jest możliwe bez rzeczników i pośredników: jak pisze Bruno Latour, każda grupa istnieje jedynie dzięki aktywnemu konstruowaniu jej tożsamości, a także odrębności wobec innych grup. W przypadku bytów tak abstrakcyjnych, jak „społeczeństwo” czy Polacy, sytuacja niepomiarnie się komplikuje. Nawarstwiają się symbole i obrazy z przeszłości, do których dodawane są nowe. Pojawiają się sprzeczne przekazy, formułowane przez różne środowiska. Obraz staje się niezwykle trudny do weryfikacji w codziennym doświadczeniu: stosunkowo łatwo jest wyrobić sobie własne zdanie o swoim lekarzu, ale trudno — o „służbie zdrowia”; stosunkowo łatwo dojść do niezależnej opinii o swojej społeczności sąsiedzkiej, trudniej jednak — do własnego osądu „społeczeństwa polskiego”.

Zastanawiając się nad źródłami negatywnych zbiorowych autostereotypów, trzeba zadać sobie pytanie o główne konteksty, w których Polaków portret własny był „malowany”, oraz o „symbolicznych pośredników” odpowiedzialnych za ich kształtowanie. Nie rosząc sobie pretensji do wyczerpania nader złożonej historii polskiej samoświadomości, chciałabym jedynie wskazać trzy kluczowe konteksty dyskursu o cechach Polaków. Pierwszym z nich był długi okres funkcjonowania wspólnoty narodowej bez państwa. Jest rzeczą oczywistą, że w owym okresie na Polaków patrzyło się przede wszystkim przez pryzmat cech narodowych, a nie społecznych — choć tu wyłom poczynił pozytywizm, kładący nacisk właśnie na kształtowanie silnych, autonomicznych społeczności, choćby w postaci ruchu spółdzielczego. Z tamtego okresu wywodzi się wiele cech pozytywnych, przypisywanych Polakom: ofiarność, waleczność, patriotyzm. Patrząc na Polaków z perspektywy walki narodowowyzwoleńczej, stawiało się przede wszystkim pytania o jakość patriotyzmu (postać Ślimaka z „Płacówki”), solidarność w walce o wspólną sprawę („Rozdziobią nas kruki, wrony”), gotowość do przedłożenia Sprawy nad osobiste szczęście, prowadzącą nawet do podejmowania trudnych wyborów moralnych („Konrad Wallenrod”). Można więc sądzić, że malowany w owym okresie — często „ku pokrzepieniu serc” — portret Polaków eksponował cechy narodowe kosztem cnót społecznych, a często także kosztem innych grup etnicznych. Patrzenie w przeszłość — poszukiwanie przyczyn utraty przez Polskę niepodległości — siłą rzeczy zdominowane było przez poszukiwanie wad, a nie zalet: podkreślano kłótniowość szlacheckich sejmików, prywatę możnowładców, niezborność pospolitego ruszenia. W konsekwencji, w portrecie Polaka z owego okresu nie zaznaczają się takie cechy, jak zdolność do samoorganizacji, współdziałania i gotowość do dotrzymywania zobowiązań, stanowiące fundament ruchu spółdzielczego. Czyż nie z tego właśnie przestąpienia spraw społecznych przez sprawę narodową wywodzi się, między innymi, silne do dziś przekonanie, że Polacy są wielcy i solidarni w sytuacji zagrożenia, a nie potrafią współpracować w czasie pokoju?

Trudno jednoznacznie wskazać nawarstwienia i zmiany, jakie w portret Polaków wniosło dwudziestolecie międzywojenne, cechujące się przecież — poza wysiłkiem odbudowy

państwowości — wielkim wysiłkiem modernizacyjnym, symboliczną inkorporacją do narodu mas ludowych („chłopomania” Młodej Polski), erupcją kultury i innowacyjności. Wydaje się, że związane z nimi cnoty i cechy zostały przykryte przez najważniejszą w owym czasie perspektywę państwowości, uczulającą na te specyficzne cechy Polaków, które budowie silnego państwa sprzyjają (lub nie). Stąd zapewne do grona stereotypowych cech dołączyło „liberum konspiro”: tendencja Polaków do poszukiwania luk w prawie, trudności z podporządkowaniem się regułom, działanie ignorujące interes publiczny. Czy Polacy faktycznie przejawiają takie cechy w stopniu większym niż inne narody? Trudno jednoznacznie odpowiedzieć na to pytanie, ale warto uświadomić sobie, że nowe niepodległe państwo trzeba było „skleić” z trzech zupełnie różnych terytoriów, na których obowiązywały przecież różne prawa i różne systemy instytucjonalne. Przystosowanie się do nowych reguł i przepisów niewątpliwie niosło ze sobą koszty dla jednostek i grup.

Do portretu walecznego Polaka, który ceni państwo, ale który nie jest zdolny do działania społecznego, okres socjalizmu dodał wiele nowych odcieni. Wzmocnione zostały negatywne stereotypy „szlacheckie” — kłótniwość, niezdolność do kierowania się publicznym interesem, wyzysk przysłówiowego już „chłopa pańszczyźnianego”. Wraz z nimi wzmocnione zostało poczucie krzywdy „zwykłego człowieka”, a tym samym zalegitymizowane zostały roszczenia do sprawiedliwości dziejowej i absolutnej równości, która nie znosi wychylenia się ponad średnią. Waleczny Polak stał się dużym dzieckiem, które nie jest w stanie poradzić sobie samo, bez wsparcia instytucji państwowych. Zniszczony został ruch spółdzielczy, a także wszelkie inne formy autonomicznych społeczności, zdolnych do samodzielnego zaspokajania swoich pragnień i potrzeb.

Rok 1989 spowodował zmianę perspektywy: Polakom zaczęto przyglądać się przez pryzmat nowych potrzeb odradzającej się wspólnoty; przez pryzmat cnót obywatela demokratycznego, nowoczesnego państwa i wolnego rynku. Z tej perspektywy, ujawniły się kolejne „skazy” na portrecie: nade wszystko roszczeniowość (tak jakby było rzeczą naturalną, że ludzie łatwo zrezygnują z różnego rodzaju przywilejów „dla dobra wolnego rynku!”), bezradność i pasywność (tak jakby było rzeczą oczywistą, że 50-letni ślusarz z upadłego zakładu rzuci się w wir samodzielnej działalności gospodarczej), a także „nieobywatelskość”. Warto też podkreślić rolę mediów, które dla tworzenia autoportretu mają wyjątkowe znaczenie, jako podstawowe źródło informacji o „społeczeństwie” i źródło obrazów reprezentujących Polaków i ich działania. Po roku 1989 nastąpiła w Polsce prawdziwa eksplozja nowych nadawców — telewizyjnych, radiowych, prasowych, którzy działają na wysoce konkurencyjnym rynku. Wymogi oglądalności, której wielkość („wysokość słupków”, udziały w widowni) napędzają specyficzną selektywność, w myśl powszechnie znanej zasady głoszącej, że „niusem” ma szansę stać się raczej coś negatywnego (afery, przestępstwo) niż normalnego i pozytywnego. Wielki rozkwit sondaży, często zawierających pytania o wątpliwym statusie metodologicznym (sugerujące, z założeniem, z wadliwie skonstruowaną kafeterią odpowiedzi, niezrozumiałe itp.) przynosi codziennie informacje o tym, czego chce lub co sądzi „społeczeństwo”. Skądinąd, „społeczeństwo” jest tu rozumiane jako zbiór jednostek, a nie jako układ złożony ze społeczności! Zakłada się, że operatem „społeczeństwa” jest zbiór numerów PESEL, a nie różnego rodzaju i poziomu społeczności sąsiedzkie, lokalne, regionalne. Sondaże przynoszą nam też analizy na poziomie

agregatów statystycznych (kobiety, mieszkańcy wsi, osoby 50+ itp.), które przecież w żadnej mierze nie stanowią realnych grup czy społeczności.

Portret Polaków zawsze malowany był z perspektywy aktualnych potrzeb i dążeń, wyrażanych przez elity intelektualne, gospodarcze czy polityczne. Jest rzeczą oczywistą, że kiedy potrzebą jest długi marsz, zwraca się uwagę na siłę fizyczną i wytrzymałość, a kiedy pragniemy niepodległości, zwracamy uwagę na odwagę i waleczność. Nie chodzi więc o to, że portret Polaków tworzony był świadomie, w złej intencji: sam proces jego tworzenia w kolejnych kontekstach w naturalny sposób powodował koncentrację na specyficznych zespołach cech i piętnowanie tych postaw i zachowań, które stały na przeszkodzie do osiągnięcia wspólnego (definiowanego jako wspólny) celu. Inne cechy pozostawały w cieniu. Nie były też symbolicznie nagradzane, jako cnoty i zalety Polaków — stąd poczucie, że ich nie ma lub że są w słabym jedynie stopniu rozwinięte.

3. Aspołeczne społeczeństwo i negatywne sprzężenie zwrotne

Polskie społeczeństwo uważane jest za „aspołeczne”. Już w latach 70. Stefan Nowak postulował istnienie „próżni społecznej”: Polacy, w odpowiedzi na pytanie o kręgi i wspólnoty, z którymi czują się związani, wskazywali na pierwszym miejscu najbliższe otoczenie rodzinne i przyjacielskie, a zaraz po tym — naród. Brakowało afiliacji „średniego szczebla”: ze społecznością sąsiedzką czy lokalną, grupami o zbliżonym profilu zainteresowań czy sytuacji życiowej. Dzisiaj również wiele się mówi o niskim kapitale społecznym Polski, niewielkim zaangażowaniu w sprawy wspólne, pasywności w podejmowaniu działań „obywatelskich”. Myślę, że ta diagnoza wymaga starannego przemyślenia. Po pierwsze bowiem, z uwagi na historycznie ukształtowany niedostatek cech społecznych w portretach Polaków, a także nieobecność kategorii prawdziwie społecznych w dyskursie publicznym (takich kategoriach, jak choćby społeczność lokalna), trudno jest nawet wyrazić postawy społeczne z uwagi na brak kategorii. Mamy narzędzia językowe i pojęciowe, żeby wyrażać nasz związek z narodem czy rodziną. Czy mamy takie kategorie, żeby mówić o naszym związku z różnego rodzaju społecznościami? I czy mamy narzędzia — jak choćby możliwość pozyskiwania środków na finansowanie wspólnych działań przez nieformalne grupy sąsiedzkie — żeby nasze społeczne inklinacje realizować?

Po drugie, myślenie o „społeczeństwie obywatelskim” jest w dużym stopniu zdominowane przez kategorie psychologiczne. Nie dostrzega się tego, że „społeczność” kształtuje się na podłożu infrastruktury instytucjonalnej i rzeczowej: jeśli na osiedlu nie ma żadnej wspólnej przestrzeni (podwórka, klubu mieszkańców, boiska, ławeczek, zieleńca itp.), to ludzie fizycznie nie mogą się spotkać. Badania psychologii środowiskowej pokazują, jak bardzo przestrzeń i materialne środowisko wpływają na więź i charakter interakcji. Jeszcze ważniejszą rolę odgrywają instytucje: stabilność reguł, responsywność czy efektywność w egzekwowaniu prawa są kluczowym czynnikiem budującym zaufanie. Podobnie, jak pokazują badania i eksperymenty, kluczowa dla uogólnionego zaufania jest stabilność i jasność struktury społecznej — źródła wskaźników pozwalających ocenić wiarygodność partnera interakcji. Koncentracja na psychologicznych cechach indywidualnych nie pozwala dostrzec, że za słabością społeczeństwa obywatelskiego kryje się słabość instytucji, w tym również III sektora.

Po trzecie, pod wpływem włączenia Polski w procesy globalizacji, a także — w przypadku wielkich miast — metropolizacji, uruchomione zostały procesy zagrażające społecznościom i ich autonomii. Wystarczy wymienić spontaniczne procesy gromadzenia i segregacji społecznej w miastach, „wyfukiwanie” gmin nisko zurbanizowanych, szczególnie sąsiadujących z dużymi ośrodkami miejskimi, z zasobów ludzkich, wzmożoną mobilność. Tym procesom, zagrażającym spójności społecznej, przeciwdziałać można jedynie na szczeblu polityki samorządowej: na przykład polityki mieszkaniowej, polityki zagospodarowania przestrzeni, polityki społecznej zakładającej realne wspieranie partycypacji — poprzez planowanie partycypacyjne czy budżet partycypacyjny. W politykach samorządu, a także polityce makro, czynnik społeczny jest mało obecny, a przymiotnik „społeczny” zwykle występuje w kontekście rzeczownika „problem”. Negatywnym autostereotypom towarzyszy więc brak działań na rzecz wspierania rozwoju i autonomii wspólnot społecznych, programów budowania umiejętności społecznych (komunikacja, praca zespołowa, debata itp.), projektów zmierzających do poprawy działania tych instytucji, które w największym stopniu zbudować mogą atmosferę zaufania i stabilności.

Psychologizacja „społeczeństwa obywatelskiego” uruchamia negatywne sprzężenie zwrotne, na mocy zasady, że „percepcja jest rzeczywistością”. Jeśli wierzę, że Polacy nie potrafią współpracować, to nawet nie podejmę próby skrzyknięcia sąsiadów do wspólnego działania. Jeśli wiem (z medialnych relacji wyników sondaży), że ludzie sobie nie ufają, to zakładam, że i mnie nikt nie ufa — więc wycofuję się w sferę prywatną. Jeśli jestem przekonana, że Polacy są kłótniwi, to wolę pierwsza wyskoczyć z awanturą, żeby mieć lepszą pozycję w kłótni. Krótko mówiąc, negatywne stereotypy osłabiają tendencje do podejmowania zachowań prospołecznych, tym samym sprawiając, że percepcja w coraz większym stopniu staje się rzeczywistością.

Jak jest naprawdę? Co jest po drugiej stronie lustra? Czy rzeczywiście jesteśmy aspołeczni? A jeśli tak, czy wynika to z naszych cech „narodowych”, czy raczej z cech środowiska instytucjonalnego, w którym żyjemy? Na te pytania dopiero trzeba odpowiedzieć, poszukując innych narzędzi niż pytanie sondażowe. Na te pytania odpowiadamy bowiem zgodnie ze stereotypami!

Co nas dzieli: interesy czy wartości?

We współczesnej teorii społecznej coraz wyraźniejsze jest stanowisko, że dla sprawnego funkcjonowania demokracji potrzebne jest coś więcej niż jedynie formalne i proceduralne zasady. Milcząca zgoda co do wartości i reguł postępowania jest konieczna dla spełnienia celów instytucji demokratycznych. Oczywiście jest jednak, że konsensus taki może być osiągnięty na dwa sposoby. W niektórych społeczeństwach pojawia się on prawie automatycznie jako poczucie podzielania wspólnego dobra, które akceptowane jest bez wątpliwości i dyskusji. W społeczeństwach takich jest naturalnie możliwa nawet bardzo dramatyczna debata nad sposobami działania w konkretnych sytuacjach, ale ów wspólny zestaw wartości nigdy nie jest poważnie zagrożony.

W innych społeczeństwach takie podzielane przez wszystkich dobro wspólne ulega erozji z powodu występowania różnych wartości i odmiennych sposobów życia, dlatego też pojawiają się alternatywne drogi osiągnięcia spójności społecznej. Sprowadzają się one do konsensusu dotyczącego tego, w jaki sposób dochodzi się do wspólnych opinii. Nie mamy więc tu do czynienia ze wspólnymi wartościami wyznaczającymi jednoznacznie działania społeczne, ale z formalnymi zasadami pozwalającymi sformułować wspólne wartości w konkretnych sytuacjach. Niektóre z tych zasad stają się częścią prawa, inne zaś pozostają częścią milczącej wiedzy podzielanej przez całe społeczeństwo.

Polska z wielu historycznych powodów była klasycznym przykładem pierwszej z wymienionych strategii. Polacy dzielali wspólne kody, symbole i tropy, które pozwalały im opierać się zewnętrznym wrogom. Sytuacja ta w dużej mierze przetrwała w niezmienionej postaci w okresie komunizmu. Krótko mówiąc, najważniejsze dla świadomości Polaków były dwa pojęcia: naród i rodzina, które łączyły się często w iluzję narodu jako rozszerzonej rodziny. Iluzja ta jednak miała swe rzeczywiste podstawy na tyle, na ile używano tego samego języka dla orientacji w świecie życia osobistego i społecznego. Przedstawiciele zupełnie odmiennych opcji politycznych korzystali z tych samych metafor, symboli czy alegorii, które służyły im jako drogowskazy dla poszukiwań własnych ścieżek w świecie polityki. Zasada ta działała też w okresie komunizmu. Mimo wysiłku władzy zmierzającej do całkowitej zmiany świadomości narodu, widoczna jest wyraźna ciągłość w przyjmowanych powszechnie postawach społecznego (oporu — przyp. red.) i relacji do historii. Najbardziej dramatyczne dyskusje toczone w okresie komunizmu dotyczyły właśnie stosunku do narodu; próby przewartościowania tradycji narodowej spełzły właściwie na niczym, czego spektakularnym dowodem była polityka kulturalna okresu gierkowskiego, w której wartości narodowe, nawet jeżeli przedstawiane w zafatszowanej formie z wieloma tematami tabu; wysunięto na plan pierwszy w oficjalnej propagandzie. Polityka taka oznaczała porażkę idei przemiany świadomości narodu, zastąpiła ją strategia

* Dolnośląska Szkoła Wyższa

przejęcia haseł narodowych przez komunistów, strategia z góry skazana na niepowodzenie, choćby przez wyraźnie widoczne podporządkowanie ich obcej potędze. Nic dziwnego więc, że ludzie odmiennych orientacji politycznych dzielali te same doświadczenia z dzieciństwa, czytali te same książki, akceptowali te same narodowe i religijne wartości, nawet jeżeli niektórzy odrzucali eschatologiczne i metafizyczne ich uzasadnienia. Widomym znakiem istnienia takiego wspólnego dobra było powstanie „Solidarności”. Po odzyskaniu niepodległości w roku 1989 ewidentne było, że odżywają stare spory polityczne, które wcześniej nie mogły się otwarcie ujawnić. Jerzy Giedroyc skomentował tę sytuację słynnym stwierdzeniem, że polską polityką rządzą trumny Piłsudskiego i Dmowskiego.

Ten milczący konsensus oparty na ciągłości tradycji został zniszczony paradoksalnie dopiero po upadku komunizmu, w okresie transformacji. Polska na drodze do modernizacji stawiała się coraz bardziej zróżnicowana, i ta automatyczna, bezrefleksyjna akceptacja wspólnych wartości została bezpowrotnie stracona. Owa destrukcja doprowadziła do pojawienia się dwóch sprzecznych fenomenów społecznych. Z jednej strony powstaje potrzeba, żeby skonstruować nowe sposoby osiągania konsensusu, z drugiej strony zaś pojawia się coraz większa tęsknota za powrotem do dobra wspólnego, do wspólnych wartości, które nie są poddawane w wątpliwość i które potwierdzą znów poczucie przynależności do tej samej rodziny.

Słabość liberalnej tradycji w Polsce sprawia, że ta ostatnia tendencja zaczyna dominować. Wydaje się, że braciom Kaczyńskim udało się przekonać znaczącą część elektoratu, że będą w stanie odwrócić tendencję wiodącą do powstania pluralistycznego, skomplikowanego społeczeństwa wyznającego wiele systemów wartości konkurujących ze sobą na scenie politycznej, i na nowo stworzyć społeczeństwo prawie monolityczne i homogeniczne z wyraźnym podziałem na „my” i „oni”. Strategia taka umożliwiła im przejście władzy, ale jej pełne zrealizowanie wymagałoby całkowitej rekonstrukcji pola politycznego.

Rekonstrukcja ta musiałaby polegać na zastąpieniu demokracji liberalnej innym modelem demokracji. Taka w miarę integralna wizja została przedstawiona przez intelektualistów „nowej prawicy”, w większości związanych z PiS-em bądź go popierających, choć też często dystansujących się od bieżącej polityki tej partii. Podstawą tej wizji jest przekonanie, iż podmiotami polityki mogą być ci, którzy akceptują zespół wartości narodowo-religijnych. Oczywiście nie ma mowy o tym, by ludzie czy organizacje, które są indyferentne wobec tego systemu wartości albo go negują, byli pozbawieni praw obywatelskich. Chodzi raczej o to, że pozbawia się ich moralnej legitymizacji, potrzebnej do udziału w życiu politycznym. Stanowisko takie uzasadniane jest przez odwołanie się do tradycji polskiej demokracji szlacheckiej definiowanej jako republikanizm. Tradycja jest więc jednocześnie skarbnicą treści cnót republikańskich, jak też źródłem ich legitymizacji, co oczywiście sprawia, że argumentacja zwolenników tej opcji przybiera często postać błędnego koła.

Republikanizm w opozycji do liberalizmu ma zawierać zarówno takie cnoty jak akceptacja narodowych i religijnych wartości, jak też aktywne zaangażowanie w ich realizację. W zamian liberalnego pluralistycznego społeczeństwa, wizja republikańska zakłada społeczeństwo homogeniczne, uznające jeden jasno zdefiniowany zespół wartości, którego jest gotowe zawsze bronić w obliczu rzeczywistego czy iluzorycznego zagrożenia. Państwo poprzez swoje instytucje kulturalne i edukacyjne powinno promować te wartości i narzucać je całemu społeczeństwu.

Zagrożenie tych wartości musi być konsekwentnie likwidowane, nawet za cenę naruszenia reguł demokracji liberalnej. Dlatego przewyższenie przeszłości musi być dokonane — niezależnie od tego, jak bardzo naruszałoby sferę praw jednostek czy procedury prawne.

Projekt demokracji republikańskiej jest oczywiście projektem demokratycznym, w tym sensie, że zachowuje on regułę rządów większości i suwerenności ludu. Daleki jest jednak od liberalnej koncepcji podziału na sferę prywatną, polityczną i publiczną, jak też od zasady neutralności ideologicznej państwa. Pojawienie się takiego projektu politycznego jest najlepszym dowodem, że w społeczeństwie polskim dokonuje się głęboki podział kulturowy. Stawką w walce politycznej przestaje być bowiem interes poszczególnych grup społecznych — staje się nią natomiast ogólna wizja społeczeństwa, która niejako „przecina” interesy grupowe czy klasowe. Tendencja ta widoczna była bardzo wyraźnie w kampanii wyborczej z 2007 roku, kiedy sukces Platformy Obywatelskiej oparty był na przeciwstawieniu hasła „modernizacji” hasłu „tradycji”, które było przypisywane PiS-owi. Oba te hasła miały przede wszystkim wymiar kulturowy, a nie ekonomiczny czy stricte polityczny. Mobilizacja młodzieżowego elektoratu, która doprowadziła do sukcesu PO, przebiegała pod hasłami odmienności kulturowej tego elektoratu w stosunku to tego, który popierał PiS: europejskości przeciw nacjonalizmowi, otwartości przeciw zaściankowości itp. Wydaje się, że w tym przypadku wydarzenia polityczne ujawniły głębokie pęknięcie kulturowe, trudne do ujawnienia przez narzędzia empirycznej socjologii. Wynika to zapewne z tego, że w wielu przypadkach wciąż panuje fasadowa przynajmniej zgodność co do wartości narodowych i religijnych. Badania socjologiczne na przykład pokazują zgodnie, że przeważająca większość Polaków akceptuje zasady formułowane przez Kościół katolicki, ale jednocześnie rośnie coraz bardziej liczba tych, którzy akceptując zasady, uważają, że mają prawo do własnych ocen moralnych i postępowania zgodnego z nimi. Nie ma w tym, wbrew pozorom, sprzeczności; sytuacja taka oznacza pojawienie się w naszym kraju „wolności moralnej”, żeby użyć określenia amerykańskiego socjologa Alana Wolfe. Badając postawy moralne w USA, stwierdził on, że ludzie akceptują pewne systemy przekonań na mocy własnej decyzji, a nie na zasadzie podporządkowania się tradycji; po drugie, akceptują zasady, ale przyznają sobie prawo do ich interpretacji. Ta „moralność dialogowa”, jak ją nazywam, jest typowym zjawiskiem dla ponowoczesnych społeczeństw i nic dziwnego, że pojawia się też u nas¹.

Charakterystyczne jest jednak, że o ile stosunkowo łatwo zdefiniować postawę tradycyjną, to pojawiają się już duże kłopoty, kiedy przychodzi nam definiować postawę przeciwną, którą umownie możemy nazwać „modernizacyjną”. Widoczne było to w kampanii wyborczej 2007, w której PO raczej przeciwstawiała się polityce rządu PiS-u, a jej pozytywny program był dość niejednoznaczny, szczególnie w kwestiach kulturowych. Myślę, że nie chodziło tu jedynie o sprytny zabieg z zakresu *public relations*, ale o istotną konfuzję w kwestiach światopoglądowych. Wynika ona z wielu czynników — jednym z nich jest na pewno wspomniana słabość tradycji liberalnych w Polsce (po roku 1989 liberalizm stał się nieco bardziej popularny, ale w bardzo ograniczonej wersji jako doktryna ekonomiczna), ale znaczącą rolę

¹ Szerzej piszę na ten temat w swej książce *Wspólnota i emancypacje. Spór o społeczeństwo postkonwencyjonalne*, Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2005.

odgrywa to, że linie podziału wciąż jeszcze do końca się nie wyklarowały. Pojawiają się co prawda pewne oznaki nasilania się sporów kulturowych, ale nie na tyle silne, by któraś ze znaczących partii politycznych chciała na nich głównie budować swój kapitał. Jednak ewolucja SLD w roku 2008, jak i w pewnym sensie paralelna ewolucja PiS-u wskazywać mogą, że „polityka wartości” stać się może coraz istotniejszym czynnikiem polskiej polityki, odzwierciedlając, ale i nasilając wewnętrzne podziały w społeczeństwie. Polityka polska zmierzać będzie w takim przypadku do podobnego schematu, jaki obowiązuje przynajmniej od czasów rewolucji neokonserwatywnej (a może od rewolucji obyczajowej lat sześćdziesiątych) w Stanach Zjednoczonych. Oznacza to nakładanie się różnych opcji światopoglądowych i odmiennych interesów. W niektórych przypadkach dominuje spór o wartości, w innych o różnice interesów, ale w zasadzie obie te osie jakoś się uzupełniają i pozwalają zachować jedność w wielości.

O taką właśnie jedność chodziłoby także w naszym kraju. Jeżeli diagnoza, że stoimy w przededniu dramatycznych sporów o wartości, jest słuszna, to należałoby zastanowić się nad regułami prowadzenia sporów kulturowych. Zasady ich prowadzenia są na pewno inne niż te, które obowiązują w kwestiach dotyczących interesów. Trudniej tu o kompromis, bo wspólne pole nie jest łatwe, a często niemożliwe, do określenia. Niemniej jednak i w przypadku takich sporów obowiązywać powinna zasada szacunku dla partnera. Przede wszystkim jednak politycy powinni skończyć z fikcją istniejącej poza wszelkimi sporami jedności narodu. Jedność, która — jak sądzę — możliwa jest do osiągnięcia, powinna jawić się jako trudne zadanie, jako coś, do czego należy dążyć, a nie coś, co jest dane raz na zawsze.

Nieopisane społeczeństwo

Who is society? There is no such thing! There are individual men and women and there are families... Margaret Thatcher¹, 1987 r.

„Czym jest społeczeństwo?” — pyta Margaret Thatcher, i znajduje odpowiedź, która odbiła się głośnym echem: „Taka rzecz jak społeczeństwo nie istnieje!” Wypowiedź tę traktuje się jako spektakularny wyraz ideologii konserwatywnego liberalizmu, zawiera ona jednak istotną socjologiczną intuicję. Była brytyjska premier ma po prostu rację — społeczeństwo nie istnieje. Nie istnieje, jeśli rozumieć je w sposób organiczny, jako zwartą całość, którą łączy jakaś wspólna esencja.

Co w takim razie ze starym przebojem disco-polo, głoszącym, że „wszyscy Polacy to jedna rodzina”? Wszak jeśli społeczeństwo nie istnieje, to nie istnieje także społeczeństwo polskie. Co w takim razie z bigosem, Janem Pawłem II i bocianami, z których „co czwarty jest Polakiem”? Czyż nie te właśnie symbole wyrażają istotę polskości, dzieloną przez Polaków i odróżniającą nas od Czechów, których rozpoznajemy po knedlikach i miłości do piwa?

By odpowiedzieć, zastosować należy salomonowy unik — społeczeństwo, owszem, istnieje, lecz nie jako coś, co jest, tylko jako coś, co ciągle się odtwarza, czyli jako nieustający proces. Ten proces to nieustanna komunikacja, która powoduje, że jej uczestnicy tworzą system społeczny (i to właśnie ten system potocznie nazywany jest społeczeństwem). Gdy proces ustaje, gdy ustaje komunikacja lub działa niezadowalająco, system przestaje istnieć, rozsypuje się jak domek z kart. Dlatego właśnie struktury społeczne potrafią być niezwykle trwałe przez wiele dziesiątków lat, by nagle, w sposób zgoła nieoczekiwany, się rozsypać. Taki los spotkał imperia, które rozpoczęły I wojnę światową, tak stało się ze Związkiem Radzieckim, który jeszcze straszył na początku 1991 roku, wysyłając czołgi do Wilna, a już na Boże Narodzenie go nie było.

Przedstawiciele nauk społecznych próbują ów tajemniczy byt (proces), jakim jest społeczeństwo, opisywać, stosując różne metody. Sądząc jednak po rezultatach, metody te bardziej przypominają badanie słońca za pomocą mikroskopu. Otrzymujemy strzępy informacji, na podstawie których powstaje obraz syntetyczny, najczęściej niewiele mający wspólnego z intuicyjnym obrazem rzeczywistości. Ot, przykład choćby słynnego poziomu zaufania i kapitału społecznego w Polsce. Z wszelkich badań wynika, że Polacy sobie nie ufają, a jakość kapitału społecznego jest niska. Kilka lat temu, gdy szalało jeszcze bliskie 20-procentowe bezrobocie, rozmawiałem o kondycji polskiego społeczeństwa z socjologiem niemieckim, który stwierdził, że na podstawie diagnozy dostarczanej przez nauki społeczne musiałby uznać, że pacjent umarł. Tak zdeintegrowane społeczeństwo istnieć nie może.

* Tygodnik „Polityka”

¹ <http://www.margaretthatcher.org/speeches/displaydocument.asp?docid=106689>

Bo i rzeczywiście, jeśli popatrzeć na społeczny obraz Polaków powtarzający się w różnych krajowych i międzynarodowych badaniach: najniższy wskaźnik zaufania wśród krajów Unii Europejskiej, bardzo niskie wskaźniki jakości kapitału społecznego, bardzo niski poziom innowacyjności, bardzo niski wskaźnik zdolności modernizacyjnej na poziomie społecznym, biznesowym i państwowym, słabe wyniki edukacyjne — nie widać powodów do radości. W sumie w większości rankingów jesteśmy albo na szarym końcu (jeśli badania dotyczą peletonu krajów rozwiniętych), albo na poziomie krajów afrykańskich, jeśli porównanie dotyczy całego świata. Zdumiewa najbardziej konsekwencja, z jaką polską ułomność wykazują badania prowadzone przez różne instytucje odwołujące się do różnych metod. Mimo tej konsekwencji wskazującej na obiektywizm analiz, w żaden sposób nie korelują one z osobistymi biografiami i doświadczeniami.

Być może metody są obiektywne, tylko nie opisują całej rzeczywistości. Na podobną sytuację natrafił amerykański socjolog i politolog Robert Putnam. W 1995 roku opublikował on głośny esej „Bowling Alone”, który w ciągu następnych lat rozwinął się do książki o tym samym tytule. Putnam dostrzegł, że coś dziwnego dzieje się z amerykańskim społeczeństwem. Zmniejsza się aktywność społeczna, jeśli mierzyć klasycznym, wskazanym jeszcze przez Tocqueville’a wskaźnikiem — przynależnością do dobrowolnych stowarzyszeń. Ergo, słabnie najważniejszy z amerykańskich kapitałów — kapitał społeczny.

Badania te szybko zostały poddane krytyce. Główny zarzut — Putnam nie dostrzegł, że na skutek procesów zmian społecznych spowodowanych rozwojem nowych technologii komunikacyjnych powstał nowy wymiar przestrzeni społecznej. Metoda zastosowana przez amerykańskiego uczonego ten nowy wymiar pomijała. Jeśli go uwzględnić, powstanie zupełnie odmienny obraz społeczeństwa. Okaże się bowiem, jak wykazał m.in. Barry Wellman, że w sieciach komunikacji, nazwijmy je cyberprzestrzenią, powstają nowe formy stowarzyszania, buduje się zaufanie i powstają nowe, subtelne struktury społeczne. Dziś, po ostatnich wyborach prezydenckich w Stanach Zjednoczonych, nie trzeba nikogo przekonywać, że Putnam się mylił. Obama wygrał, bo potrafił dotrzeć do nieistniejącego w świetle klasycznych badań społeczeństwa.

Problem, z jakim zetknął się Putnam, doskonale zidentyfikowała Mirosława Marody, krytykując polski dyskurs o społeczeństwie obywatelskim. Marody pisze: „W dominującym współcześnie paradygmacie badawczym, przejawów istnienia społeczeństwa obywatelskiego poszukuje się głównie poprzez analizę zachowań wyborczych oraz tzw. NGO-sów (organizacji pozarządowych). Tymczasem, oba te wskaźniki są formami instytucjonalizacji porządku politycznego, specyficznymi dla społeczeństwa nowoczesnego. Jeśli zatem, jak próbowałam to pokazać, współczesne użycie terminu „społeczeństwo obywatelskie” jest ekwiwalentem pojęcia uspołecznienia działań, to należałoby raczej skoncentrować uwagę na powstających często poza strukturami politycznymi nowych ośrodkach czy centrach integracji społecznej niż na tradycyjnych wskaźnikach obywatelskości. Z perspektywy wyłaniania się porządku ponowoczesnego większe znaczenie ma analiza działań ruchu Młodzieży Wszechpolskiej czy niesformalizowanych inicjatyw lokalnych niż badanie NGO-sów. To bowiem w toku działań tych pierwszych budowany jest kapitał społeczny, stanowiący wyraz więzi społecznych, podczas gdy większość

fundacji i stowarzyszeń III sektora to zbiurokratyzowane (w weberowskim tego słowa znaczeniu) instytucje, zajęte głównie polowaniem na granty, których „przerabianie” jest podstawową racją ich istnienia”².

Najwyraźniej życie jest gdzie indziej — przekonują się coraz częściej socjologowie i poszukują nowych narzędzi docierania do ukrytych wymiarów przestrzeni społecznej. Fascynujące wyniki ogłosiła w listopadzie 2008 roku amerykańska Fundacja MacArthurów, która finansowała wieloletni program „Digital Young Research”. Celem poszukiwań było wyjaśnienie sposobów wykorzystania nowych technik komunikacyjnych przez dzieci i młodzież oraz skutków nowych form komunikacji. Badacze zastosowali pracochłonną metodę etnograficzną, jedyną skuteczną podczas opisywania „nieznanych lądów i ludów”. Bo rzeczywiście, „dzieci w sieci” to zupełnie nowy lud, odmienny od swych rodziców i nauczycieli. Odmienny przez nowe sposoby budowania i kodowania więzi, mobilizacji do działania, uczenia się. Zachowania oceniane przez dorosłych za bezproduktywne, jak granie w gry sieciowe, staje się dla młodych jednym z najważniejszych sposobów jednocześnie socjalizacji i indywidualizacji.

Najprawdopodobniej i w Polsce znaczna część społeczeństwa prowadzi intensywne życie w niedostępnych badaczom wymiarach przestrzeni społecznej. Szczątkowe badania potwierdzają wyniki z innych krajów. Okazuje się na przykład, że ludzie aktywnie komunikujący się za pomocą nowych technik są także aktywniejsi społecznie i politycznie. Ciągłe wiemy jednak o sobie niezwykle mało. By się o tym przekonać, wystarczy przeczytać książkę „Zaczatowani” Krystyny Pytlakowskiej i Jerzego Gomuły. Autorzy, choć są amatorami, zanurzają się niczym etnografowie w amazońskiej puszczy w świecie czatów erotycznych. Odstaniają mechanizmy tworzenia się dyskursu miłosnego w Sieci, kody w nim obowiązujące, zupełnie odmienne od przyjętych w komunikacji „realnej”. Używam cudzysłowu, bo co znaczy podział na wirtualny-realny, skoro z usług serwisów służących nawiązywaniu komunikacji intymnej korzystają miliony Polaków i przed fenomenem Naszej-Klasy były one najpopularniejszymi miejscami polskiego internetu?

Życie jest więc gdzie indziej, nie dość jednak, że nie potrafimy do niego dotrzeć za pomocą metod badawczych, to także nowe wymiary życia społecznego są nieobecne w dominującym dyskursie polskiej komunikacji społecznej. I właśnie ten dyskursywny dysonans, różnica między oficjalnie sankcjonowaną autoprezentacją a społeczną rzeczywistością, jest kolejnym zjawiskiem utrudniającym właściwą diagnozę polskiego społeczeństwa. Dysonans ten musi prowadzić do schizofrenii. Bo czy nie jest przejawem schizofrenii wmawianie Polakom, że są Sarmatami, skoro większość z nich pochodzi ze wsi i ma chłopskie korzenie? Przecież widać to wyraźnie choćby w kulturze organizacyjnej polskich organizacji, w której ciągle dominuje kod folwarczny. Czy nie jest przejawem schizofrenii, że w swej masie Polacy byli przeciwni PRL, skoro poparcie dla „ludowej ojczyzny” do końca utrzymywało się na wysokim poziomie, a w pierwszych (prawie) wolnych wyborach w 1989 roku uczestniczyło tylko nieco więcej niż 60 procent uprawnionych? Trudno się dziwić, że tak wielu Polaków ma problem w odnalezieniu się w historii odtwarzanej przez historyków IPN. Nie, nie chodzi o to, że śledczy historycy

² Mirosława Marody, *Spoleczeństwo poobywatelskie?*, „Dziennik-Europa”, 27.02.2004.

przeinaczają fakty. Podobnie jednak jak współcześni socjologowie, nie docierają do istotnych fragmentów rzeczywistości, gdzie trwało prawdziwe życie społeczne.

Dobrze rozumiał to Krzysztof Kieślowski, którego dzieło przenikliwie interpretuje Slavoj Žižek. Zwraca uwagę, że „Dekalog”, kręcony w okresie stanu wojennego, pozbawiony jest jakichkolwiek tematów politycznych. Słoweński filozof docenia powściągliwość Kieślowskiego, który „powstrzymał pokusę zdobycia łatwych punktów za przyprawienie swoich filmów wątkami dysydenckiej walki”. Ale nie daje się zwieść pozorom: „Dokładna analiza pokazuje jednakże, jak to staranne unikanie jawnego upolitycznienia jest, w konkretnym historycznym kontekście, gestem politycznym *par excellence*”³.

Ten polityczny gest polega na odrzuceniu zarówno logiki reżimu komunistycznego, jak i logiki dysydenckiej opozycji. Pozbawiając znaczenia, czy wręcz, jak pisze Žižek, aktywnie wykreślając bezpośrednią walkę polityczną, Kieślowski uwznioślił sferę życia, zappełnił ontologiczną próżnię rozciągającą się między biegunami komunizmu i antykomunizmu realnymi bytami, ludźmi z krwi i kości, ze swymi pasjami, zdradami, obsesjami, mrocznymi żądzami. Autor „Dekalogu” zróżnicował amorficzne masy będące przedmiotem dialektycznej gry komunizm/antykomunizm, przeganiane a to w pochodach pierwszomajowych, a to w opozycyjnych manifestacjach niepodległościowych. Wyłuskał z nich podmiot, człowieka jako takiego, który za wszelką cenę chce żyć w subtelniejszym świecie, niżznaczony manichejskim, dwubiegunowym podziałem. Žižek, analizując dorobek Kieślowskiego, wręcza klucze do wyjaśnienia fenomenu „Entuzjastów”. Filateliści z „Dekalogu 10” — to właśnie w ich działaniu wyraża się autentyczne życie wspólnotowe, którego celem nie jest bezpośrednia walka, ale odzyskanie podmiotowości.

Na konsekwencje społecznej schizofrenii i dyskursywnego dysonansu zwracał uwagę wiele lat temu István Bibó w eseju „Bieda małych wschodnioeuropejskich państw”. Podkreślał w nim, że Polska, Węgry i Czechy cierpiały w toku historii na podobną przypadłość: niezdolność do stworzenia opisu rzeczywistości adekwatnego do obowiązującego „ducha epoki”. W efekcie struktury polityczne i społeczne wyróżniały się anachronizmem i nieskutecznością, zwłaszcza w konfrontacji ze sprawniejszymi sąsiadami. Z kolei niezdolność do tworzenia adekwatnych historycznych opisów przeszłej rzeczywistości jest źródłem zakłamania w aktualnym dyskursie społecznym i politycznym. Co, niestety, jest najlepszą receptą, żeby powtórzyć błędy przeszłości.

³ Slavoj Žižek, *Rewolucja u bram. Pisma Lenina z roku 1917*, Wyd. Ha!art, Warszawa 2006.

Indywidualizacja społeczeństwa polskiego – próba diagnozy

1. Indywidualizacja: rozdziewięć między doświadczeniem i opisem

Według danych Głównego Urzędu Statystycznego, w ostatnich latach w Polsce na ok. 200 tys. zawieranych co roku ślubów przypada aż 50 tysięcy rozwodów. Liczba rozwodów zwiększa się co kilka lat. Jest to stały trend. Zgodnie z prognozami GUS, czeka nas w najbliższych latach ok. 600 tysięcy kolejnych rozwodów. Aż trudno sobie wyobrazić, z jakimi kosztami ekonomicznymi, a przede wszystkim zdrowotnymi i psychologicznymi, będą się one wiązały — dla samych małżonków oraz dla ich niedorostłych dzieci (większość rozwodów przypada na czas, gdy dzieci są niepełnoletnie). Psychologia dostarcza mocnych świadectw na rzecz tezy, że dzieci rozwiedzionych rodziców także będą mieć w przyszłości problemy z zawieraniem i utrzymaniem stałych związków, z podejmowaniem odpowiedzialności za siebie i za kogoś drugiego.

Przybywa w Polsce, podobnie jak w całym rozwiniętym świecie, ludzi żyjących pojedynczo. Według danych Census Bureau, w roku 2005 liczba „pojedynczych” kobiet przekroczyła w Stanach Zjednoczonych 51 procent, a liczba jednoosobowych gospodarstw domowych okazała się o cztery procent wyższa niż tradycyjnych rodzin z dziećmi (odpowiednio: 26 i 22 procent). W Polsce osób żyjących pojedynczo jest już około 5 milionów i prognozuje się, że do roku 2030 przybędzie ich jeszcze dwa miliony (przy czym statystycy zaliczają do tej grupy także osoby żyjące w związkach nieformalnych). Tyle tylko, że Polacy stanu wolnego niekoniecznie deklarują, jak badani na Zachodzie, że są „singlami”. Znacznie częściej uważają się po prostu za ludzi samotnych. U nas założenie rodziny wciąż jest na tyle silną normą, że badani czują się w obowiązku zadeklarować, iż pragną założyć tradycyjną rodzinę — tyle że nie mieli, jak dotąd, „szczęścia w miłości”.

W całej Europie systematycznie przybywa zarówno singli, jak i samotników. Jak podaje Eurostat, jest ich w tej chwili około 160 milionów. Najwięcej w Szwecji, gdzie „stan wolny” deklaruje jedna czwarta populacji. Ponad połowa dorosłych kobiet i mężczyzn żyje w pojedynkę również w Irlandii oraz Finlandii. Krajem najbardziej odpornym na to zjawisko okazuje się Francja, gdzie samotników jest wprawdzie 9 milionów, jednak proporcjonalnie do całej populacji jest to mniej niż w społeczeństwie polskim, które przyznaje się do znacznie bardziej konserwatywnych wartości.

Wygląda na to, że coraz trudniej jest nam podejmować, a także dotrzymywać zobowiązania życia razem z kimś innym. Na poziomie doświadczenia jednostki, zwłaszcza wychowanej w dość monopolistycznej kulturze, jaką jest kultura polska (jedna religia, jeden język, małe zróżnicowanie obyczajów, dość sztywno zdefiniowane role kobiet i mężczyzn), sytuacja ta często prowadzi do znacznego cierpienia i do obciążania samego siebie. Wiele osób zastanawia się, dlaczego żyją samotnie, dlaczego tak trudno jest im utrzymać stałe związki, i dlaczego

* Instytut Socjologii, Uniwersytet Warszawski

z taką łatwością się one rozpadają. Złemu samopoczuciu sprzyja oskarżycielski ton wielu przedstawicieli Kościoła i rozmaitych moralistów, twierdzących, że winien jest (oczywiście importowany z Zachodu) kryzys rodziny i szerząca się ideologia liberalizmu obyczajowego. Jednostki powstrzymujące się od zakładania rodziny lub bezradne wobec jej rozpadu oskarża się o niechęć do podejmowania zobowiązań i egoizm. Ten oskarżycielski, moralistyczny ton powoduje tylko jeszcze większe poczucie winy. Zresztą psychologowie społeczni zauważają w swoich opisach naszej mentalności, że Polacy lubią wywoływać u siebie nawzajem poczucie winy. Jest to pewien obowiązujący styl dyskursu, podobnie jak wspólne narzekanie i dyżurny pesymizm. Tymczasem nie do końca jest tak, że ludzie żyjący w pojedynkę, ludzie tracący związki ze swoimi rodzinami, rodzinnymi miejscowościami, swoimi parafiami, sąsiedztwami, rezygnujący z rozmaitych społecznych zobowiązań, są sami winni swojej sytuacji. Po prostu od jakiegoś czasu żyjemy w świecie, który ma wbudowane bardzo silne, obiektywne mechanizmy odśrodkowe.

Czasem nie zdajemy sobie sprawy, jak bardzo one są silne. Żyjemy w świecie bardzo sprzyjającym życiu w pojedynkę i do niego popychającym — a nie do życia razem. Ludzie jakby przestają do siebie „pasować” i nie do końca rozumieją, dlaczego tak jest. Trudności z utrzymaniem tradycyjnej rodziny są tego najlepszym dowodem. Trudności te opisywane są już od dawna przez antropologów społecznych, którzy badają codzienne życie Polaków. „Już 40 lat temu Marcin Czerwiński, socjolog, pisał, że rodzina współczesna nabiera charakteru negocjacyjnego. Pracujący rodzice i uczące się dzieci należą do oddzielnych środowisk, co sprawia, że ich interesy trzeba każdorazowo uzgadniać, łagodzić konflikty, dochodzić do kompromisu. Rzecz najprostsza: nie można celebrować wspólnych posiłków, kiedy każdy z członków rodziny ma inne godziny zajęć, wychodzi z domu o innej porze i o innej porze wraca. Nie tylko mieszkamy w oddzielnych pokojach, ale żyjemy w innych światach społecznych. Współczesna rodzina odkleiła się od społeczeństwa, mikrostruktura przestała pasować do makrostruktury. A zamiast wspólnego bytowania mamy co najwyżej stałą łączność przez telefon komórkowy. (...) [Istnieją] zjawiska, które świadczą, że we współczesnym świecie rzeczywiście indywidualizujemy się na potęgę. I że rodzina przestała być dla nas warunkiem przeżycia.”¹

Codziennie doświadczenie wielu jednostek wskazuje na to, że indywidualizacja — rozumiana jako taki stan społeczeństwa, w którym punktem odniesienia staje się „ja”, a nie „my”, jednostka, a nie społeczność — staje się faktem. Można zapytać, czy jest to zjawisko zupełnie nowe. Wszakże uprzednio, przez ostatnie pół wieku, mieliśmy do czynienia z ustrojem komunistycznym, który celowo zmierzał do zniszczenia rozmaitych struktur pośrednich: stowarzyszeń społecznych i religijnych, wspólnot sąsiedzkich, parafialnych oraz do podważenia sensu rodziny poprzez przeniesienie wielu jej funkcji do instytucji państwowych. Celem projektu komunistycznego było ujednolicenie, atomizacja społeczeństwa i doprowadzenie do sytuacji, aby każda jednostka znalazła się zupełnie sama wobec wszechobecnego aparatu władzy i nie

¹ Prof. Małgorzata Szpakowska, „Tygodnik Powszechny”, nr 46/2008, s. 30.

miała wsparcia w żadnych strukturach pośrednich. Jednak towarzyszące późnej nowoczesności zjawisko indywidualizacji², o którym tu mowa, jest zjawiskiem o zupełnie innej jakości niż mechanicznie, odgórnie przeprowadzany proces atomizowania społeczeństwa w komunizmie. Indywidualizacja w Polsce postkomunistycznej nie jest zjawiskiem „centralnie planowanym” — dzieje się oddolnie, poprzez spontaniczną dyfuzję wzorów kulturowych oraz poprzez kumulowanie się wielu doświadczeń charakterystycznych dla społeczeństw rozwiniętych, opartych na zasadach wolnego rynku i demokracji. Indywidualizacja w późnej nowoczesności staje się też pewnym typem etosu, pewnym systemem wartości, w którym „autentyczność” i „samorealizacja” jednostki są znacznie wyżej cenionymi wartościami niż „zobowiązanie” i „odpowiedzialność”.

Stwierdzono powyżej, że indywidualizacja w Polsce współczesnej — rozumiana jako przeniesienie akcentu z „my” („my” jako naród, rodzina i wspólnota religijna) na „ja” — powoli staje się faktem. Przynajmniej tak to wygląda na poziomie świata życia, codziennego doświadczenia. Na tym poziomie codzienności obserwujemy (starsze pokolenia obserwują to ze zgrozą), jak gwałtownie kurczy się wokół jednostek struktura **zobowiązań wobec czegoś większego niż one**, a zarazem, jak szybko rośnie struktura „nowych” zobowiązań — wobec samego siebie.

Innymi słowy, dziś można czuć się w pełni uznanym przez społeczeństwo, i zarazem nie być patriotą, czy człowiekiem dbającym o starych rodziców, człowiekiem interesującym się swoją ziemią czy religią; ale aby uzyskać to uznanie, trzeba obowiązkowo dbać o swoje ciało, dietę, sukces, karierę, wygląd, ciekawe doświadczenia, rozwój osobisty oraz swoje „relacje i związki”, przy czym o te ostatnie dba się jedynie tak długo, dopóki dają jednostce odczuwalną przyjemność i satysfakcję osobistą. W miarę jak dorastają nowe pokolenia, coraz mniej jednostek odczuwa jakiegokolwiek sentymenty wobec jakiegoś „my”, większego niż one same, czyli wobec rodziny, swoich przodków, parafii, wspólnoty lokalnej czy religijnej, tradycji swojej ziemi, wobec ojczyzny i narodu.

Sposób rozmawiania ludzi w Polsce, gdzie tak często mówi się z pewnym patosem o „wartościach” rodzinnych, religijnych i narodowych, zupełnie odbiega od praktyki życiowej, z której te ideały, zwłaszcza dla młodych pokoleń, stały się po prostu nieosiągalne. Niestety, nie zawsze socjologia w swym opisie nadąża za tym obserwowanym na co dzień doświadczeniem. Nie zawsze potrafi dostarczyć opisu, który pomoże aktorom społecznym zrozumieć ich sytuację.

² Istnieje bardzo obfita literatura na temat różnych aspektów procesu indywidualizacji w późnej nowoczesności, klasyczne pozycje to: z perspektywy filozoficznej: Charles Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński et al., oprac. T. Gadacz, PWN, Warszawa 2001 oraz tegoż Etyka autentyczności, ZNAK, Kraków 2002; z perspektywy socjologicznej — Norbert Elias, *Spółczesność jednostek*, tłum. Janusz Śławiński, red. Mirosława Marody, PWN, Warszawa 2008; Ulrich Beck & Elisabeth Beck-Gernsheim, *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*, Sage, London 2002; z perspektywy socjologii kultury: Małgorzata Jacyno, *Kultura indywidualizmu*, PWN, Warszawa 2007; z perspektywy historycznie zorientowanej psychologii społecznej — Mirosława Marody, Anna Giza-Poleszczuk, *Przemiany więzi społecznej. Zarys teorii zmiany społecznej*, Scholar, Warszawa 2004.

Efektom jest „nieoznaczoność społeczeństwa dla samego siebie”³, czyli stan, w którym coś się z nami dzieje, ale nie jesteśmy w stanie nadać znaczenia wielu najważniejszym procesom społecznym, którym podlegamy. Ponieważ nie rozumiemy samych siebie w chwili obecnej, nie jesteśmy też w stanie wyobrazić sobie siebie w przyszłości. Być może stąd się biorą kłopoty z wizją, tego jaka ma być Polska i Polacy w XXI wieku, jaka ma być nasza tożsamość wobec sąsiadów i w globalnym świecie.⁴

Socjologowie dobrze potrafią opisać zmiany na poziomie systemowym — potrafią opisać demokratyzację systemu politycznego, wprowadzenie kapitalizmu rynkowego, zmiany na rynku pracy, zmiany technologiczne, komunikacyjne, instytucjonalne. Jednak o wiele większą trudność sprawia opisywanie zmian na poziomie świata życia i doświadczenia — w dziedzinie więzi, sposobów nadawania sensu rzeczywistości, motywacji ludzkich etc.

Używane przez socjologów w trakcie transformacji sposoby opisu nie zawsze pasowały do prawdziwych doświadczeń jednostek. Bardziej te doświadczenia zaciemniały niż rozjaśniały. Ludzie doświadczali **rozpadu** znanego im świata (w pracy, w sferze międzyludzkiej, w samych sobie) oraz rosnącej niepewności co do tego, jak będzie dalej; jednak socjologowie mówili wtedy optymistycznie o postępie, modernizacji, transformacji. Doświadczali też coraz większego kryzysu więzi między pokoleniami, który stał się obecnie bardzo widoczny: starzy nie chcą być solidarni z młodymi, a młodzi nie tolerują i wykluczają starszych (m.in. z rynku pracy, ale też z kultury); jednak socjologowie zajmowali się raczej budową dość abstrakcyjnie rozumianego „społeczeństwa obywatelskiego”, wedle wzorów z Zachodu, a niekoniecznie naszym rodzimym kryzysem samopomocy i solidarności. Kiedy transformacja już okrzepła w naszym kraju, socjologowie zaczęli mówić o powrocie konserwatyzmu w polskim społeczeństwie, czyli o „powrocie do tradycyjnych wartości” (zwłaszcza po śmierci Jana Pawła II), co znowu jest trochę oderwane od rzeczywistości, bo jednostki doświadczają raczej bardzo silnych sprzeczności i ambiwalencji w dziedzinie swoich motywacji moralnych. Krótko mówiąc, doświadczenie społeczne Polaków jest rozpięte między starymi znaczeniami a nowymi praktykami, co powoduje dość męczące problemy z tożsamością, bynajmniej nie dotyczące tylko najmłodszych pokoleń.

Warto byłoby, aby badacze społeczni zajęli się poważnie i bez przesądów tematem postępującego procesu indywidualizacji, ale nie tylko na sposób czysto akademicki. Warto, aby w duchu *public sociology* starali się poprzez swoje interpretacje włączyć w wysiłki ludzi, którzy sami próbują się uporać w swoich rodzinach i wspólnotach z jego zbyt negatywnymi skutkami. Zrozumieć i profesjonalnie wesprzeć wysiłki tych, którzy starają się podtrzymać i budować oddolnie więzi społeczne, odrodzić solidarność, kooperację: w swojej rodzinie, sąsiedztwie, w parafii, w społecznościach lokalnych. W ten sposób socjologia miałaby szansę nie tylko

³ Jest to sformułowanie autorstwa Sławomira Mandesa z pierwszego rozdziału naszej wspólnej książki pt. *Wytłanianie się nowych reguł w sferze publicznej* (Sławomir Mandes, Maria Rogaczewska *Wytłanianie się nowych reguł w sferze publicznej*, IS UW, manuskrypt). Część też niniejszego tekstu pochodzi z tej, przygotowywanej obecnie do druku, publikacji.

⁴ W większości przypadków decydujemy się na kopiowanie gotowych wzorów, na przykład zmierzamy do bycia „drugą Japonią”, „drugą Irlandią”, czy też „amerykańskim koniem trojańskim w socjalistycznej Europie”.

nauczyć się pokory, ale też odzyskać swoją właściwą społeczną funkcję, która mogłaby zastąpić obecnie dominującą funkcję medialno-ekspercką.

Proces badawczy nie dokonuje się w izolacji; ludzie są uczestnikami tego procesu, a czasem przechodzą przez niego razem z badaczem. Pozytywnym efektem procesu badawczego jest to, że lepiej rozumieją samych siebie, nabierają dystansu do własnej sytuacji i mogą działać bardziej świadomie — tak jak to się dokonało w przypadku polskich robotników, członków NSZZ „Solidarność”, którzy przeszli przez proces interwencji socjologicznej wraz z badaczami ze szkoły Alaina Touraine’a na początku lat 80. Weźmy przykład kryzysu ekonomicznego: ludzie mogą intensywnie przeżywać kryzys (przeżywając emocje lęku, smutku, nadziei), ale wcale go nie rozumieć. Mogą go w jakiś sposób rozumieć, czy też mieć jakąś interpretację, ale ich działanie może być z kolei sparaliżowane, ponieważ należą w społeczeństwie do grupy wykluczonej, pozbawionej praw i możliwości działania. Socjolog jest odpowiedzialny za odkrycie tych wszystkich wymiarów doświadczenia danej grupy ludzi — dlatego musi maksymalnie zbliżyć się do ludzi, oddać im głos, zaprosić ich do interpretacji ich własnej sytuacji. Jest odpowiedzialny za to, aby ten opis zawierał całą złożoność sytuacji, ambiwalencję, często sprzeczności, w jakich znajdują się jednostki.

2. Indywidualizacja: diagnoza procesu, szanse i zagrożenia

W jaki zatem sposób należałoby opisywać społeczne doświadczenie indywiduacji w Polsce? I drugie pytanie: Jakiego typu remedia pozwalałyby zwalczyć jej zbyt negatywne skutki? Mówiąc najpierw o diagnozie sytuacji, przede wszystkim powinniśmy unikać ślepej uliczki, jaką jest narzekanie na „deficyt społeczeństwa obywatelskiego” w Polsce. Czytając melancholijne diagnozy (choćby te, które towarzyszą publikacji cyklicznych badań Stowarzyszenia Klon/Jawor nad kondycją trzeciego sektora i wolontariatu) można mieć poczucie, iż nadszedł moment, w którym debata na temat stanu naszego życia zbiorowego robi się po prostu jałowa. Dochodzimy, jak do ściany, do wniosku, że Polacy osiągnęli w trakcie transformacji niezwykle i spektakularne rezultaty jako jednostki, natomiast zawiedli jako społeczeństwo. Pozostawię na boku problem, dlaczego te diagnozy muszą traktować owo „społeczeństwo” z góry, protekcyjnie. Być może dzieje się tak dlatego, że elity intelektualne wciąż są bardzo przywiązane do inteligentkich przesądów na temat społeczeństwa, które musi być pouczone, oświecane i prowadzone na właściwy tor. Książd Józef Tischner celnie nazwał tę postawę inteligencji polskiej: „niebiańskie ideały i ziemskie złudzenia”. Do tej pory niestety postawa ta pokutuje w jej szeregach. Jednak w dobie Internetu, kształcenia się na wyższym poziomie dużej części populacji, podróży na Zachód oraz demokratyzacji wiedzy i twórczości te przesady inteligentkie nie mają już racji bytu. Zwykli obywatele chyba nie potrzebują już tak bardzo „oświecającej” ich inteligencji — bardziej chyba potrzebują po prostu mądrości, a ta nie jest przypisana do statusu społecznego, pochodzenia, zawodu, tytułu akademickiego etc. Mądrość rodzi się dzięki cierpliwemu słuchaniu obywateli, a nie nadawaniu komunikatów i pouczeniu. W diagnozach na temat społeczeństwa obywatelskiego w Polsce zauważa się, że w stosunkowo krótkim czasie, czyli w okresie dojrzewania jednego pokolenia, miliony jednostek nauczyły się samodzielności, planowania swojego życia, inwestowania w siebie i swoje dzieci, nowych

wzorów edukacji, pracy, stylu życia, konsumpcji, rozrywki, korzystania z nowych mediów cyfrowych. Natomiast równie spektakularnej rewolucji jak nie było, tak nie ma w sferze relacji międzyludzkich: nie ufamy sobie nawzajem, jesteśmy na co dzień nieuprzejmi, nie dbamy o estetykę miejsc publicznych, uważamy, że uczciwość dotyczy przede wszystkim najbliższej rodziny, jesteśmy bardzo mało solidarni, mało zorientowani na dobro wspólne, czyli większe niż dobro najbliższych krewnych. Innymi słowy, można powiedzieć, że jesteśmy **nienowoczesnym społeczeństwem złożonym z nowoczesnych jednostek**.

Jak już wspomniano w pierwszej części niniejszego tekstu, w sferze społecznej panuje stan nieoznaczoności. Nie jesteśmy bowiem jeszcze ani społeczeństwem nowoczesnym (czyli takim, w którym dominuje integracja systemowa, panuje wysoka kultura życia codziennego, zwana z francuska *civilité*, oraz abstrakcyjne, nie zaś klanowe zaufanie społeczne), ani już także nie jesteśmy społeczeństwem tradycyjnym. Wbrew temu, na co mieli nadzieję konserwatyści, dotychczasowe źródła tożsamości i więzi Polaków — rodzina, naród i religia — muszą obecnie stawić czoła kuszącej obietnicy indywidualnego szczęścia, jakie niesie kapitalizm. I coraz częściej w tej próbie sił po prostu przegrywają. Pokazują nam to przede wszystkim dane jakościowe, które pozwalają uchwycić znaczące trendy już wtedy, kiedy one się dopiero rodzą: nasila się w Polsce prywatyzacja i woluntaryzm w dziedzinie religii, polska rodzina zaś coraz bardziej staje się rzeczywistością głównie rytualną. Izoluje się od otoczenia, jako celebrowana przede wszystkim od święta wspólnota, ale ma coraz mniejszą siłę budowania w młodym pokoleniu silnego etosu i poczucia obowiązku wobec zbiorowości.

Nieoznaczoność, z jaką mamy obecnie do czynienia na poziomie społecznym, niekoniecznie musi być źródłem zmartwienia dla wszystkich, którzy są zafascynowani stanem społeczeństwa obywatelskiego w Polsce. Wciąż bowiem istnieje jeszcze możliwość uruchomienia trendów, które zahamują proces „dzikiej” indywidualizacji w Polsce, coraz słabiej hamowany przez tradycyjne wartości rodziny, religii i narodu. Taka właśnie możliwość jest sugerowana na poziomie teoretycznym przez Shmuela Eisenstadta. Jego teoria „wielości nowoczesności”⁵ sugeruje, że w zderzeniu z tymi samymi impulsami modernizacyjnymi różne społeczeństwa mogą rozwijać różne ścieżki rozwoju. Innymi słowy, nie istnieje determinizm, polegający na tym, że przyjęcie pewnych struktur politycznych czy gospodarczych (np. kapitalizmu i logiki wolnego rynku) przekształca dane społeczeństwo w określony sposób. Społeczeństwa i jednostki mają pewien zakres **wyboru**, jaką kombinację nowoczesności i tradycji będą faworyzować. Wybór tej kombinacji może być albo odgórny (narzucony przez władzę autorytarną, jak w Chinach), albo oddolny, czyli stać się — uświadomioną na poziomie publicznym — agregacją wyborów jednostkowych.

I tu sprawa kluczowa: bardzo ważne w podejmowaniu tego wyboru jest istnienie **instytucji społecznej partycypacji, refleksji i dialogu** na różnych poziomach sfery publicznej. Gdzieś przecież musimy dyskutować o tym, jakich wyborów dokonujemy jako grupy ludzi, nie jako jednostki; gdzieś powinno być możliwe eksperymentowanie z tożsamością, szukanie jej różnych formuł. Takimi instytucjami dialogu, partycypacji i konsultacji nie muszą być koniecznie

⁵ Por. S.N. Eisenstadt, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, Brill Academic Publishers, 2003.

tylko organizacje pozarządowe (!). Są nimi przede wszystkim szkoły, uniwersytety, parafie, społeczności internetowe, organizacje religijne, a nawet modne kawiarnie. To tam warto byłoby nauczyć się (bo to jest wcale nietatwa umiejętność) „mądrego rozmawiania” o naszych wyborach i porównywania różnych możliwości, różnych dróg, jakimi możemy pójść jako społeczeństwo. Bez takich instytucji, bez nauczania się konsultowania i słuchania siebie nawzajem, będziemy poddani procesom zupełnie żywiołowym, a nasze wybory grupowe staną się bezrefleksyjne, konformistyczne, albo uwarunkowane tylko czystą ekonomią pragnień. W dużej mierze w dzisiejszej Polsce tak właśnie jest. Samorządy decydują o inwestycjach bez oglądania się na obywateli, a obywatele urządzają swoją prywatną przestrzeń, nie rozmawiając o tym, jak urządzić przestrzeń wspólną, publiczną. I nie wynika to z „podłego charakteru” jednych albo drugich. Wynika raczej z braku instytucji i umiejętności rozmowy, konsultacji, partycypacji obywatelskiej — choćby w procesie planowania gminnych budżetów.

W Polsce brakuje systematycznej refleksji, jakiego typu kombinacji tradycji i nowoczesności chcemy i potrzebujemy. Zamiast tego mamy jałową dyskusję zwolenników „postępu” i „tradycji”. Dyskusja ta nie ma większej racji bytu, bo zbyt ostro przeciwstawia wartości, które na poziomie jednostek są zawsze pewną całością — syntezą jednego i drugiego.

Niedosyt refleksji nie znaczy, że tego typu wybory nie są przez Polaków podejmowane. Jednak w wielu przypadkach są to wybory prowadzące do bardzo indywidualistycznego stylu życia. Dzieje się to bardzo spontanicznie, ale niestety są w Polsce silne mechanizmy, które to wzmacniają — brak silnego, prawnego wsparcia dla **instytucji solidarystycznych**, np. dla spółdzielni; zupełny brak edukacji jednostek w duchu *team-work*, już od przedszkola; silna opcja na rzecz konkurencji i rywalizacji na wszystkich poziomach życia (w miejscu pracy, w sferze publicznej) zamiast opcji na rzecz kooperacji; wreszcie, brak wyróżniania i nagradzania przedsięwzięć, w których **przedłużona w czasie kooperacja odegrała największą rolę**. Do bardzo nielicznej grupy przedsięwzięć kooperacyjnych, które nie promują indywidualnych sukcesów (nagłaśnianych przez wszystkie media), należą zespołowe przedsięwzięcia sportowe. Jednak sport także nie jest już u nas traktowany jako mechanizm formowania obywatela i człowieka — tak jak to było w międzywojniu, a nawet w PRL-u. Przypadałoby nam **redefinicja sportu**, tak aby przestał on być traktowany tylko w kategoriach rozrywkowo-konsumpcyjnych, a stał się mechanizmem edukacji ludzkiej i obywatelskiej. Mogłoby to także przyczynić się do wzmocnienia w nowych pokoleniach dobrych nawyków gry zespołowej.

Niepoślednia w tym zakresie mogłaby być także rola Kościoła, który cały czas ma ogromną zdolność mobilizacji bardzo licznych grup Polaków (większą niż wszystkie partie polityczne) — nie tylko przy okazji pielgrzymek i nabożeństw, ale także różnorodnych dzieł charytatywnych. Jednak w Kościele znacznie większą uwagę warto by było zwrócić na mechanizmy kształtowania etosu i dobrych nawyków w ludziach — choćby poprzez umożliwienie świeckim i młodzieży odgrywania większej roli w organizacji życia parafii, niż do tej pory. Organizacja pracy własnej parafii byłaby praktyczną szkołą wspólnego działania. Jednak należałoby w tym celu bardziej zaufać osobom świeckim i złożyć w ich ręce większą odpowiedzialność.

Warto na koniec zastanowić się, czy problem ze słabością więzi wspólnotowych w Polsce tkwi w samej rzeczywistości, czy też może raczej w zbyt wysoko ustawionych oczekiwaniach. Z psychologii wiadomo, że ciągła konfrontacja życia jednostki (lub grupy) z wielkim

ideałem oraz wysoko ustawiona poprzeczka oczekiwań generuje stres i niepokój, uniemożliwia uzyskanie dystansu przez tę jednostkę lub grupę do samej siebie i racjonalne rozwiązywanie problemów. Rozbudowywanie struktury oczekiwań oraz układanie pod ich kątem swoich projektów działania (a nie pod kątem rzeczywistych możliwości) nie jest skuteczną strategią działania ani dla grup, ani dla jednostek. Jednak trudno nam zrezygnować z tej strategii, ponieważ często jest jedyną, jaką znamy. Źródła jej tkwią głęboko — jako naród przez długi okres w historii pozbawiony własnych instytucji, wcielających zbiorową wolę i zmysł praktyczny (instytucji państwa), nauczyliśmy się raczej fantazjować o wspólnym działaniu, niż je realizować.

Dlatego w Polsce wiele ważnych aspektów życia społecznego ma mocniejsze korzenie **w sferze wyobraźni**, nie zaś w sferze rzeczywistości. Teza, którą pragnę tu zarysować, w pewnym stopniu przypomina znaną koncepcję Benedicta Andersona o narodzie jako „wspólnocie wyobrażonej”. Wiele właściwości naszego społeczeństwa to właściwości „wyobrażone”⁶. Pielęgnowujemy wyobrażenie siebie samych jako narodu głęboko religijnego (mimo dysonansu między niedzielnym rytuałem i codziennością w życiu większości Polaków), pielęgnowujemy wyobrażenie rodziny jako najwyższej wartości dla wszystkich (mimo negatywnych wskaźników demograficznych, rosnącego wskaźnika rozwodów i rozpadu związków oraz takich zjawisk jak „eurosieroty” — dzieci opuszczone przez emigrantów). Jednak te piękne wyobrażenia oraz ich wspólna celebrowanie w znacznym stopniu budują naszą zbiorową tożsamość. Wyobrażenia są dobre wtedy, kiedy dają nam poczucie przynależności i wspólnoty, ale są złe, gdy całkiem zastępują nam refleksję.

Myślenie, w odróżnieniu od pielęgnowania wyobrażeń, wymaga wysiłku. Jakże często przy okazji różnych uroczystości, świeckich i religijnych, czy też publicznych debat na temat przyszłości kraju, wolimy opierać się na tych jednoczących wyobrażeniach, niż zdobyć się na wysiłek myślenia. Podam przykład: często zakładamy, że elementem niemal „wrodzonej” tożsamości polskich kobiet jest gotowość do poświęcania się dla rodziny, dla dzieci i osób starszych, a „wrodzoną” tożsamością polskiego mężczyzny jest rycerskość i poczucie odpowiedzialności. Jednak obserwacja wzorów zachowań młodych Polek i Polaków pokazuje, że jest to raczej wyobrażenie niż rzeczywistość. Nowe pokolenia kobiet i mężczyzn są bardzo zagubione pośród sprzecznych wartości rodziny i sukcesu, i często łatwiej, naturalnie odnajdują się jako pracownicy i ludzie sukcesu niż jako żony i mężowie (co nie znaczy, że są przez to bardziej szczęśliwi, ale to już problem innej natury).

Jedno z wyobrażeń zbiorowych, które ma szczególne skutki dla stanu społeczeństwa obywatelskiego w Polsce, to wyobrażenie „umiławania wolności” przez Polaków. Być może jesteśmy miłośnikami wolności jako jednostki. Jednak niekoniecznie instytucje, które budujemy, sprzyjają uczeniu się przez młodych ludzi dobrego korzystania z wolności (czy sprzyja temu Szkoła? Uniwersytety? Kościół? Instytucje, które powinny wspierać przedsiębiorczość i nie przeszkadzać w jej rozwoju?).

⁶ Powyższe rozważania także nawiązują do przywołanego już pierwszego rozdziału książki, przygotowywanej w chwili pisania tego tekstu (Sławomir Mandes, Maria Rogaczewska *Wytłanianie się nowych reguł w sferze publicznej*, IS UW, manuskrypt).

Takiego świadomego „uczenia wolności”, dokonywania wyboru, zaufania do samego siebie, i to od przedszkolaka, bardzo w Polsce brakuje, na co wskazywał w swoich diagnozach już ksiądz Józef Tischner. W trakcie życia nabieramy raczej swego rodzaju obłudnego respektu dla instytucji (tytułując policjantów „Panie Władzo” i ulegając biurokracji), ale zarazem żyłki anarchicznej i dezynwoltury. Instytucje zewnętrzne (państwo, samorząd, szkołę, Kościół, mechanizmy gospodarcze, prawo) zaczynamy odbierać głównie jako blokady dla naszej anarchicznej wolności (podszytej silnymi pragnieniami i namiętnościami), które trzeba nauczyć się sprytnie omijać, a nie po prostu jako mechanizmy realizacji naszej wolności. Zadaniem wszystkich grup, poczynwszy od rodziny, powinno być zaszczepianie umiejętności i dobrych nawyków gry zespołowej na wielu poziomach życia społecznego — znów poczynwszy od przedszkola i szkoły, a skończywszy na gminach i regionach.

Zamiast zatem nasze piękne wyobrażenia dalej pielęgnować, warto podejść do spraw dla nas najważniejszych — jak rodzina, religia, tożsamość narodowa — bardziej refleksyjnie, a nawet krytycznie. Pilnej refleksji domagają się pytania: Jak należałoby zmienić prawo, aby ułatwić polskim mężczyznom uczenie się większego udziału w życiu rodziny? Jak uczyć społeczeństwo nowego, zdrowszego rozumienia ojcostwa i macierzyństwa (które nie powinny już kojarzyć się nam z cierpiętnictwem, ale raczej z życiową przygodą i szansą własnego rozwoju)? Jak inaczej zdefiniować „naród polski”, tak aby nie była to kategoria wykluczająca dla różnych grup uważanych za nie-Polaków (dla przybyszów, imigrantów, ludzi innej religii)?

Być może najważniejszym zadaniem w Polsce na najbliższe lata nie jest już zadanie działania (aktywizmu, załatwiania różnych doraźnych potrzeb) i seryjnego „realizowania projektów”, ale **zadanie rozmowy**. W rodzinie, gminie, szkole, Kościele, samorządzie — na każdym poziomie. Podjęcie tego zadania nie zapobiegnie procesowi indywidualizacji, ale pozwoli go oswoić, kontrolować i zapobiegać jego negatywnym skutkom.

Polak jako obywatel – uwarunkowania historyczno-kulturowe

Naszkicowanie portretu współczesnego Polaka nie jest zadaniem łatwym, a być może jest nawet zadaniem niewykonalnym. Trudność ta wiąże się z wielkim zróżnicowaniem typów osobowości, systemów wartości oraz postaw obywatelskich współczesnych Polaków. Tak więc byłoby prawdopodobnie łatwiej zaprezentować galerię portretów współczesnych Polaków, niż namalować jakiś jeden syntetyzujący obraz, gdyż okazałby się on zapewne bardziej karykaturą Polaka niż wierną jego podobizną. Owo zróżnicowanie typów wyływa z kolei, jak można sądzić, z polskich losów narodowych, z położenia Polski między Wschodem a Zachodem, a więc jest rezultatem złożonych uwarunkowań historycznych i kulturowych. Wybitny polski socjolog XX wieku Paweł Rybicki swoją wydaną w 1938 roku książeczkę *O badaniu socjologicznym Śląska* zaczął następującym zdaniem (cytuję z pamięci): *Położenie geograficzne Polski powoduje, iż z jednej strony styka się ona z pełnią zachodnioeuropejskiego życia, a z drugiej tak mocno dotyka Wschodu, że częściami kraju do niego przynależy*. Wynika z tego, że w Polsce, a przynajmniej w Polsce międzywojennej, można było spotkać czyste typy (zachodnio)Europejczyków, a także czyste typy orientalne, cokolwiek miałyby to znaczyć. Ponieważ po II wojnie światowej ludność polska ze Wschodu została w znacznej części przesiedlona na zachodnie ziemie zmienionej geograficznie Polski, być może do dzisiaj da się tam spotkać wyraźne typy wschodnie. Istnieją także zapewne liczne typy pośrednie lub mieszane, w których rozmaite podziały kulturowe czy cywilizacyjne przebiegają jakby wewnątrz osobowości człowieka. Potwierdza to np. zdanie wypowiedziane przez Tadeusza Konwickiego w jednym z wywiadów (znów cytuję z pamięci): *W mojej głowie odzywa się często zachodni liczykrupa, a w wątrobie wyje czasem przeraźliwie duch prawosławia*.

Łatwiej byłoby — jak się zdaje — przypisać Polakom, tak jak członkom każdego narodu, rozmaite cechy pozytywne i negatywne. Nie podejmuję tu jednak, z wielu zresztą powodów, zadania sporządzenia mniej lub bardziej kompletnej listy owych cech. Spróbuję natomiast spojrzeć na Polaka jako na aktora sceny publicznej, czyli właśnie obywatela, i wskazać na te przejawiające się w jego działaniu cechy, które utrudniają budowanie w dzisiejszej Polsce społeczeństwa obywatelskiego. Mówię zatem dalej, co podkreślam, o cechach działań, a nie osób. Polacy mają wiele pozytywnych cech, jednak przejawiają się one zazwyczaj w sferze stosunków prywatnych. Co się zaś tyczy działań w sferze publicznej, to w obliczu wielkich kryzysów i zagrożeń Polacy potrafią wznieść się na wyżyny bohaterstwa i solidarności, ale w codziennym działaniu obywatelskim dochodzą raczej do głosu cechy ujemne, destrukcyjne, nie sprzyjające rozwijaniu i umacnianiu wspólnoty obywatelskiej. Nie będę ich szczegółowo analizował; ograniczę się jedynie do wyliczenia tych, które uważam za najistotniejsze. Postaram się dalej wymienić i krótko omówić te czynniki kulturowe i te momenty naszych dziejów,

* Instytut Spraw Publicznych, Uniwersytet Jagielloński

które przyczyniły się, w moim przekonaniu, do ukształtowania się owych cech. Oto więc lista siedmiu cech, które wydają mi się szczególnie dysfunkcjonalne dla rozwoju polskiego społeczeństwa obywatelskiego (w istotnej części także dla rozwoju polskiej gospodarki).

- Niewielka pracowitość i brak kultury czynu, czyli dokładności, wytrwałości i kompletności (przysłowiowy „słomiany ogień”), a także umiejętności efektywnej współpracy;
- Niska kultura polityczna: słabe poczucie dobra wspólnego, nikła zdolność formułowania celów zbiorowych, bardzo słaba zdolność do kompromisu, nieumiejętność prowadzenia dyskursu publicznego;
- Brak zaufania społecznego i niechęć do obcych;
- Swarliwość i konfliktowość, mocne uczucia zawiści;
- Konformizm i lęk przed władzą (silne odczuwanie dystansu między rządzonymi a rządzącymi), ale zamiłowanie do rządzenia;
- Większa zdolność do łączenia się przeciwko czemuś (komuś) niż w imię osiągnięcia czegoś;
- Powszechne zamiłowanie do tajemnicy i spisku.

Pragnę podkreślić, że jestem daleki od poglądu, iż wymienione cechy są częścią polskiego, abstrakcyjnie pojmowanego, charakteru narodowego. W tej sprawie mogę powiedzieć tylko tyle, że znam Polaków wolnych całkowicie od tych cech, ale znacznie więcej znam takich, u których cechy owe, wszystkie lub tylko niektóre, są wyraźnie widoczne. Na względną powszechność w naszym społeczeństwie tych cech przemożny wpływ miała przede wszystkim, jak już wspominałem, nasza narodowa historia, w której *nota bene* często nie byliśmy suwerennymi aktorami. Poniżej przedstawiam i krótko omawiam te okoliczności, momenty i wydarzenia w historii naszego kraju, które miały zasadniczy, jak sądzę, wpływ na uformowanie się wspomnianych cech współczesnych Polaków.

- **Słaby rozwój mieszczaństwa.** Cywilizację techniczną i gospodarkę rynkową zrodziło społeczeństwo mieszczańskie. Chodzi nie tylko o to, że technika i rynek to „wynalazki” miejskie, ale przede wszystkim o to, że w mieście europejskim wykształcił się i rozwinął kult produkcji i bogacenia się przez pracę. Mieszczaństwo było pierwszą w dziejach klasą społeczną, która wzbogaciła się pracą, oszczędnością i przemyślnością (przemysłem), a nie grabieżą czy wyzyskiem. W Polsce od zarania dziejów występował, pomimo wysiłków części władców, słaby rozwój miast, a mieszczaństwo było tradycyjnie najuboższą klasą społeczną. Znaczna część polskiego mieszczaństwa — w pewnych okresach nawet większość — składała się z ludności niepolskiej: dominowały dwa żywioły — żydowski i niemiecki. Oba zostały dramatycznie usunięte z polskiej sceny przez historię. Tak więc nowoczesny naród polski uformował się zasadniczo z dwóch podstawowych klas: włościaństwa i szlachty.
- **Słabo rozwinięty etos pracy.** Stosunki kapitalistyczno-rynkowe najwcześniej i najpełniej rozwinęły się w krajach protestanckich (jedyne wyjątek od tej reguły stanowiły miasta północnych Włoch). Wiele racji mają ci, którzy twierdzą, że podwaliny pod rozwój kapitalizmu położyła reformacja. Dla przedstawicieli wielu odłamów protestantyzmu pracowitość stała się synonimem pobożności, powszechnie dostępną drogą do nieba. Polacy pozostali w swojej masie narodem katolickim, dla którego modlitwa była z reguły ważniejszą i pewniejszą drogą do nieba niż praca.

- **Szlachecki etos kultury.** Sfera kultury zdominowana była zawsze w Polsce przez etos szlachecki. W zakresie kultury duchowej czołowe miejsce zajmowały wartości heroiczno-romantyczne, a w kulturze materialnej na pierwsze miejsce wysuwała się wystawna konsumpcja. W życiu publicznym szlachty swarliwość i warcholstwo przeważały nad troską o dobro wspólne, umiejętnością współpracy i dążeniem do kompromisu. Te wartości i wzory zostały przejęte od szlachty przez inne klasy i warstwy społeczne — i w znacznym stopniu przetrwały do dziś.
- **Nowożytna historia społeczna zdominowana przez wartości heroiczno-narodowe.** Nowoczesne społeczeństwa europejskie ukształtowały się w XIX stuleciu w znacznym stopniu pod wpływem działania określonych praw i procesów rynkowych. Chodzi o wyłanianie się nowych elit społeczno-gospodarczych oraz o uformowanie się nowej struktury warstwowej. Tymczasem Polacy w XIX stuleciu nie tylko nie mieli swojego państwa, ale także... społeczeństwa. Zostali bowiem mechanicznie podzieleni i wcieleni do trzech różnych społeczeństw państw obcych, a tym samym pozbawieni własnych instytucji społecznych (pozostawiono im tylko rodzinę i Kościół). Toteż miejsce społeczeństwa obywatelskiego zajęł w świadomości społecznej naród, i było to — z punktu widzenia kulturalnego przetrwania — dla Polaków zbawienne. Jednakże każde społeczeństwo jest zawsze określoną strukturą hierarchiczno-warstwową (jest to konieczność funkcjonalna), natomiast naród jest zbiorowością jednowymiarową, jest wspólnotą ludzi równych (rodaków, „braci”). Tutaj, jak sądzę, tkwią źródła specyficznego polskiego nacjonalizmu (używanie retoryki i symboli narodowych w konfliktach społecznych), a także źródła przerostów polskiego egalitaryzmu, który sam wywodzi się z kultury szlacheckiej.
- **Długotrwała blokada naturalnych mechanizmów selekcji elit oraz w ogóle rodzimego życia publicznego.** Społeczeństwa nowoczesne opierają się na szerokich, otwartych, ale wyraźnie wyodrębnionych elitach społecznych. W Polsce właściwy proces selekcji elit został zatrzymany, wraz z wyeliminowaniem przez zaborców polskiego życia publicznego, na lat blisko dwieście (1795–1989, z krótką przerwą na okres międzywojnia). W okresie rozbiorów rozparcelowanie społeczeństwa polskiego pomiędzy trzech zaborców stworzyło patologiczną sytuację, w której naturalne związki pomiędzy prywatną a publiczną sferą życia zbiorowego Polaków zostały rozerwane. Przez prawie cały okres rozbiorów Polski i na przeważającym obszarze dawnej Rzeczypospolitej polska tożsamość i polska kultura zostały zredukowane do prywatnej sfery życia społecznego, i tylko tam były przez zaborców tolerowane. Obszar życia publicznego dostał się w obce ręce i został zdominowany przez obcą strukturę instytucjonalną. Przez kilka pokoleń Polacy nie mogli swobodnie praktykować życia publicznego i praktycznie nie uczestniczyli w sektorze publicznym. Podejmowanie funkcji publicznych, będące *per se* uznaniem narzuconego ładu, uważane było na ogół za zdradę narodową. Inna sytuacja panowała jedynie w zaborze austriackim, w tzw. Galicji, i to przez mniejszą część okresu rozbiorowego (1867–1918). Tam wtedy pozwolono Polakom, a także innym mieszkańcom Galicji, na tworzenie własnych publicznych instytucji życia zbiorowego. Z wolności tej najpełniej skorzystali Polacy (ale przecież także Ukraińcy), tworząc własną, pełną właściwie, jedynie bez państwa, infrastrukturę społeczną. Tamte galicyjskie zdobycze przyczyniły się walcnie do powstania systemu instytucji publicznych II Rzeczypospolitej. Ogólnie

jednak okres rozbiorów skutkował negatywnie, i to podwójnie, w zakresie budowania zdrowego, nowoczesnego sektora publicznego w późniejszej Polsce. Po pierwsze, odczyt jakby Polaków sprawnego, a nawet tylko poprawnego funkcjonowania w sektorze publicznym, w którym nie mogli się swobodnie poruszać przez lat sto kilkadziesiąt. Po wtóre, rozbudził w nich swoistą nieufność do sektora publicznego, instytucji publicznych, a także, jak sądzę, do szczerego dyskursu publicznego, podsycając równocześnie ich zamiłowanie do spisku („liberum conspiro”). Oczywiście spiskowała przede wszystkim szlachta, ale to przecież jej działania i zachowania były wzorcem do naśladowania dla reszty społeczeństwa. Z czasem konspiracja stała się specjalnością Polaków, którzy aż dwukrotnie w czasie ostatnich 150 lat potrafili utworzyć państwo podziemne: w czasie powstania styczniowego i podczas II wojny światowej. Wszystko to z jednej strony oddalało Polaków od standardów normalnych działań w sferze publicznej, z drugiej jednak było niewątpliwie wielką szkołą nie tylko poświęcenia, patriotyzmu itp., ale także zrzeszania się i wspólnego podejmowania wysoce skomplikowanych działań zbiorowych. Można by to wszystko uznać za ważny przejaw istnienia czy też formowania się społeczeństwa obywatelskiego, gdyby nie jedno istotne zastrzeżenie. Nabór do owych zrzeszeń nie odbywał się w drodze wolnego przystępowania, ale — ze zrozumiałych względów bezpieczeństwa — poprzez specjalną selekcję opartą na sieci osobistych znajomości. Nie było to więc zaufanie obywatelskie, wypływające z ogólnych więzi społecznych, które w normalnych warunkach kształtują się w obu sferach życia społecznego: prywatnej i publicznej, ale zaufanie osobiste, oparte o spersonalizowaną więź indywidualną, zakorzenioną w życiu prywatnym (niekoniecznie rodzinnym). I ta cecha działania zbiorowego utrwaliła się na dobre w polskim życiu społecznym.

- **Straty poniesione przez Polskę w czasie drugiej wojny światowej.** Polska była tym krajem, który w wyniku wojny poniósł — pomimo że był krajem „zwycięskim” — największe i najbardziej wszechstronne straty. Polska utraciła podczas wojny 1/4 terytorium, 1/3 ludności i 1/2 majątku narodowego. Klęski takich rozmiarów (jeśli nie liczyć upadku samej III Rzeszy) nie zna historia polityczna nowożytnej Europy. Podobnej klęski doznali jedynie Węgrzy po I wojnie światowej, ale oni nie utracili tyle majątku narodowego, co Polacy. Najbardziej bolesne straty poniosła wszakże Polska w dziedzinie struktury społecznej: wojna pozbawiła nasz kraj podstawowej masy inteligencji oraz i tak skromnego mieszczaństwa (w roku 1939 tylko 29% ogółu ludności Polski mieszkało w miastach; po wojnie wskaźnik ten nieco wzrósł, ale było to wynikiem masowych przesiedleń ludności wiejskiej z ziem utraconych do miast na tzw. Ziemiach Odzyskanych). Te głębokie zmiany ludnościowe całkowicie usprawiedliwiały nazwę, jaką otrzymała Polska po II wojnie światowej: Polska Rzeczpospolita Ludowa. Warto jeszcze dodać, że po wojnie PRL pozbawiona została przez Rosję możliwości uzyskania należnych jej reparacji wojennych oraz uczestniczenia w międzynarodowym programie odbudowy (plan Marshalla). Odbudowa tych strat, zwłaszcza strat w dziedzinie struktury społecznej, musiała trwać dziesięciolecia.
- **Artefaktowa scena publiczna PRL.** Nieco inaczej skutkował dla społeczeństwa polskiego okres tzw. realnego socjalizmu. Istotna różnica polegała na tym, że tzw. Polska Ludowa cieszyła się, zwłaszcza w pewnych okresach swojej historii, autentycznym uznaniem części społeczeństwa, a działalność publiczna nie była już z reguły traktowana jako zdrada narodowa.

Dla niektórych PRL stanowiła jedyną realną alternatywę wobec ponownej długotrwałej okupacji rosyjskiej, dla innych była szansą awansu społecznego lub stwarzała po prostu widoki lepszego, spokojniejszego życia. Pewna część społeczeństwa, zwłaszcza młodzieży robotniczej i chłopskiej, uległa także do pewnego stopnia ideologii i propagandzie partyjnej, dając wiarę podstawowym, prymitywnie zresztą formułowanym, tezom materializmu historycznego. Negatywne oddziaływanie tamtych realiów historycznych na interesującą nas kwestię etosu życia publicznego wiązało się wszakże z brakiem autentyczności form życia zbiorowego. Ówczesne życie publiczne miało w przeważającym stopniu charakter artefaktowy: wszystkie niemal jego formy były politycznie narzucone lub co najmniej kontrolowane. Scena publiczna nie była więc miejscem naturalnej, aczkolwiek ujętej w reguły, gry sił społecznych, ale raczej, jeżeli wolno trzymać się przyjętej analogii, teatrem jednego aktora. W takich warunkach trudno było oczekiwać pojawienia się kultury politycznej, która sprzyjałaby formowaniu się klasy politycznej kierującej się w swoim postępowaniu cnotami obywatelskimi. Przeciwnie, warunki takie sprzyjały raczej nasilaniu się w życiu publicznym oportunizmu, cynizmu, zwykłego karierowiczostwa. Postawy te przez znaczną część społeczeństwa były odrzucane i traktowane jako patologiczne, dla innych stawały się jednak normą życia społecznego, dla jeszcze innych — były wzorem postępowania w sprawach publicznych.

Przez cały okres istnienia PRL występowała w Polsce, czy też pojawiała się, opozycja polityczna. Zrazu wywodziła się z kręgów osób związanych z życiem publicznym II Rzeczypospolitej (a raczej z tego, co po tamtych kręgach pozostało), a więc pamiętających z własnego doświadczenia dawne formy życia publicznego. Ta opozycja została szybko praktycznie w całości wytępiona. Później zaczęły pojawiać się, wyrosłe już w Polsce Ludowej, nowe grupy i kręgi opozycyjne. Składały się one głównie z młodych, na ogół wykształconych ludzi, którym nie podobał się marksizm i polityczny monopol PZPR, ale którzy — świadomie lub nie — w szerokim stosunkowo zakresie akceptowali tamtą rzeczywistość i tamte wartości społeczne. Znaczna ich część składała się zresztą z politycznych dysydentów (dawnych marksistów i/lub członków PZPR). Rzecz znamienna, iż właściwie dopiero w latach osiemdziesiątych, już w zdecydowanie schyłkowej fazie realnego socjalizmu, pojawiają się dostrzegalne grupki opozycjonistów reprezentujących niezależną, konkurencyjną wobec urzędowo obowiązującej, myśl ekonomiczną (głównie konserwatywno-liberalną). Warto też pamiętać, że koncepcje daleko idących, właściwie rewolucyjnych, reform rynkowych gospodarki wysuwają pod koniec lat 80. przedstawiciele ówczesnej władzy, a wcielając je w życie w 1989 r. (ustawa o wolności gospodarowania) sami likwidują doktrynalne podstawy realnego socjalizmu.

Elity polityczne, a także poważna część działaczy samorządowych III Rzeczypospolitej, wywodzą się z tamtych kręgów opozycji i władzy. Siły te, które kiedyś zbliżył Okrągły Stół, stoją dzisiaj po przeciwnych stronach sceny politycznej, ale to one razem wypełniają polskie życie publiczne. To, co je łączy, a raczej upodabnia do siebie, to doświadczenie wyniesione z PRL. To podobne widzenie władzy i jej przywilejów, funkcjonowania instytucji publicznych i sposobów pełnienia ról publicznych. Charakteryzuje je wiara w sprawczą moc polityki (decyzji politycznych) oraz w zbawcze możliwości urzędów i urzędników, co jest, jak sądzę, echem nakazowo-rozdzielczych, „realnosocjalistycznych” metod rządzenia. Towarzyszy temu przekonanie o naturalnym prawie rządzących (upoważniającym do przekraczania prawa pozytywnego)

do korzystania ze szczególnych przywilejów i dóbr, do których władza daje dostęp. Przekonanie to dobrze komponuje się z szerzącym się w polskim życiu publicznym partyjniactwem, też przecież odziedziczonym w jakimś stopniu po PRL, którego symbolicznym wyrazem jest słynny akronim „TKM” pasujący doskonale także i do partii autora owego, jakże trafnego, skrótu.



Ogólnie rzecz ujmując, dopełniające się właśnie dwudziestolecie III RP — w którym Polacy odzyskali wolność i demokrację, a tym samym sferę publiczną życia społecznego — nie przyniosło automatycznie zmiany obyczajów politycznych i nowych wzorów życia publicznego. Są one bowiem silnie powiązane z wymienionymi wcześniej psychospołecznymi cechami działań aktorów sceny publicznej, a te nie ulegają szybkim zmianom. Co więcej, po upadku PRL ustały działające wcześniej czynniki mocno integrujące polską wspólnotę: ucisk polityczny i narodowy, a na ich miejscu pojawiły się czynniki nowe, raczej dezintegrujące dotychczasową wspólnotę: wolna gospodarka, indywidualizm, konkurencja.

Jakie zatem perspektywy rysują się przed polskim społeczeństwem obywatelskim? Tak jak w każdym przypadku dotyczącym przyszłości, odpowiedź nie jest łatwa, a tym bardziej nie może być pewna. W zakończeniu tego tekstu krótkie uwagi na ten temat zaczniemy od cytatu z dawnej, ale znakomitej, książki Alexisa de Tocqueville'a o amerykańskiej demokracji.

„Swobody gminne [które według Tocqueville'a stanowią fundament wolności obywatelskiej — KZS] wymykają się [...], by tak rzec, z ludzkich rąk. Toteż rzadko bywają stworzone przez człowieka — powstają raczej niejako samorzutnie, rozwijając się tajemnie w społeczeństwie (...). Dopiero trwałe działanie praw, obyczajów, okoliczności, a nade wszystko czasu, doprowadza do ich umocnienia”.¹

Zatem, po pierwsze, potrzebujemy więcej czasu na umocnienie wolności i podmiotowości społecznej, zwłaszcza w zakresie samorządności, samozaradności i swobodnego zrzeszania się. Jest to warunek konieczny, ale nie wystarczający. Potrzebujemy jeszcze bowiem owych dobrych „praw, obyczajów i okoliczności”, o których wspomina Tocqueville. Obawiam się, że sami moglibyśmy sobie z tym nie poradzić. W każdym razie stan polityki i polityków polskich oraz nawyki i nastroje społeczeństwa skłaniają ku takiemu przypuszczeniu. Najwspanialszą wszakże okolicznością historyczną, która mogła przydarzyć się Polsce jest przyjęcie naszego kraju do Unii Europejskiej. Daje to Polsce, państwu i społeczeństwu polskiemu, niezwykłą i nieistniejącą wcześniej możliwość nieustannego konfrontowania i kształtowania swojej sfery publicznej pod wielkim bezpośrednim wpływem Zachodu, do którego kulturalnie przynależymy od stuleci, ale polityczne i gospodarczo byliśmy w znacznym stopniu przez ostatnie stulecia oderwani. Z tego punktu widzenia w interesie Polski leży jak najściślsza jej integracja z Unią Europejską.

Spośród podstawowych zasad działania Unii Europejskiej szczególnie istotna dla rozwoju społeczeństwa obywatelskiego wydaje się zasada subsydiarności. Jest swoistym paradoksem,

¹ A. de Tocqueville: *O demokracji w Ameryce*, przeł. M. Król, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976, t. I, s. 71.

że zasada subsydiarności (pomocniczości), doskonale rozwinięta w katolickiej nauce społecznej, była w Polsce, w kraju na wskroś katolickim, mało znana i raczej niepraktykowana. Jest to w istocie rzeczy zasada antytotallitarna, mówiąca o prawach, powinnościach i obowiązkach w ramach wspólnoty poszczególnych społeczności partykularnych. Zasada ta nadaje wszystkim częściom wspólnoty politycznej pełną podmiotowość społeczną. Można zatem powiedzieć, że społeczeństwo obywatelskie to po prostu takie społeczeństwo (państwo), które konsekwentnie stosuje zasadę pomocniczości (!). Dlatego w tym zakresie trzeba obficie, jak najpełniej korzystać z unijnych (zachodnich) doświadczeń.

Dotychczas obficie korzystamy, i nadal będziemy korzystać, przede wszystkim z unijnych pieniędzy. Napływ pieniędzy jest na pewno okolicznością korzystną, ale zupełnie nie wystarczającą do pełnego powrotu Polski do wspólnoty Zachodu. Do tego trzeba pełnymi garściami czerpać ze społecznych, politycznych i gospodarczych doświadczeń i rozwiązań naszych zachodnich partnerów, które to doświadczenia są, czy raczej mogą być, tyle samo, a może nawet więcej warte niż pieniądze. Mam tu na myśli nie jakiś gotowy import *know how*, ale bezpośrednie i osobiste zapoznanie się z nimi na miejscu przez Polaków. Chodzi zarówno o styl i organizację pracy, jak i — a może przede wszystkim — o prawa i obowiązki obywatelskie oraz udział obywateli w życiu (w tym w dyskursie) publicznym. Z tego punktu widzenia trudno przecenić wartość zdobytych od roku 2004 przez setki tysięcy Polaków doświadczeń w czasie ich pracy i podróży po Europie. Rząd polski powinien uczynić co w jego mocy, aby jak największa część tej emigracji powróciła z kapitałem zdobytych doświadczeń na stałe do kraju. Ponadto rząd i samorządy powinny koniecznie wysyłać swoich pracowników na odpowiednie staże do krajów Europy Zachodniej, ewentualnie także do innych krajów Unii, oraz przyjmować na staże i szkolenia pracowników sektora publicznego tamtych krajów. Tylko nieustanna wymiana ludzi i doświadczeń oraz ścisła współpraca we wszystkich możliwych dziedzinach pozwoli Polsce na osiągnięcie odpowiednio szybkiej i głębokiej integracji z zachodnimi krajami Unii, bo przyczyni się z pewnością do istotnej reorientacji wartości i postaw obywatelskich większości Polaków. Być może nawet byłoby możliwe — a na pewno z obywatelskiego punktu widzenia byłoby pożądane — uczynienie z idei pełnej reeuropeizacji i integracji Polski z Unią siły spajającej wspólnotę współczesnych Polaków.

Znaczenie chłopskich korzeni Polaków

Zamknięty w sobie, małomówny, skrętny i zaradny chłop oraz lubiący błyszczeć, ceniący gest, wrażliwy na punkcie swej godności, elokwentny szlachcic — te dwa społeczne portrety pozostawiła nam nasza przeszłość. Mimo skrajnej odmienności mogły one, wręcz musiały, funkcjonować w jednym społecznym organizmie. Jak to zgrabnie ujął onegdaj wybitny polski psychiatra Antoni Kępiński, pierwszy typ psychiczny był doskonale przystosowany do pracy fizycznej, drugi zaś był ściśle związany z sejmikowaniem. Ani bez pracy, ani bez sejmikowania nie mogło się obejść normalne społeczne funkcjonowanie. Dwa, jakże odmienne i przeciwstawne sobie, typy charakteru społecznego w praktyce tworzyły jedną spójną, choć nie pozbawioną konfliktów, całość.

„Chłopskość” i „szlacheckość” to dwie podstawowe kategorie dla społecznej historii Polski. W dzisiejszej Polsce unika się myślenia społecznego odwołującego się do tych kategorii. Zarówno chłopskość, jak i szlacheckość — choć w niejednakowy sposób — uznawane są za coś anachronicznego, związanego z zamierzchłą przeszłością, w żaden sposób nie wpływającą na współczesność. Sprawę należałoby zresztą ująć szerzej; mówienie o klasach społecznych w ogóle wydaje się być czymś niewłaściwym, niestosownym, swoistym tabu, o którym się tylko z rzadka wspomina.

Przyczyna tego jest nader oczywista. Druga połowa XX wieku to przecież czas burzliwych przemian społecznych, zjawisk masowego awansu społecznego, ale również społecznej degradacji. W szczególności awans społeczny wpływa negatywnie na podkreślanie własnej tożsamości klasowej. Człowiek awansu społecznego unika, co jest rzeczą zrozumiałą, wszelkich nawiązań do klasy społecznej, z której się wywodzi. Tożsamość klasowa sfery, do której awansował, też jest mu obca. Wzbudza w nim lęk przed tym, czy będzie umiał on sprostać wymaganiom nowej pozycji społecznej.

Owa niechęć społecznego dyskursu do poruszania tych zagadnień w żaden sposób jednak nie umniejsza wagi poruszania problematyki klas społecznych, w tym i reliktywów dawnej mentalności zarówno chłopskiej, jak i szlacheckiej, tkwiących w wielu zachowaniach społecznych teraźniejszego społeczeństwa polskiego.

W tym krótkim artykule chciałbym wspomnieć o niektórych pozostałościach dawnej chłopskiej mentalności, które można napotkać wśród szerszych kręgów Polaków, przede wszystkim jednak wśród obecnej inteligencji. Ta ostatnia jest przecież w dużej mierze, w pierwszym albo w drugim pokoleniu, inteligencją chłopskiego pochodzenia.

Wydaje się, że przynajmniej niektóre z nich mogą stawać się obecnie zarówno, z jednej strony, swoistą barierą rozwojową, jak i, z drugiej strony, potencjalną szansą, z którą powinni się liczyć politycy, działacze organizacji pozarządowych, eksperci i intelektualiści. W tym

* Akademia Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej

krótkim tekście zajmę się raczej czynnikiem, który stanowi barierę rozwoju społecznego, co nie znaczy, że relikty chłopskiej mentalności nie mogą stanowić i szanse potencjalnego rozwoju.

Trudno w kilku zdaniach nawet zarysować, a co dopiero wyczerpać, temat tak złożony, jakim jest problem wpływu przynależności do warstwy społecznej, którą było chłopstwo, na mentalność i zachowania jednostki. W wielu rozmaitych prezentacjach problemu często napotykałyśmy dwie cechy charakterystyczne dla chłopskiej mentalności. Z jednej strony często się mówi o swoistym zmyśle praktycznym chłopca, jego gospodarskim zdrowym rozsądku, z drugiej zaś — o pewnej nieufności i niechęci chłopca do wszelkich przedsięwzięć społecznych przekraczających ramy jego życia domowego i rodzinnego.

Wydaje się, że obydwie te cechy są stale obecne w naszym życiu społecznym. Cecha pierwsza, dość często przypisywana chłopstwu, którą kiedyś często określało się tradycyjnie jako skrzętność i zaradność, w pełni przetrwała jako znacząca cecha charakteru także wśród inteligencji wywodzącej się z awansu społecznego. Przetrwała zresztą nie tylko jako powszechnie występująca cecha typowa dla tej kategorii społecznej, ale także jako składnik swego etosu. Jednym słowem jest to cecha, którą się ceni, której posiadanie uważa się za niezwykle pożądane.

Myślę, że ten właśnie element psychiki społecznej przesądził o dość dobrej adaptacji polskiego społeczeństwa do warunków gospodarki kapitalistycznej. Przypadki niedostosowania okazały się w końcu tylko pewnym marginesem na tle obrazu całości, a nad „wyuczoną bezradnością” zdecydowanie dominował odziedziczony po poprzednich pokoleniach kapitał zaradności.

Chłopska dążność do gospodarowania na własnym kawałku ziemi przeistoczyła się w pragnienie pracowania na swoim. Wymagania rachunku ekonomicznego także okazały się raczej czymś oczywistym dla szerokich kręgów społecznych. Zaryzykowałbym twierdzenie, że adaptacja do kapitalizmu w Polsce była znacznie łatwiejsza niż w wielu krajach postkomunistycznych, głównie dzięki trwaniu tych rudymentów chłopskiej mentalności.

Myślę, że można by nawet zaryzykować twierdzenie, iż społeczeństwo polskie lat dziewięćdziesiątych XX wieku przystosowało się znacznie szybciej i pełniej do warunków kapitalistycznych niż ziemiaństwo i inteligencja o szlacheckim rodowodzie w wieku XIX. Etos tych ostatnich warstw był jednak chyba znacznie bardziej odmienny od ducha kapitalizmu niż chłopska mentalność.

Bardziej jednak chciałbym się skupić w tym tekście na znacznie rzadziej zauważanej cesze drugiej. Tak pisał o niej klasyk socjologii wsi Franciszek Bujak: „brak poczucia wspólności, brak solidarności (...) żadne przedsięwzięcie większej ilości współników nie udałoby się tutaj. Każdy zdoła sobie na wysiłek, ale jeżeli wie, że to jemu tylko, a nie komu innemu ma przynieść korzyść. Sam będąc egoistą, nikomu lud tutejszy nie ufa, nie wierzy absolutnie w bezinteresowne działanie czyjekolwiek, a jeżeli przekona się, że ktokolwiek robi cośkolwiek bez szukania w tym własnej korzyści, wyśmiewa go jako głupca”¹.

Obrazy tego typu, być może trochę przerysowane, często możemy napotkać w wielu tekstach publicystycznych (np. Wincentego Witosa) i studiach socjologicznych lub historycznych.

¹ Cytat za: Bukraba-Rylska I., *Socjologia wsi polskiej*, Warszawa 2008, s. 310.

W różny sposób podkreślają one jedno — mniejszą lub większą nieufność chłopca do wszystkiego, co wykracza poza horyzont jego rodziny i gospodarstwa.

W tym momencie wypadałoby zasygnalizować znaczące i szeroko komentowane wyniki różnych badań opinii publicznej dotyczące poziomu ufności Polaków. Przypomnijmy — aż 73% Polaków uważa, że w kontaktach z ludźmi należy być ostrożnym, a tylko 19% jest gotowych obdarzyć innych zaufaniem (badania OBOP, 2003). Zaufanie do innych (bez podziału na swoich i obcych) przejawia tylko 14% Polaków (badania OBOP, 2007). Z takim wynikiem plasujemy się na ostatnim miejscu w Unii Europejskiej. Dla porównania, wśród Duńczyków wskaźnik ten oscyluje w granicach 75%.

Zaufanie do rodziny zadeklarowało natomiast aż 99% ankietowanych; do znajomych, współpracowników oraz sąsiadów odpowiednio 89, 80 i 75%. Niemal powszechnym zaufaniem cieszą się w Polsce instytucje charytatywne: Wielka Orkiestra Świątecznej Pomocy (86%), Caritas (84%) i PCK (82%). Zdecydowana większość Polaków ma również zaufanie do wojska, harcerstwa i Kościoła (po 75%). Przeważa także ufnie nastawienie wobec ONZ (62%), NATO (59%) i — w mniejszym stopniu — UE (46%), a także wobec policji (56%), telewizji (54%) i władz samorządowych (53%).

Większość Polaków nie ma natomiast zaufania do Sejmu i Senatu, rządu i partii politycznych. Dotyczy to również związków zawodowych, a także dużych przedsiębiorstw oraz kościołów innych wyznań. Podobnie sprawy się mają z instytucjami takimi jak sądy i administracja publiczna, a przede wszystkim — Sejm i Senat oraz partie polityczne.

Wszystko, co powyżej napisałem o braku zaufania społecznego w Polsce oraz o nieufności jako konstytutywnej cesze chłopskiej i pochłopskiej mentalności, chciałbym odnieść teraz do kondycji współczesnej polskiej inteligencji. Jedną z fundamentalnych zmian między etosem dawnej, starej inteligencji o szlacheckim głównie rodowodzie z pierwszej połowy XX wieku, a postawami tej nowej inteligencji wywodzącej się z awansu społecznego, charakterystycznej dla drugiej połowy tego wieku, jest zmiana stosunku do wszelkiej aktywności na niwie społecznej.

Stara inteligencja jak najszerzej pojęte społecznikostwo w różnorodnych jego formach uznawała za swoją misję i powołanie, za uzasadnienie swojego własnego istnienia. Stanowiło ono trzon inteligenckiego etosu. Praktyka oczywiście bywała różna, i często zgoła odmienna od tych założeń. Konformizm i hipokryzja wymuszały jednak przynajmniej zewnętrznie i werbalnie uznawanie tych wartości za podstawowe. Wykształcenie i kompetencje miały być ściśle związane z nastawieniem prospołecznym. Zgoła inaczej sprawy się miały z inteligencją nową, powojenną. Jej niepisaną ideologią był profesjonalizm. Awans społeczny oznaczał przede wszystkim wejście do którejś z inteligenckich grup zawodowych: lekarskiej, prawniczej, inżynierskiej — a nie wejście do inteligencji jako pewnej grupy etosowej. Głównym celem inteligenta z awansu społecznego było uzyskanie dyplomu zawodowego i urządzenie się w swoim nowym środowisku zawodowym. Wszelka aktywność społeczna pozostawała na drugim planie lub, co chyba najczęstsze, była w ogóle nieobecna.

Istotny jest oczywiście także kształt ówczesnego ustroju politycznego, który wszelką spon-taniczną aktywność społeczną uznawał za podejrzaną. Dzisiaj, gdy patrzymy wstecz, widać jednak, iż mimo wyraźnie niechętnego, a często i opresywnego stosunku władz, dziesiątki

oderwanych od siebie społeczników działało nieustannie w ramach harcerstwa, ochotniczych straży pożarnych, PTTK, Kościoła, niektórych organizacji katolickich lub na gruncie w pełni nieformalnym.

Wydaje się jednak, że od samego nacisku politycznego władz w tym zakresie istotniejsze było to, iż w nowej sytuacji po II wojnie światowej stara inteligencja nie mogła pełnić roli wzorotwórczej i socjalizacyjnej wobec tej nowej, pochodzącej z awansu społecznego.

Profesjonalizm, o którym tu mówię, nie powstawał oczywiście w społecznej próżni. Jego społeczną podstawą były nieformalne kręgi społeczne, przypominające swą atmosferą emocjonalną wielopokoleniową i wielodzietną chłopską rodzinę. „Powstaje też — jak pisał badacz problemu Winicjusz Narojek — nowa struktura społeczna (...). Jest to „paczka kumpi”, „przyjaciół”, „swoich ludzi”. (...) mała spójna grupa o charakterze samoobronnym, oparta na więzi osobowej i stosunkach bezpośrednich między członkami, co upodabnia ją do archaicznych struktur integracji społecznej — systemu plemiennego i systemu pokrewieństwa”².

Przyczyną rozrostu tego typu struktur było oczywiście także w pełni scentralizowane i podane autorytarnemu dyktatowi życie instytucjonalne. Wydaje się jednak, iż wpływ chłopskiej mentalności, często pomijany, miał tu niebagatelne znaczenie.

Ideologia profesjonalizmu nowej inteligencji o chłopskim głównie rodowodzie jest — co łatwo zauważyć — zbieżna z tkwiącą w chłopskiej mentalności niechęcią do wszelkiej zakrojonej na szerszą skalę działalności społecznej. Ta ostatnia wymaga przecież zaufania jako warunku koniecznego swojego zaistnienia.

Ideologia ta zakłada, że podstawy rzeczywistości społecznej, jej kształt instytucjonalny są w gruncie rzeczy niezienne i trwałe. Jedynym problemem jest problem adaptacji, którego podstawą jest przynależność do grupy nieformalnej. Wyraźny jest także wpływ tej postawy na stosunek do kompetencji. Cenione są przede wszystkim kompetencje ściśle specjalistyczne. Te o bardziej ogólnym charakterze nie są traktowane poważnie. Co najwyżej widzi się w nich źródło pewnego prestiżu społecznego. Nie ma w tym nic dziwnego — teorie naukowe, sztuka, filozofia dotyczą przecież ponadprofesjonalnego wymiaru człowieka i z reguły kładą nacisk na jakąś formę racjonalnej zmiany społecznej.

Patrząc z perspektywy, którą nazwałbym profesjonalizmem, na wszelkie zmiany instytucjonalne o szerszym zasięgu, postrzega się je często jako niezrozumiałe, a nawet niegodne zaufania. We wspomnianych wyżej wynikach badań widać wyraźnie przede wszystkim brak zaufania do twórców społecznych generujących zmiany — a więc instytucji państwowych, związków zawodowych, partii politycznych. Instytucje o szerszym polu działania, ale zawierające w swym wizerunku niezmienną jako cechę konstytutywną, takie jak Kościół czy armia, cieszą się zaufaniem całkiem sporym. Zaufaniem największym obdarzany jest najbliższy wąski krąg rodzinny.

Czy z tego, co przedstawiłem powyżej, wynikają konkretne wnioski dla praktyki społecznej? Jestem przekonany o tym, że wynikają. Wydaje się, iż przede wszystkim społeczna skłonność do akceptacji szerszych reform instytucjonalnych już się wyczerpała. Zjawisko to ma zapewne niejedną przyczynę, ale jedną z najbardziej istotnych jest na pewno ta, że reformy tego typu

² Narojek W., *Struktura społeczna w doświadczeniu jednostki*, Warszawa 1982, s. 191–193.

wymagają sporej dozy społecznego zaufania, a tej — jak widać — po prostu brak. Zgodnie z naturą takich przemian mała grupa decydentów wpływa na warunki życia społecznej większości. Brak zaufania do nich przesądza o niepowodzeniu lub patologii tego typu przemian.

Można w tym momencie zapytać, skąd brało się zaufanie do wielkich reform instytucjonalnych pierwszej połowy lat 90. W małym stopniu wynikało ono, według mnie, z zaufania do konkretnych osób i instytucji. Wydaje się, że rolę decydującą odgrywało przekonanie o „naturalności” i „normalności” demokracji i rynku, które okazały się skuteczne w Europie Zachodniej, od wieków będącej dla nas obszarem wzorotwórczym. Reformy związane z okresem rządów AWS były już przyjmowane z o wiele większą rezerwą i sceptycyzmem.

Wymaganiem chwili jest budowa społecznego zaufania. Bez niego nie powstaną znaczące duże instytucje, organizacje, przedsiębiorstwa, które mogłyby pozytywnie wpływać na rzeczywistość społeczną. Aby zaufanie to, zawsze przecież jednak z natury rzeczy ograniczone, stało się faktem, musi z wolna zacząć się formować swoista warstwa zaufania społecznego, żywa tkanka liderów i instytucji różnego rodzaju, pośredniczących między elitami instytucjonalnymi a społeczną większością. Tylko tego typu pośrednicząca warstwa, przynajmniej w pewnym zakresie, przeciwstawić się może wielowiekowemu nawykowi społecznej nieufności.

Polacy wobec tożsamości wielowarstwowych – lokalnej, narodowej i europejskiej

Artykuł ten poświęcony będzie analizie miejsca kultury miejskiej w polskim kanonie kultury narodowej oraz jej wpływu na proces konstruowania polskiej tożsamości europejskiej. W przypadku Europy zasadnicze znaczenie w procesie tworzenia nowoczesnych tożsamości narodowych miała epoka modernizmu, stymulująca między innymi takie procesy, jak industrializacja, urbanizacja, rozwój powszechnej oświaty, standaryzacja języków narodowych i umacnianie się biurokratyzowanych struktur państwa. Nierównomierny udział w tych procesach skutkował powstaniem dwóch różnych modeli państw narodowych. Z jednej strony, w zachodniej części kontynentu kształtował się model obywatelski, gdzie głównym czynnikiem identyfikacyjnym była lojalność w stosunku do państwa, cechujący się większym pluralizmem i otwartością, a podstawową klasą, na bazie której rozwijał się naród, było mieszczaństwo. Z drugiej strony natomiast, dominował w Europie Środkowej i Wschodniej model etniczny — gdzie tożsamość konstruowana była na bazie wspólnoty kultury i zmitologizowanych więzów krwi, tworząc identyfikacje wyjątkowo ekskluzywne, charakterystyczne dla kultur szlacheckich i chłopskich.

Przypadek Polski bliższy jest modelowi etnicznemu, mimo że pewne elementy tradycji obywatelskich stanowią ważne dziedzictwo narodowe. Obywatelskie tradycje państwowe I Rzeczypospolitej ograniczone były jednak do wąskich elit, głównie szlacheckich. Jednak zasadnicze znaczenie dla formowania się polskiej tożsamości narodowej miał XIX wiek, gdzie identyfikacja narodowa kształtowała się na bazie wspólnej kultury etnicznej, w opozycji do obcych struktur państwowych i systemów prawnych. Ponadto, co uważam za czynnik zasadniczy w niniejszych rozważaniach, specyficzny wzór kultury polskiej powstał w wyniku słabości mieszczaństwa — co więcej, w polskim symbolicznym uniwersum miasto i kultura mieszczańska przedstawiona była jako obca, reprezentująca wartości heterogeniczne i pluralistyczne. Tym samym miasto staje się antytezą rodzimej kultury kształtowanej na bazie szlachty i chłopstwa, której symboliczną reprezentację stanowi obraz homogenicznego etnicznie dworku szlacheckiego. Pomnikowe dzieła polskiej literatury w sposób jednoznaczny przyczyniły się do konstruowania symboliki dworku, jako reprezentacji esencjonalnych polskich wartości. Samo wymienienie utworów, gdzie dworek odgrywa pierwszoplanową rolę, mogłoby przekroczyć objętość niniejszego artykułu; tytułem przykładu można wymienić jedynie te najbardziej znaczące: *Pan Tadeusz* Adama Mickiewicza, *Wesele* Stanisława Wyspiańskiego, *Nad Niemnem* Elizy Orzeszkowej, *Dolina Issy* Czesława Miłosza, i wiele innych. Wspomniane dzieła, poza walorami artystycznymi, mają doniosłe znaczenie w kształtowaniu polskiej świadomości z uwagi na włączenie ich do kanonu obowiązkowych lektur szkolnych. Co ważne, każde

* Instytut Europeistyki, Uniwersytet Jagielloński

z nich doczekało się ekranizacji, tej formy sztuki, która współcześnie znacznie łatwiej dociera do odbiorcy i wytwarza intensywniejsze obrazy w pamięci zbiorowej. Miasto natomiast występuje w kanonicznych dziełach polskiej kultury najczęściej jako ucieleśnienie zła, zdehumanizowane, fałszywa ziemia obiecana, a jego mieszkańcy są *podstępni* i obłudni. Warto wspomnieć również utwory z oficjalnego kanonu, z niezwykle udanymi ekranizacjami: *Ziemia obiecana* Władysława Reymonta czy *Moralność pani Dulskiej* Gabrieli Zapolskiej¹. Swoista literatura miejska, która przypisywałaby miastu pozytywne wartości, w zasadzie nie istniała. Elżbieta Kaczyńska, analizując literaturę miejską, pisze, że: „Pozytywnym bohaterem w polskich dramatach był zwykle szlachcic, który osiadł w mieście zmuszony do tego niepomyślną sytuacją ekonomiczną i wziął się do pracy w rzemiośle lub przemyśle”. Na drugim biegunie lokowali się: „*Magnaci giełdowi, spekulanci, monopoliści, kapitaliści pieniądza, plutokracja* — te określenia nabrały charakteru pejoratywnego i stosowano je do tych, których uważano za *najzepsutszą część społeczności miejskich*”². Fragment z pamiętników Marii Dąbrowskiej w wielkim skrócie oddaje pozycję miasta w polskiej kulturze narodowej: „Kultura w Polsce — pisała autorka — była tylko na wsi, zarówno po dworach, jak i po chałupach wiejskich. Miasta nasze (częściowo dlatego, że nie były nasze) wychowały poza garścią wartościowych robotników — tylko śmierdzące męty”³. Ten krótki cytat trafia w sedno niniejszych rozważań. Problematyka wyobcowania miasta w polskiej kulturze narodowej jest jednak problemem bardziej złożonym i wpływa na nią wiele czynników. Już same dane demograficzne pozwalają się przekonać o miejscu miasta w polskim uniwersum symbolicznym. W drugiej połowie XIX wieku, kluczowego okresu dla kształtowania się polskiej tożsamości narodowej, według szacunków Tadeusza Łepkowskiego, w 1870 roku na ziemiach polskich w miastach mieszkało 16–17% ogółu ludności⁴. Co ważne w tym kontekście, sporą część ówczesnego mieszczaństwa stanowili obcy etnicznie, przede wszystkim Żydzi, Niemcy, Ormianie: fakt ten znacząco wpływał na spychanie mieszczaństwa i kwestii miejskiej na margines polskiej kultury. Ponadto, specyficzna struktura społeczna dziewiętnastowiecznych ziem polskich sprawiała, że ówczesne elity opiniotwórcze bardzo silnie związane były z kulturą szlachecką. Inteligencja w dużej mierze rekrutowała się z podupadłej szlachty, która w wyniku degradacji ekonomicznej i społecznej przenosiła się do miast. Specyficzni „nowi mieszczaństwo” pochodzenia szlacheckiego pozostawali w mieście obcy. W ramach zaborów rosyjskiego i pruskiego polska inteligencja nie była dopuszczana do administracji państwowej i lokalnej, a tworząca się burżuazja miast przemysłowych w większości rekrutowała się z grup etnicznie obcych. Obcość strukturalna i etniczna nakładała się więc na obcość kulturową. Tym samym zaczynał działać doskonale znany w takich sytuacjach mechanizm mityzacji przeszłości, jako swoiste antidotum na wyobcowaną rzeczywistość miejską. Wieś czy dworek szlachecki stawały się symbolem „raju utraconego”. Znamienne jest w tym kontekście podejście Pozytywizmu do problematyki miasta. Program ten, z założenia postępowy, kładący nacisk na pracę organiczną i przewyżczanie ogólnego

¹ Na marginesie można dodać, że termin *dulszczyna* do dziś w języku polskim stanowi synonim obłudy.

² Kaczyńska E., *Pejzaż miejski z zaściankiem w tle*, Fund. „Res Publica”, Warszawa 1999, s. 221 i 222.

³ Dąbrowska M., *Dzienniki*, Warszawa 1988, s. 290.

⁴ Łepkowski T., *Polska — narodziny nowoczesnego narodu. 1764–1870*, PWN, Warszawa 1967, s. 119.

zacofania, cechował ambiwalentny stosunek do miasta. Jak podkreśla Modzelewski, niełatwo było ideologicznym pozytywistom, pochodzącym często z dawnych środowisk szlacheckich, wyzwolić się ze swoistych postaw zdeterminowanych często w nieuświadomiony sposób przez własne pochodzenie społeczne. Klasycznym przykładem jest tutaj „pozytywny kapitalista” Potaniecki, który w chwili największej prosperity marzy o „kawałku ziemi” i „życiu na roli”⁵.

Używając kategorii centrum-peryferie w stosunku do kultury narodowej, niewątpliwie należy stwierdzić, że w przypadku Polski centrum znajduje się w dworku szlacheckim: w Soplicowie czy Bronowicach. Natomiast peryferia kultury, jej obrzeża lokują się w mieście. Tym samym rysuje się antytezytna opozycja pomiędzy tożsamością obywatelską, która bliska jest typowi idealnemu opisanemu przez Karla Poppera jako społeczeństwo otwarte, charakteryzujące się aktywnością, kreatywnością, wartościami liberalnymi i demokratycznymi, podczas gdy na przeciwnym biegunie lokuje się społeczeństwo zamknięte, cechujące się brakiem racjonalnej debaty politycznej, interwencjonalizmem państwa w życie społeczne, myśleniem w kategoriach autokratycznych dogmatów, ksenofobią, brakiem autotelicznych związków, a zwłaszcza brakiem zdrowego współzawodnictwa o miejsce w strukturze społecznej⁶. W świetle prowadzonych badań, w tak zwanej Polsce lokalnej to właśnie cechy społeczeństwa zamkniętego postrzegane są jako swoje, natomiast te, które charakteryzują społeczeństwo otwarte — jako obce i wrogie⁷.

Dziś natomiast możemy obserwować radykalną zmianę w odniesieniu do postaw wobec kultury miejskiej. Zmiana ta uwarunkowana jest szeregiem różnych procesów, jednak w tym miejscu chciałbym zwrócić uwagę na niektóre z nich, moim zdaniem najlepiej opisujące ową zmianę.

Pierwszym, i bez wątpienia najważniejszym procesem, jest de-ruraryzacja polskich miast. Tak jak to zostało już napisane, Polska nie posiadała klasy mieszczańskiej, która mogła odgrywać wiodącą rolę w konstruowaniu tożsamości narodowej. Opóźniona industrializacja, która dotarła do Polski po II wojnie światowej, w przeciwieństwie do zachodniej części kontynentu nie niosła w sobie równoległego procesu urbanizacji. Skutkiem gwałtownej i centralnie sterowanej industrializacji było zjawisko ruraryzacji, czyli przenoszenie wiejskich wzorów życia i wartości do miast. Wynikało to ze specyficznego rozwoju polskich miast. Z jednej strony, budowa wielkich zakładów przemysłowych pociągała za sobą masową migrację ze wsi do miast; w przypadku słabości mieszczaństwa lub jego zupełnego braku, ludność migrująca do miast nie przyswajała sobie miejskich wzorów życia, natomiast odtwarzała tradycyjne wzory w nowym środowisku. Z drugiej strony miasta na tzw. Ziemiach Zachodnich — najbardziej zurbanizowanym obszarze Polski — zostały niemal w stu procentach zasiedlone przez nową ludność, pochodzącą głównie z typowo wiejskich obszarów byłych Kresów Wschodnich i centralnej Polski. Nowi

⁵ Modzelewski W., *Naród i postęp; problematyka narodowa w ideologii i myśli społecznej pozytywistów warszawskich*, Warszawa 1976.

⁶ Popper K., *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*. Warszawa 1993.

⁷ Kubicki P., Pożarlik G., *Obrazy integrującej się Europy. Autoidentyfikacja lokalna, narodowa i europejska mieszkańców regionu dolnośląskiego, lubelskiego i podkarpackiego*, [w:] *Polska lokalna wobec integracji europejskiej*, Z. Mach, D. Niedźwiedzki (red.), Kraków 2001.

mieszkańcy odczuwali podwójną obcość nowego środowiska: cywilizacyjną, z uwagi na kolosalne różnice między zastaną infrastrukturą nowoczesnych miast a niedorozwojem i zacofaniem opuszczanych wiosek, oraz kulturową, gdyż miasta te, mimo intensywnej propagandy PRL, miały niewiele wspólnego z polską kulturą. W efekcie pierwsze pokolenia osadników rekonstruowały swoją tożsamość, zmagając się z obcością strukturalną i kulturową miast, w których przyszło im żyć. Sytuację tę opisał Zdzisław Mach w książce o znamienym tytule *Niechciane miasta*⁸. Dziś jednak, w obu przypadkach, decydujące znaczenie dla wytwarzania miasta w sensie społeczno-kulturowym posiadają drugie i trzecie pokolenie, które wychowywały się w tych miastach. Jak przekonuje teoria migracji, kolejne pokolenia emigrantów, a za takich można uznać dzisiejszych mieszczan, mają tendencję do powracania do korzeni swoich przodków. Jednak polscy nowi mieszczanie nie powracają do rustykalnych korzeni swoich przodków, ale odkrywają dziedzictwo ich rodzinnych miast. Stąd też fenomen zainteresowania przeszłością miast i odkrywania ich wielokulturowego dziedzictwa. Tytułem przykładu można wymienić: Kraków z żydowskim Kazimierzem i Festiwałem Kultury Żydowskiej, Łódź z Festiwałem Czterech Kultur oraz Gdańsk i Wrocław, gdzie zaczynają pozytywnie wartościować niemieckie dziedzictwo — czego znakomitym przykładem jest popularność takich pisarzy, jak P. Huelle (Gdańsk) i M. Krajewski (Wrocław), których powieści rekonstruują i przywracają pamięć przedwojennych miast.

Równoległe z procesem odzyskiwania pamięci, miasta odzyskały samorządność, a co za tym idzie możliwość konstruowania nowych tożsamości opierających się na podmiotowości i trenowaniu postaw demokratycznych w życiu codziennym. Kluczowego znaczenia w tym kontekście nabrała rola wybranego w demokratycznych wyborach prezydenta — miasta zyskały liderów, którzy potrafią zdynamizować i zmobilizować mieszkańców. Podmiotowość miast została znacznie wzmocniona dzięki akcesji do UE i dostępowi do funduszy unijnych; tym samym miasta przestają być klientem i zakładnikiem rządu centralnego, który dotychczas posiadał niemal monopol na dystrybucję środków finansowych. Ważną rolę odgrywa także cały szereg procesów ekonomicznych pozwalających na tworzenie typowej klasy mieszczańskiej opartej na posiadaniu kapitału, renty gruntowej i jego racjonalnym wykorzystywaniu w celu podnoszenia stopy życiowej. Miasta w dobie dominującej kultury konsumpcyjnej stają się centrami gospodarki symbolicznej (*symbolic economy*), która według Sharon Zukin opiera się przede wszystkim na kulturowej konsumpcji wartości produkowanych przez miasta: sztuki, mody, muzyki, turystyki, specyficznego stylu życia (restauracje, kluby, kawiarnie) itp.⁹ Dziś to właśnie konsumpcja w znacznej mierze wyznacza pozycję w strukturze społecznej i wpływa na konstruowanie tożsamości, stąd też *urbanism as a way of life* staje się pożądaną wartością i stanowi podstawę dla definiowania swojej tożsamości przez pokolenia nowej klasy mieszczańskiej. Ponadto, w gospodarce opartej na wiedzy oraz produkcji i wymianie symboli, miasto jako takie stało się towarem, który

⁸ Mach Z., *Niechciane miasta. Migracja i tożsamość społeczna*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 1998.

⁹ Zukin S., *Space and Symbols in an Age of Decline*, [w:] King A (red.), *Re-Presenting the City*, London 1996, s. 44–45.

wymaga promocji i dobrego opakowania, głównie po to, aby zachęcić turystów do przyjazdu, a kreatywnych i dynamicznych pracowników do osiedlenia się, oraz przyciągnąć kapitał inwestycyjny. Doskonale pokazują to studia niezwykle popularnego dziś Richarda Floridy, który w swojej książce *The Rise of the Creative Class* udowadnia, że najbardziej dynamicznie rozwijać się będą te miasta, gdzie mieszkają najbardziej kreatywne, dynamiczne jednostki, a miasto cechować będzie tzw. 3T: Technologia, Talent, Tolerancja¹⁰. Jednak aby przyciągnąć takich mieszkańców, miasto musi zaoferować — obok wysokiego standardu życia i szerokiej gamy rozrywek — przede wszystkim pluralizm i tolerancję, gdyż najbardziej kreatywni są ci, którzy nie dają się zaklasyfikować do jednego dominującego wzoru kulturowego. Innymi słowy miasto musi stosować w praktyce politykę wielokulturowości, szanując i promując odmienność i kreatywność, niezależnie od tego, czy chodzi tu o mniejszości etniczne czy społeczne. Dlatego też w strategiach promocji miast tak często i chętnie dodaje się do nazwy miasta przymiotnik „wielokulturowe”, co w domyśle ma wysłać czytelny komunikat, że miasto jest tolerancyjne i kreatywne. Ponadto, dominujące procesy globalizacji sprawiają, iż od co najmniej dwóch dekad możemy obserwować tworzenie się tak zwanych miast sieciowych, które wskutek nieustannego transferu kapitału, usług, idei i ludzi coraz bardziej upodabniają się do siebie, kosztem alienacji z tradycyjnego zaplecza regionalnego czy nawet państwa narodowego. Dla polskich miast sieć ta otworzyła się zwłaszcza po akcesji do UE, która zliberalizowała kwestię przepływów i transferów. Pozwala to na dyfuzję wzorów kulturowych, daje możliwość doświadczenia wielokulturowości i pluralizmu w kontaktach bezpośrednich, w przeciwieństwie do prowincji, gdzie szeroko rozumiana sfera wielokulturowości i pluralizmu funkcjonuje jedynie poprzez stereotypowe wyobrażenia, a obcość kulturowa czy społeczna wciąż postrzegana jest w kategoriach zagrożenia, podczas gdy w przypadku kultury miejskiej wspomniana obcość coraz częściej konotuje w sobie pojęcia innowacyjności i kreatywności.

Opisane powyżej procesy wskazują, że w Polsce po raz pierwszy w historii powstaje silna klasa mieszczańska posiadająca kluczowe zasoby, które Pierre Bourdieu definiuje jako kapitał społeczny, kulturowy, ekonomiczny i symboliczny¹¹. Ma to o tyle istotne znaczenie, że wartości mieszczańskie opierają się na pragmatyzmie i racjonalnym bilansie zysków i strat. Tym samym pluralizm i wielokulturowość stają się nie tylko postulatami normatywnymi, ale dobrami, które można wymieniać na realny wzrost poziomu życia i dochodów, gdyż stają się warunkiem efektywnego rozwoju w gospodarce opartej na wiedzy i symbolicznym konsumpcjonizmie. Nowi mieszczańscy dzięki swoim zasobom i doświadczeniu mogą czuć się podmiotem procesów europejskich, a „innych”, z którymi rywalizują na szeroko rozumianym rynku zasobów, traktować w kategorii partnerów, a nie w kategoriach uprzedzeń i resentymentów. W efekcie możemy obserwować proces rekonstrukcji tożsamości narodowej, która niegdyś silnie ekskluzywna i etniczna, staje się coraz bardziej obywatelska, otwarta. Jak pokazuje historia narodów Europy Zachodniej, kluczowym warunkiem konstruowania tożsamości obywatelskich była silna klasa mieszczańska, której specyfika wpływa na rozwój pluralizmu, samorządności i lojalności wobec porządku instytucjonalnego, a nie kulturowego i etnicznego. To natomiast pozwala na

¹⁰ Florida R., *The Rise of the Creative Class*, New York 2002.

¹¹ Por. Bourdieu P., *Dystynkcje. Społeczna krytyka władzy sądzenia*. Warszawa 2005.

konstruowanie tożsamości poza dominującymi ramami identyfikacji narodowej, gdyż tożsamość europejska, z uwagi na brak wspólnego kanonu kulturowego, tworzy się przede wszystkim na bazie obywatelskiej i partycypacji we wspólnym porządku instytucjonalnym.

Z drugiej strony jednak część polskiego społeczeństwa wciąż pozostaje pod silnym wpływem ekskluzywnej kultury etnicznej. Co więcej, szybkie i głębokie zmiany społeczne sprawiają, że dla tej grupy kultura miejska i jej wartości stają się jeszcze bardziej obce i niezrozumiałe, co w konsekwencji prowadzi do wzmacniania symbolicznych granic, na bazie których konstruowana jest tożsamość etniczna. W tym przypadku następuje zupełnie odwrotny proces — „zamykanie się” tej części polskiego społeczeństwa. W efekcie możemy mówić o dwóch różnych modelach tożsamości Polaków, odwołujących się do odmiennych wartości, a konflikt między nimi przejawia się zarówno na poziomie narodowym, jak też europejskim. Na poziomie narodowym mamy do czynienia z postępującą polaryzacją sceny politycznej dzielącą wyborców na dwa przeciwstawne obozy: wielkomiejski i prowincjonalny, co ma zastąpić — wydawać by się mogło — tradycyjny podział na postkomunizm i postsolidarność. Na poziomie europejskim daje się wyraźnie zauważyć dwojakie postawy wobec Europy i integracji europejskiej. Z jednej strony to otwartość, kooperacja, chęć czerpania nowych doświadczeń i praktyk, charakterystyczne dla wartości mieszczańskich. Z drugiej natomiast poczucie lęku, niepewności i zagrożenia przed obcymi treściami kulturowymi, praktykami społecznymi, typowe dla ekskluzywnych tożsamości etnicznych. Natomiast postawy wobec integracji europejskiej dają się opisać jako typowy przykład klientelizmu: pozytywnie oceniane są pomoc finansowa i fundusze strukturalne, negatywnie natomiast przenikanie europejskich standardów społecznych i kulturowych.

O prowincjonalizmie inaczej

Słynny dziś na całym świecie hinduski historyk Dipesh Chakrabarty rzucił nie tak dawno hasło „prowincjonalizacji Europy” (Chakrabarty, 2000). Jego propozycja, polegająca na spojrzeniu na europejską historię z punktu widzenia historii innych kontynentów, to przede wszystkim intelektualna prowokacja mająca na celu zwrócenie uwagi na uprzywilejowaną pozycję europejskich i północnoamerykańskich nauk społecznych w systemie nauki globalnej. Chakrabarty zwraca uwagę, że historia społeczna krajów Europy Zachodniej jest nie tylko o wiele lepiej znana w skali światowej, ale służy także jako punkt odniesienia do opisu innych części świata. Zachodnia historia społeczna została w dużym stopniu zamieniona przez europejską naukę — w szczególności socjologię — w normatywny standard „prawidłowego” rozwoju społecznego, wzorzec drogi do uznawanej dziś powszechnie za najwyższą wartość „nowoczesności”. Chakrabarty mówi o wynikającym z powyższych założeń mechanizmie „prowincjonalizacji” nieeuropejskich społeczeństw przez europejską socjologię. Ich historia społeczna opisywana w kategoriach zachodnich jawi się zawsze jako pełna braków, porażek, opóźnień i niedoskonałości. W szczególności historie społeczeństw nieeuropejskich cechuje „brak” takich podstawowych elementów, jak europejskie rewolucje: mieszczańskie czy robotnicze, brak reformacji itp. W efekcie taki europocentryczny ogląd krajów peryferyjnych „obiektywnie” ujawnia ich społeczne niedoskonałości, niezmiennie potwierdza ich niższość, niedoskonałość i zacofanie. Ten nie zawsze zamierzony efekt działania zachodnich nauk społecznych opisywany jest także przez wielu innych teoretyków tzw. teorii postkolonialnej, zajmującej się trwałymi strukturami kulturowego uzależnienia dawnych terytoriów zależnych od europejskich metropolii (Gandhi, 2008). Klasyczną pracą opisującą schemat percepcji regionów peryferyjnych w stosunku do Europy — w szczególności Bliskiego Wschodu — w kategoriach zdefiniowanej przez europejskie normy „nowoczesności”, które implikują wrażenie jego niższości, obcości, a nawet płynącego zeń zagrożenia, jest książka Edwarda Saïda pt. „Orientalizm” (Saïd, 1991). Saïd zwraca w niej w szczególności uwagę, iż „wschód” we współczesnych naukach społecznych opisywany jest w kategoriach systematycznej i bezwzględnej niższości cywilizacyjnej, której natura jest tak głęboko osadzona w historii i kulturze, iż — jak wszystko na to zdaje się wskazywać — nie można ona ulec zasadniczej zmianie nawet w długim horyzoncie czasowym.

W ostatnich latach coraz więcej badaczy Europy Środkowej i Wschodniej zwraca uwagę, że z podobnymi, choć nie zawsze identycznymi i często nie tak poważnymi w sensie natężenia problemami percepcji boryka się także wewnątrz europejski wschód, a więc wschodnie i południowo-wschodnie peryferie kontynentu. Za pionierską w tym zakresie uznać można pracę Larrego Wolffa, opisującego swoiste „wynalezienie” pojęcia Europy Wschodniej jako obszaru zacofania, który to „wynałazek” datuje on na okres oświecenia w Europie Zachodniej

* Instytut Studiów Społecznych, Uniwersytet Warszawski

(Wolff, 1994). Kolejni autorzy opisują dziś w coraz bardziej systematyczny sposób, jak postrzeganie Europy Wschodniej, a także Środkowej oraz Bałkanów, jest na Zachodzie obciążone przez trwające od czasów oświeceniowych schematy zakładające jej wrodzoną niższość, słabość i niepełność społecznej historii (np. Burgess, 1997; Melegh, 2006; Todorowa, 2008). George Schöpflin zwraca w szczególności uwagę na utrwalony w dyskursie zachodnich nauk społecznych obraz „niekompletności” struktur instytucjonalnych i społecznych w regionie Europy Środkowo-Wschodniej oraz jego wizję jako obszaru skrajnie niestabilnego (Schöpflin, 2000). Tymczasem według Schöpflina momenty nieciągłości i okresy poważnych niestabilności w historii społecznej mogą być wskazane w wielu krajach Zachodu. József Böröcz dla odmiany zwraca uwagę na przypisywaną Europie Wschodniej dominację struktur nieformalnych w systemach społecznych (Böröcz, 2000). Według Böröcza wizja kontrastu pomiędzy pogrążoną w nieformalności Europą Wschodnią a także Środkową z jednej strony, oraz z drugiej — społeczeństwami zachodnimi opartymi wyłącznie o sformalizowane i merytokratyczne zasady kontaktów społecznych — nie jest do końca prawdziwa. Kontakty nieformalne są równie ważne w społeczeństwach zachodnich, ale — jak uważa Böröcz — nie są one elementem ich wyidealizowanego i legitymizowanego przez nauki społeczne obrazu własnego. Nieformalne struktury społeczne są natomiast przez zachodnie nauki społeczne przypisywane szeroko rozumianemu „wschodowi” i traktowane jako jego cecha immanentna.

Warto zwrócić uwagę, że jednym z kluczowych elementów omawianego tu stereotypu Europy Środkowej i Wschodniej jest obraz obszaru targanego przez ciągłe konflikty „etniczne”, opanowanego przez trudne do okiełznania nacjonalizmy i plemienne nienawiści. W ramach tego schematu, jak wskazuje np. Merje Kuus, Europa Środkowa i Wschodnia stawiana jest zwykle wobec wyboru wiernego naśladownictwa zachodniej drogi modernizacji społecznej prowadzącej do opanowania nieznanych już jakoby na zachodzie demonów nacjonalizmu, bądź też poddania się im i osunięcia się w otchłań barbarzyńskich i nieustających wojen plemiennych, których symbolem są Bałkany, na czele z krwawymi wojnami w Serbii oraz Bośni i Hercegowinie (Kuus, 2004). Można zauważyć, że stereotypowa i orientalistyczna opozycja pomiędzy nowoczesnymi „obywatelskimi” społeczeństwami Europy Zachodniej i zdefiniowanymi „etnicznie”, a więc na bazie więzi krwi plemiennymi społeczeństwami Europy Środkowej i Wschodniej na trwałe weszła do kanonu zachodnich nauk społecznych. Co ciekawe, nierzadko jest ona także powielana w literaturze krajów, które deprecjonuje — nawet w publikacjach podręcznikowych. Schemat ten nie tylko oparty jest na klasycznych orientalistycznych stereotypach, ale implikuje także trudne do zaakceptowania uogólnienia zamazujące kluczowe różnice pomiędzy różnymi krajami europejskimi. Warto w tym miejscu przypomnieć, że w obrębie samej Europy Zachodniej można przede wszystkim odróżnić kraje, w których doszło do budowy tzw. klasycznych „nowoczesnych państw narodowych”, i te, w których ów proces nie nastąpił bądź miał mało zaawansowany charakter. Kanonicznym reprezentantem tych pierwszych jest Francja, w której w oparciu o oświeceniowe ideały doprowadzono do niezwykle daleko idącej homogenizacji przestrzeni kulturowej kraju. Nierzadko z użyciem przemocy wyługowano większość odrębności regionalnych, kulturowych — w szczególności językowych. Mówiących różnymi dialektami chłopów scentralizowane państwo przy pomocy gigantycznych wysiłków wielkiej maszyny administracyjnej na przestrzeni wieku XIX zamieniło we Francuzów

w „nowoczesnym” rozumieniu tego słowa (Weber, 1976). Obywatel Francji w tym modelu równoważny był — i w dużym stopniu jest — z Francuzem w sensie tożsamości kulturowej i narodowej. Ten model utożsamienia narodowości z obywatelstwem, a właściwie przymusowego „sformatowania” mieszkańców kontrowanego przez państwo terytorium i stworzenia z nich tym samym obywateli według norm wystandaryzowanej kultury narodowej, nie został przyjęty ani w Belgii, ani w Szwajcarii. W wielu innych krajach, jak np. w Hiszpanii czy Niemczech, wdrożenie modelu francuskiego pomimo ambicji rządzących nie powiodło się do końca. W rezultacie można więc mówić, że są to państwa o wiele bardziej „obywatelskie” od społeczeństw Francji czy większości krajów, gdzie religią państwową stały się różne warianty protestantyzmu. Państwowe kościoły protestanckie były tam zwykle ważnymi narzędziami homogenizacji kulturowej i w wielu przypadkach, jak np. w Szwecji, doprowadziły do powstania modelu utożsamiającego nie tylko obywatelstwo z narodowością, ale także z przynależnością do Kościoła narodowego.

W większości krajów Europy Środkowo-Wschodniej budowa państw narodowych nie została do końca zrealizowana, choć model ten był, i nierzadko pozostaje jeszcze, ważnym punktem odniesienia dla rozważań w tej części Europy. Jego szczególna atrakcyjność datuje się na koniec wieku XIX i początek XX. Po I wojnie światowej dość powszechnie uznane zostało prawo do narodowego samostanowienia. Na fali rozpadu wielonarodowych imperiów odrodziły się takie państwa jak Polska, ale powstały także kraje wcześniej nie istniejące, których rację bytu zdefiniowano nie w kategoriach historycznych, ale narodowych. Do krajów tych zaliczyć można w szczególności Litwę, Łotwę czy Estonię. Zgodnie z modelem francuskim obywatelstwo było tu uznawane za jednoznaczne z narodowością i tożsamością kulturową. Jak zauważa Anna Sosnowska (2008), dzięki odwołaniu się w tych krajach do etnicznie i społecznie jednorodnej warstwy chłopskiej jako bazy obywatelstwa relatywnie znikome są tam różnice wynikające z pochodzenia społecznego (w szczególności podział szlachta vs. chłop). W tym sensie można mówić o ich demokratyczności — jednak etniczna definicja obywatelstwa jest często podstawą do wykluczenia mniejszości narodowych, czego przykładem jest problem ludności rosyjskiej na Łotwie i w Estonii — największych chyba we współczesnej Europie populacjach stałych mieszkańców krajów Unii Europejskiej pozbawionych praw obywatelskich.

W krajach o starszej historii państwowości, posiadających wywodzące się z dawnej szlachty elity społeczno-polityczne, równie silnym punktem odniesienia do odbudowy państwowości była spuścizna wielonarodowych państw przednowoczesnych. W Polsce w szczególności silne były republikańskie tradycje szlacheckie definiujące naród polityczny nie w kategoriach etnicznych czy narodowych, ale w kategoriach tożsamości obywatelskiej z silnym elementem egalitaryzmu. Z tego punktu widzenia można mówić o kontraście pomiędzy o wiele bardziej obywatelskim modelem polskim, a modelem państwa narodowego w przypadku krajów bałtyckich. Oczywiście w Polsce międzywojennej ideologia dominującego wtedy w całej Europie paradygmatu państwa narodowego miała bardzo silne poparcie polityczne, którego głównym wyrazicielem była Narodowa Demokracja. II Rzeczpospolita wdrażała też w praktyce wiele z postulatów państwa narodowego, nierzadko uciekając się do przymusu administracyjnego czy przemocy, w szczególności w stosunku do mniejszości narodowych zamieszkujących Kresy Wschodnie (Brubaker, 1998). Ta praktyka nie podważała jednak ważnej symbolicznej roli

mitu Rzeczypospolitej Szlacheckiej jako podstawy rozumienia obywatelstwa w Polsce oraz nie zmniejszała znaczenia nieznanego do dziś w „nowoczesnych państwach narodowych” rozróżnienia pomiędzy obywatelstwem a narodowością.

Jak wspomniano, Dipesh Chakrabarty w swojej książce wzywa do podjęcia zadania „provincjonalizacji Europy” — a więc do próby napisania historii społecznej Europy z punktu widzenia krajów dziś kulturowo od niej zależnych. To odwrócenie kategorii normatywnej oceny dla Chakrabarty’ego nie ma być projektem politycznym, nie ma służyć budowie antyeuropejskich ideologii. W jego rozumieniu jest to wyłącznie projekt intelektualny, który w sensie implikacji praktycznych uznaje on za utopiiny. Jego głównym zadaniem jest lepsze zrozumienie mechanizmów wykluczania i naznaczania, które wplecione są w pozornie neutralne założenia zachodniej teorii społecznej. Całkowite odrzucenie nowoczesności zdefiniowanej przez zachód byłoby według Chakrabarty’ego samobójcze w sensie politycznym, także dla zdominowanych przezeń peryferii. Ale za ważną wartość uznaje on wskazanie na ambiwalencje zachodniego projektu nowoczesności, jego wewnętrzne sprzeczności, a przede wszystkim na nieodłączną w nim rolę przemocy. Jest ona według Chakrabarty’ego niezbędna do budowy struktur nowoczesnego społeczeństwa, ale zwykle w „dojrzałych” państwach zachodu jej dawna rola jest marginalizowana czy przemilczana. Rozważając kwestie modeli narodu w Europie Środkowej i Wschodniej, można przyjąć wezwanie Chakrabarty’ego i spojrzeć w szczególności na klasyczne schematy nauki zachodnioeuropejskiej oczami polskimi. Zwróćmy więc uwagę, że z takiej perspektywy francuski model nowoczesnego państwa narodowego oceniać można w sposób krytyczny. Poza osądzeniem przemocy stojącej za jego wdrożeniem poczynawszy od krwawej Rewolucji Francuskiej poprzez brutalne działania administracyjne na przestrzeni całego wieku XIX, wskazać można także na symboliczną przemoc wiążącą się z utożsamieniem pojęć obywatelstwa i narodowości. W kategoriach kultury polskiej, a także kultury wielu innych krajów Europy Środkowej i Wschodniej - w szczególności spadkobierców Monarchii Austro-Węgierskiej - państwo, mogąc wymagać od swych obywateli posłuszeństwa i lojalności, nie ma jednak moralnego prawa odbierania im ewentualnego odrębnego poczucia przynależności narodowej, a także religijnej. Redukowanie polskiej i środkowo- oraz wschodnioeuropejskiej tożsamości narodowej do kategorii plemiennych „etniczności”, dominujące w zachodnich naukach społecznych i praktyce działania administracji państw zachodnich, może być więc postrzegane jako przejaw godnej potępienia przemocy symbolicznej.

Z problemem „obywatelskości” kultury politycznej w krajach naszego regionu związana jest także kluczowa kwestia braku w historii większości z nich klasycznych rewolucji, w pierwszym rzędzie rewolucji burżuazyjnych, czyli mieszczańskich. Zachodnie nauki społeczne z mitu rewolucji francuskiej i jej ideałów wywodzą obowiązujący dziś model definicji obywatelstwa. Takie europocentryczne rozumienie obywatelskiej równości budziło poważne zastrzeżenia Chakrabarty’ego. Wskazuje on w szczególności, iż taka definicja obywatelstwa legitymizowała nierzadko brutalne narzucanie kultury europejskiej przez imperia kolonialne. Definicja owa sprowadzała bowiem kultury podbijanych krajów do wiecznie zacofanych i odległych od ideału kultury demokratycznej feudalnych wspólnot plemiennych. W krajach Europy Środkowo-Wschodniej różnica w historii społecznej w stosunku do Europy Zachodniej nie jest aż tak dramatyczna, ale zwrócić można uwagę, iż przyjęcie modelu francuskiej rewolucji

mieszczańskiej jako jedynej drogi do budowy społeczeństwa obywatelskiego stawia je również na pozycji wiecznie zapóźnionych, nie zdających z klasy do klasy i krnąbrnych uczniów.

Aby uniknąć częstych uproszczeń wynikających ze stosowania wspomnianego tu francuskiego modelu budowy społeczeństwa obywatelskiego jako odniesienia do normatywnej oceny społeczeństw poszczególnych krajów, należałoby wskazać i dowartościować alternatywne źródła definicji obywatelstwa, zakorzenione w lokalnych kulturach. W przypadku Polski powinno się mówić w moim przekonaniu o równoległej do francuskiej, choć bezkrwawej, „rewolucji inteligenckiej”, która może być w naszej kulturze politycznej postrzegana jako źródło definicji praw i obowiązków obywatelskich. „Rewolucja inteligencka” to długi i złożony proces wypierania z pozycji dominującej elity społecznej w społeczeństwie polskim arystokracji i szlachty. Można przyjąć, iż trwał on przez cały wiek XIX i zakończył się ostatecznie w czasie II wojny światowej. Jego kluczowym momentem było odrodzenie państwa polskiego w roku 1918, kiedy to przybrało ono konstytucyjną formę demokratycznej republiki, w której zniesiono nieodwołalnie wszystkie tytuły i przywileje szlacheckie. Odrodzona Rzeczpospolita Polska nie powstała jednak, jak wiadomo, w rewolucyjnej opozycji do przedrozbiorowej Rzeczypospolitej Obojga Narodów, przyjmując niejako definicję obywatelstwa, którą wiązać można z rozszerzeniem przywilejów szlacheckich na wszystkie warstwy społeczne — innymi słowy dokonując powszechnej nobilitacji. Ten nierewolucyjny model demokratyzacji podobny jest do brytyjskiego, gdzie również dokonano rozciągnięcia większości przywilejów szlacheckich na wszystkich poddanych Monarchii. W przeciwieństwie jednak do Polski, w Zjednoczonym Królestwie nie zniesiono tytułów i niektórych przywilejów szlacheckich — a monarchia, choć konstytucyjna, ma charakter dziedziczny i zachowuje szereg istotnych funkcji, włącznie z rolą głowy Kościoła narodowego pełnioną przez króla czy królową. W tym sensie tradycja polska wywodząca się z ideałów demokracji szlacheckiej z jej etosem równości praw wszystkich członków „narodu szlacheckiego” może być uznana za bardziej demokratyczną od brytyjskiej. Jednocześnie warto zwrócić uwagę, że rolę szlachty, a przede wszystkim uprzywilejowanej arystokracji, zajęła w Polsce inteligencja, a głównie jej elita. Inteligencja może być uważana za odpowiednik — ewentualnie w dużym stopniu, jak sugerują to w szczególności Eyal, Szelényi i Townsley (1998) — substytut mieszczaństwa w Polsce. Zajęcie przez nią miejsca szlachty może być porównywalne do przemian społecznych, jakie miały miejsce w krajach Europy Zachodniej. Jak zwraca uwagę Józef Chałasiński, w początkowych latach swojego rozwoju inteligencja polska zajmowała w znaczącej części pozycje ostro antyszlacheckie, w szczególności antyarystokratyczne (Chałasiński, 1998). Ideologowie inteligencyjni końca XIX wieku krytykowali wszystkie wady szlachty, oskarżając ją nie tylko o doprowadzenie do zacofania kraju i upadku polskiej państwowości, ale również, wytykając jej — podobnie jak francuscy mieszczaństwo, a w dużym stopniu w ślad za nimi — cały syndrom antydemokratycznej pogardy dla ludu, zamknięcie kanałów awansu społecznego, brak szacunku do pozytywistycznych ideałów, indywidualnych osiągnięć, znaczenia handlu i rozwoju przemysłu, snobizm, przywiązanie do honorowego statusu, wystawnego trybu życia i znaczenia manier i znajomości towarzyskich konwenansów jako kluczowego wyznacznika statusu społecznego. Ta demokratyczna krytyka szlachty w przekonaniu Chałasińskiego osłabła jednak znacząco, gdy inteligencji udało się stopniowo przejąć uprzywilejowane miejsce schodzącego ze sceny ziemiaństwa i arystokracji.

Jednocześnie można mówić o przyjęciu przez większość zubożałej szlachty i arystokracji tożsamości inteligenckiej, i w efekcie o swoistym przeniknięciu się obu grup — co przypomina w szczególności stopniową integrację mieszczaństwa i szlachty w Wielkiej Brytanii. Na zjawisko to w obu krajach patrzeć można zarówno w kategoriach krytycznych, jak i pozytywnych. Z jednej strony silna szlachecko-artystokratyczna składowa wyższych klas brytyjskich oraz polskiej inteligencji powoduje, że są one skażone dużym elitaryzmem, kosztem częstego zaniedbywania w praktyce obywatelskich ideałów równości praw i szans awansu społecznego. Z drugiej strony taka historia społeczna elity obu krajów powoduje, że w sposób o wiele bardziej naturalny, niż dzieło się to w krajach, które w sposób rewolucyjny odrzuciły swoją przeszłość - jak np. Francja czy Rosja — angażowane są tu historyczne kapitały społeczne i kulturowe. Pozwalają one na wypracowywanie dróg modernizacji nie odcinających się ostro od narodowej spuścizny kulturowej i na łagodzenie konfliktów pomiędzy miastem a wsią. Warto zwrócić w szczególności uwagę, iż w Anglii, podobnie jak w Polsce, nie istnieje silne kulturowe napięcie pomiędzy „życiem miejskim” a „życiem wiejskim”, a posiadanie dworu, czy też jego mityczna rola w historii rodzinnej, nie kłóć się z posiadaniem nieruchomości miejskich, a nawet przedsiębiorstw, i prowadzeniem miejskiego życia oraz działalności gospodarczej. Posiadłość ziemiska pozostaje dla angielskich elit ważnym elementem życia społecznego i nie jest uważana za przeszkodę dla poświęcenia się nowoczesnemu biznesowi. Podobnie, dla tradycyjnej polskiej elity inteligenckiej spędzanie części czasu w dworach własnych czy zaprzyjaźnionych rodzin szlacheckich bądź krewnych nie było przeszkodą do prowadzenia „nowoczesnego” życia w miastach. Rola majątków ziemskich i innych arystokratycznych wyznaczników statusu może oczywiście być uważana za dyskusyjną z punktu widzenia ideałów równości, w szczególności zdefiniowanej nie tylko w kategoriach praw i obowiązków obywatelskich, lecz także praw społecznych — ale trudno uważać, by związana była ona z jakimś mechanizmem powodującym zacofanie gospodarcze kraju.

Warto jednocześnie zwrócić uwagę, że w dużej części krajów Europy Zachodniej obowiązywanie teoretycznych ideałów równości obywatelskiej nie powoduje zaniku fundamentalnych różnic kulturowych pomiędzy klasami wyższymi i pozostałą częścią społeczeństwa. Różnice takie są szczególnie silne i wyraźne w Wielkiej Brytanii, gdzie przejawiają się w dużym stopniu w oddzieleniu kultury klas wyższych od reszty społeczeństwa i istnieniu trudno przekraczalnych barier, obejmujących nie tylko wymiar gustów czy elitarnych instytucji edukacyjnych, ale nawet również językowy. Choć formy kulturowego naznaczania są na Wyspach Brytyjskich zdecydowanie odmienne od polskich, wydaje się jednak, że bariera dzieląca dziedziczące bądź adoptujące arystokratyczne wzorce kulturowe klasy wyższe i resztę społeczeństwa jest w pewnym sensie analogiczna do przepaści kulturowej dzielącej polską elitę inteligencką od większości pozostałej części społeczeństwa. Co ciekawe, także w szczycącej się demokratycznym etosem Francji przepaść kulturowa pomiędzy klasami wyższymi a resztą społeczeństwa jest ogromna, i ma ona w dużym stopniu charakter napięcia pomiędzy kulturą szlachecko-arystokratyczną a kulturą drobnomieszczańsko-ludową. Zjawiska te opisuje szczegółowo Pierre Bourdieu, między innymi w swoim obszernym, przetłumaczonym już na język polski, studium gustów Francuzów pt. „Dystynkcja” (Bourdieu, 2006). W tej pracy warto zwrócić uwagę właśnie na analizę roli klasycznego etosu arystokratycznego jako kluczowego

elementu preferencji kulturowych francuskich klas wyższych. Bourdieu dokładnie pokazuje, że kultura wysoka celebrowana przez francuskie elity definiowana jest w dużym stopniu w opozycji do ideałów praktyczności, przyjemności zmysłowej, pragmatyczności, ekonomiczności, dostępności, łatwości w konsumpcji itp., a więc większości ideałów mieszczańskich i demokratycznych, które jawią się w jej perspektywie jako przyziemne, niskie, a nierzadko prostackie. Można więc powiedzieć, że elita francuskiej burżuazji po politycznym zwycięstwie nad arystokracją nie tylko zajęła jej uprzywilejowane miejsce, ale i przejęła znaczną część elitarniej kultury wyższej, tracąc w znacznym stopniu etos demokratyczny, który stał się w dużej mierze li tylko hasłem retorycznym, za fasadą którego kryje się zamknięta struktura społeczna. W pewnym zakresie podobne oskarżenia wysuwać można także pod adresem polskiej inteligencji, tak jak czynił to np. zaraz po ostatniej wojnie Józef Chałasiński (1946). Ona także odchodziła, i nierzadko może ciągle być oskarżana o odchodzenie, od antyarystokratycznych haseł, ideałów równości i demokratyzacji, a jej wybrane frakcje mają tendencje do neoarystokratycznego snobizmu i wyniosłości oraz zamykania się w środowiskach przyjacielsko-rodzinnych. Te oskarżenia należy oczywiście rzucać w sposób odpowiedzialny, badając poszczególne grupy inteligencji i biorąc pod uwagę złożone uwarunkowania jej egzystencji. Rozsądna wewnątrzinteligencka krytyka własnego środowiska może być jednak uważana za czynnik jej samodoskonalenia i odpowiednik wewnątrz mieszczańskiej krytyki społecznej, którą zajmuje się znaczna część intelektualnych środowisk Zachodu.

Co wydaje się szczególnie istotne w tym kontekście, to obserwacja, iż — idąc za sugestią Chakrabarty'ego — krytykę społeczną polskich elit prowadzić możemy niekoniecznie i nie wyłącznie, używając jako punktu odniesienia zachodnioeuropejskiej historii społecznej. Innymi słowy, słabość polskich elit — czy też szerzej — słabości społeczeństwa obywatelskiego i demokracji w Polsce mogą być definiowane nie tylko jako funkcja ich odległości od ideałów zachodniego modelu mieszczanina i rewolucji mieszczańskiej, ale także w kategoriach odejścia od pierwotnych demokratycznych ideałów inteligenckich. Istota krytyki w obu przypadkach może być bardzo podobna; zwraca ona może w szczególności uwagę na elitaryzm, korporacjonizm elit, ich zamknięty i wielopokoleniowy charakter, egoizm czy też pogardę dla osób wywodzących się z niższych warstw społecznych, prześmiewanie nowobogactwa, „dorobkiewiczostwa” czy szerzej — arystokratyczną pogardę dla ludzi przedsiębiorczych. Odwołanie się jednak w krytyce słabości społeczeństwa obywatelskiego w Polsce do ideałów polskiej inteligencji, a nie tylko zachodnich ideałów mieszczańskich, po pierwsze pokazuje, iż rodzinna myśl społeczna jest istotnym zasobem wzorców nowoczesnych postaw i ideałów społecznych, które nie muszą być traktowane wyłącznie jako egzotyczne nowinki na ziemiach polskich. Odwoływanie się do rodzimych klasyków krytyki społecznej pozwala także na ograniczenie problemu wzajemnego licytowania się w „europejskości”. Licytacja ta zamienia się nierzadko w spór o charakterze prestiżowo-statusowym, w którym często na plan dalszy schodzą kwestie realnych nierówności społecznych. Jak pokazał to doskonale Michał Buchowski (Buchowski, 2006), na tle sporów o prymat w znajomości „europejskich standardów cywilizacyjnych” dochodzić może do przeniesienia syndromu orientalizmu — a więc postrzegania „wschodu” w kategoriach niższości — na scenę wewnątrz krajową. Można wtedy mówić o orientalizmie wewnętrznym lub samoorientalizacji, w ramach której strukturalnie zacofanym, nieeuropejskim,

w dużym stopniu nieznanym, a wręcz niebezpiecznym jawi się „lud” własnego kraju (Etkind, 2003). W efekcie dyskurs krytyki społecznej importowany z zachodu, gdzie skierowany jest wobec dominacji rodzimych klas wyższych ganionych za odchodzenie od ideałów demokracji i równości, w kontekście peryferii zamienia się w krytykę zacofanego, bo nie dość „europejskiego”, ludu — a więc peryferii wewnętrznej.

Warto podkreślić tu, że w Polsce nie zawsze zwraca się uwagę, iż znacząca część zachodniej myśli społecznej, a także zachodniej literatury i sztuki, poświęcona jest krytyce społeczeństwa mieszczańskiego, jego hipokryzji i nieoczywistym często na pierwszy rzut oka barierom blokującym awans społeczny oraz mechanizmom wykluczenia. Podobny charakter ma w istocie duża część polskiej literatury krytycznej, głównie z drugiej połowy XIX wieku. Tak odczytywać można w szczególności takie dzieła, jak „Moralność pani Dulskiej”. Biorąc pod uwagę wspomniane uwarunkowania historii społecznej, ideałem społecznym jest tu często wzór demokratycznego inteligenta, którego — jak wspomniałem — uważać można za polski odpowiednik mieszczanina. Sztandarowym przykładem krytyki społecznej prowadzonej z takiej perspektywy jest „Lalka” Prusa, w której w bardzo negatywnym świetle autor przedstawia inteligencję oczarowaną próżnym światem arystokracji. Nawet krytyczna wobec cywilizacji miejskiej „Ziemia obiecana” nie jest, po pierwsze, niczym unikalnym w kontekście europejskim. Druga połowa XIX wieku przyniosła na całym kontynencie całą falę krytyki społecznych kosztów rozwijającego się dynamicznie kapitalizmu, której to klasykami byli w szczególności Baudelaire, Dickens czy Zola. W takim kontekście apoteoza kapitalizmu czy nowoczesnego miasta byłaby raczej wyrazem wyobcowania polskich twórców z trendów globalnych. Powieść Reymonta jest zaś także elementem osławiania w Polsce cywilizacji miejskiej, i może być traktowana jako dokumentacja konfrontacji tożsamości szlacheckich i inteligentkich z wyzwaniami nowoczesności. Znaczenia jej pozytywnego, inspirującego ładunku najlepiej dowodzi to, że także i dziś powołują się na jej zachęcającą do przedsiębiorczości wymowę Krzysztof i Solange Olszewscy — założyciele jednej z najbardziej prężnych polskich firm, Solaris Bus & Coach (Olszewska, 2006).

Sens odwoływania się dziś do inteligentkich ideałów demokratycznych może być uzasadniany po pierwsze poprzez ich rolę jako bardziej adekwatnego odniesienia dla krytyki społecznej, która dzięki takiemu zakorzenieniu historycznemu, wskazując na oczywiste także z punktu widzenia zachodniej teorii problemy, pozwala zmniejszyć jednocześnie negatywne efekty syndromu wewnętrznego orientalizmu. Innymi słowy, pozwala na wskazywanie dróg modernizacji społecznej i wzmacnianie społeczeństwa obywatelskiego, nie pogłębiając jednocześnie kompleksów niższości wobec Europy Zachodniej, podziałów pomiędzy „europejskimi elitami” i „wschodnim ludem”, przekonania o wrodzonej, strukturalnie zdeterminowanej „gorszości” Polski, czy w szczególności jej niższych warstw społecznych. Odwołanie się do spuścizny demokratycznej inteligentkiej myśli społecznej wydaje się także ciągle adekwatne w sensie trwałości specyfiki zależności Polski jako kraju w układzie międzynarodowym. Choć Polska jest dziś krajem niepodległym, samodzielnym i bogacącym się, choć dla Polaków otwarte są kariery wszelkiego typu, od urzędniczych po biznesowe, od najniższego do najwyższego szczebla, choć mieszkańcy polskich miast to prawie wyłącznie Polacy — Polska pozostaje w wielu wymiarach krajem peryferyjnym. Jej odziedziczone po latach komunizmu struktury państwowe są słabe; także gospodarka, której uzależnienie od zagranicznego kapitału jest znaczne. Za symbol służyć

tu mogą największe warszawskie inwestycje, wieżowce czy centra handlowe. Większość z nich powstaje ciągle jeszcze dzięki kapitałowi obcemu, co samo w sobie nie musi być zjawiskiem negatywnym. Ale napływ kapitału — zarówno obcego, jak i tego kumulującego się w rękach pierwszego pokolenia polskich przedsiębiorców, w przestrzeni miasta i w innych dziedzinach — powoduje często, że instytucje publiczne nie radzą sobie z jego siłą. W szczególności kuleje w Polsce planowanie przestrzenne, a kolejne inwestycje przyczyniają się niezwykle często do degradacji przestrzeni publicznej, kluczowego dobra wspólnego w miastach. Owa kapitulacja, czy też choćby brak zdecydowanej woli działania wielu instytucji w obronie interesu publicznego, mogą być rozpatrywane także jako zauważalne gołym okiem przejawy kryzysu etosu inteligentckiego. Ekonomiczna słabość polskich aktorów instytucjonalnych i indywidualnych na scenie gospodarczej i publicznej — do czasu gdy Polska nie dołączy do grona najbogatszych i najlepiej zorganizowanych krajów kontynentu — musi być w jakiś sposób kompensowana. Jedną z kluczowych ról w tym zakresie, najwyraźniej widoczną w okresie międzywojennym, odgrywała właśnie polska inteligencja z jej demokratycznym etosem i misją odpowiedzialności za dobro wspólne oraz za słabsze warstwy społeczne. Inteligencji jako swoiści mieszczenie, nie posiadający jednak zwykle kapitałów ekonomicznych porównywalnych do ich zachodnich odpowiedników, silni są swoim kapitałem kulturowym, uczącym ich m.in. odpowiedzialności za wspólnotę i konieczności zachowania odpowiednich standardów moralnych — niezależnie od braku możliwości przełożenia własnej pracy na szybki zysk materialny. Z punktu widzenia klasycznej zachodniej teorii społecznej tak zdefiniowany polski substytut mieszczaństwa może wydawać się dziwny czy nawet archaiczny, jednak jego rola wydaje się ciągle istotna, a fakt zakorzenienia w rodzimej tradycji pozwala inteligencji na sprostanie wielu wyzwaniom, z którymi zmagania drogą prostej imitacji doprowadzić by mogły do szybkiego rozczarowania bądź do radykalnego wyobcowania z własnej społeczności.

Literatura cytowana:

- Böröcz, J. (2000). *Informality Rules*, [w:] *East European Politics and Societies*, 14(2), 348.
- Bourdieu, P. (2006). *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sąđenja*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”.
- Brubaker, R. (1998). *Nacjonalizm inaczej. Struktura narodowa i kwestie narodowe w nowej Europie*. Warszawa: Wydawn. Naukowe PWN.
- Buchowski, M. (2006). *The Specter of Orientalism in Europe: From Exotic Other to Stigmatized Brother*, [w:] *Anthropological Quarterly*, 79(3), 463–482.
- Burgess, A. (1997). *Divided Europe. The new domination of the east*. London. Chicago: Pluto Press.
- Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Chałasiński, J. (1946). *Społeczna genealogia inteligencji polskiej*. Warszawa: Czytelnik.
- Chałasiński, J. (1998). *Serce prostego człowieka. Chłopi i panowie*, [w:] *Kultura Wsi. Wiejskie źródła kultury w polskim procesie narodotwórczym*, III(1/4).
- Etkind, A. (2003). *Internal Colonization and Russian Cultural History*, [w:] *Uibandus*, 7, 17–25.
- Eyal, G., Szelényi, I., & Townsley, E. R. (1998). *Making capitalism without capitalists. Class formation and elite struggles in post-communist Central Europe*, London ; New York: Verso.

- Gandhi, L. (2008). *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Kuus, M. (2004). Europe's eastern expansion and the reinscription of otherness in East-Central Europe. *Progress in Human Geography*, 28(4), 472–489.
- Melegh, A. (2006). *On the East-West slope. Globalization, narration, racism and discourses on Central and Eastern Europe*. Budapest, New York: CEU Press.
- Olszewska, S. (2006). Wywiad. *Money.pl*, <http://manager.money.pl/ludzie/wywiady/artykul/solange;olszewska;wiceprezes;solarisa,83,0,184403.html>
- Said, E. W. (1991). *Orientalizm*. Warszawa: PIW.
- Schöpfli, G. (2000). *Discontinuity in Central and South-Eastern Europe*, [w:] C. Lord (red.), *Central Europe: Core or Periphery?* (pp. 57–66). Copenhagen: Copenhagen Business School Press.
- Sosnowska, A. (2008). *Jakiego ustroju potrzebują Polacy?*, [w:] J. Szomburg (Ed.), *Modernizacja Polski. Kody kulturowe i mity* (pp. 161–167). Gdańsk: Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową.
- Todorowa, M. (2008). *Balkany wyobrażone*. Wołowiec: Czarne.
- Weber, E. (1976). *Peasants Into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870–1914*. Stanford: Stanford University Press.
- Wolff, L. (1994). *Inventing Eastern Europe. The map of civilization on the mind of the enlightenment*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Obraz Polaków w świetle literatury

W połowie lat 80. większość społeczeństwa zakładała, że „my” jesteśmy „normalni”, zaś „oni” (czyli członkowie władzy) są owej normalności zaprzeczeniem. „My” — swojscy, polscy, gospodarni, europejscy, wyzbyci przemocy i moralni; „oni” — obcy, ruscy, komunistyczni, niemoralni, nieuczciwi, niegospodarni, łatwo odwołujący się do przemocy (jako jedyne argumentu). Takie przeświadczenie blokowało dostęp do samowiedzy¹ — jak zawsze, gdy sądzimy, że nasza tożsamość jest oczywista, ponieważ różna od wcielonego zła. W rezultacie „normalność” okazywała się hasłem zakrytej, wąskiej, pełnej wewnętrznych różnic tożsamości zbiorowej². Tożsamość owa zapewniała siłę, lecz zarazem nie dopuszczała do głosu indywidualności.

1. Dwie strony Odmieńca³

W połowie lat 80. siła jednocząca narracji antykomunistycznej osłabła, zmalała presja na dostosowywanie się do jednej tożsamości, wzrosły szanse dostrzeżenia społecznej niejedności. W polskiej kulturze zaczęły się pojawiać nowe tożsamości.

W 1986 roku Tadeusz Konwicki opublikował powieść-niepowieść *Bogir* — urokliwe zmyślenie na temat własnej babki. Narracja była tu rozwinięciem plotki rodzinnej — nie dającej się ani potwierdzić, ani zakwestionować — że Helena Konwicka, żyjąca w litewskim majątku

* Instytut Filologii Polskiej, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

¹ Marek Król, *Romantyzm. Piekło i niebo Polaków*. Fundacja Res Publica, Warszawa 1998, s. 65: „[...] widać dobrze konsekwencje nie tyle zgubnego wpływu ideologii komunistycznej — to jest przecież oczywiste — ile naszego sposobu przeciwstawiania się tej ideologii, który w gruncie rzeczy sprowadzał się do odmowy akceptacji rzeczywistości przez tę ideologię przystojniętą”.

² Dawid Ost (*Anachronizmy rządów Kaczyńskich*. „Europa” — dodatek do „Dziennika” — 2007 nr 32 z 11 VIII) ujmuje tę historię w kategoriach opozycji między społeczeństwem obywatelskim i narodem: „W okresie komunizmu obie kategorie można było jakoś połączyć, głównie dzięki temu, że miały wspólnego wroga. System tłumił zarówno wolność jednostek, jak i — ponieważ utrzymywał się dzięki poparciu Sowietów — ducha narodu. Opozycja mogła więc działać równocześnie na rzecz wyzwolenia narodu i społecznej różnorodności. Kiedy komunizm upadł, okazało się, że kluczowa dla społeczeństwa obywatelskiego możliwość samorealizacji jest sprzeczna z kultywacją narodowych tradycji — przynajmniej w tej formie, w jakiej ceni ją prawica, a dążenie do narodowej jedności osłabia zróżnicowanie, które jest konstytutywną cechą współczesnego społeczeństwa”.

³ W swoich rozważaniach terminu „Odmieniec” używam w znaczeniu szerszym, niż przyjęto w tradycji anglo-amerykańskiej, gdzie „queer” jest kojarzony wyłącznie z odmieńcem płciowym (a nawet jeszcze wężej — z homoseksualistą). Z ogromnej (i rosnącej) literatury na ten temat — zob. np.: Annamarie Jagose, *Queer Theory. An Introduction*. New York 1966; Teresa de Lauretis, *Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction*. „difference: A Journal of Feminist Cultural Studies” 1991, t. 3, nr 2; *Queer Theory/ Sociology*. Red. Steven Seidman. Cambridge, Mass.-Oxford 1996; prace w języku polskim — zob. zwłaszcza seria artykułów w piśmie „Furia Pierwsza” 2000 nr 7 — tu: D.K. Balejko,

Bohiń w drugiej połowie XIX wieku, pokochała Żyda, Eliasza Szyrę⁴. W ten sposób znany cykl wileński — na który składały się: *Dziura w niebie* (1959), *Zwierzoczekoupiór* (1969) i *Kronika wypadków miłosnych* (1974) — wzbogacał Konwicki czwartą częścią, w której wyznawał-fingował własne pochodzenie, stawiając czytelnika przed koniecznością poszerzenia tożsamości autora do postaci polsko-litewsko-żydowskiej⁵.

Dwa lata po *Bohini* Jarosław Marek Rymkiewicz opublikował *Umschlagplatz* (1988) — na poły powieściową, na poły faktograficzną rekonstrukcję tytułowego miejsca, czyli placu znajdującego się na terenie warszawskiego getta, z którego w latach 1942–1943 Niemcy wywieźli do obozów zagłady ponad 300 tysięcy Żydów. Książka była oskarżeniem totalitaryzmu i nienawiści rasowej, potępieniem zbrodni i wielkim lamentem nad nieobecny — lamentem przepełnionym empatią wobec zamordowanych. Jednym z ubocznych zadań, jakie autor powziął, było uświadomienie czytelnikom konieczności oddzielenia narodu żydowskiego od komunizmu i ostatecznej rezygnacji z fałszywego, lecz powszechnie stosowanego epitetu „żydokomuna”. Autor, przeczuwając ryzyko z tym związane, pisał: „Mówicie mi, że jestem Żydem, a więc jestem Żydem. Mówiąc, że jestem Żydem, czynicie mi, moi współrodacy, prawdziwy zaszczyt. Bardzo sobie cenię to, że jestem Polakiem, i choć niełatwo jest być Polakiem, jakoś daję sobie chyba z tym radę. Ale jeśli uważacie, że jestem Żydem, to i z tym dam sobie radę. Żydzi są wspaniałym narodem i niekiedy żałuję, że nie urodziłem się Żydem. Gdybym był Żydem, to prawdopodobnie niekiedy żałowałbym, że nie urodziłem się Polakiem, ponieważ Polacy też są wspaniałym narodem. Wołałbym tylko — jeśli można tu coś woleć — być Żydem, jeśli tak można rzec, z własnego nadania. Wołałbym sam to wybrać [...]”⁶.

Kilka lat później bohater powieści Jerzego Pilcha *Spis cudzoźnów* (1992), oprowadzając zagraniczne wycieczki po Krakowie, urozmaicał swoją biografię, przedstawiając się już to jako potomek Żydów, już to jako syn sekretarza wojewódzkiego PZPR.

Bohater *Spisu cudzoźnów* przyjmował więc na siebie, oczywiście w trybie ironicznym, ale znaczącym, stygmaty dwóch odmieńców — Żyda i „ubeckiego dziecka”. W grę nie wchodziła

Queer, czyli na przekór; T. Basiuk, *Queerowanie po polsku*; J. Butler, *Krytycznie Queer*; D. Fuss, *We-wnątr/ na zewnątrz*; J. Mizielińska, *Poza kategoriami...* *Kilka uwag na temat queer theory*. Zob. także: *Odmiany odmienia. Mniejszościowe orientacje seksualne w perspektywie gender*. Red. T. Basiek, D. Ferens, T. Sikora. Katowice 2002. Różnica zasadnicza między ujęciem teorii queer a proponowanym w niniejszym tekście dotyczy: 1) perspektywy — będę interpretował wyobrażenia o Odmieńcach stwarzane zarówno przez kulturę normatywną, jak i przez samych Odmieńców; 2) w teorii queer wychodzi się z założenia, że skoro seksualność jest nieodłączną cechą tożsamości człowieka, wobec tego można ową tożsamość charakteryzować głównie od strony seksualności — podczas gdy w moim ujęciu seksualność i jej pochodne są jednym z aspektów tożsamości; 3) w teorii queer zakłada się, że skoro tożsamość seksualna jest społeczną, wobec tego, dekonstruując jej właściwości, można odstąpić podstawy społecznego stwarzania tożsamości — w moim ujęciu stwarzanie Odmieńców nie musi wynikać wyłącznie z matrycy heteroseksualnej.

⁴ Konwicki już we wcześniejszych książkach zapowiadał napisanie opowieści o „grzesznym romansie” (*Kalendarz i klepsydra*. Warszawa 1976, s. 12), nazywając go jednak zarazem „domniemanym romansem” (Stanisław Nowicki, *Pół wieku czyśćca. Rozmowy z Tadeuszem Konwickim*. „Przedświt”. Warszawa 1986, s. 18).

⁵ Zob. *Chciałbym znaleźć klucz do polskości...* Z T. Konwickim rozmawia Witold Szaniawski. „Przegląd Katolicki” 1987, nr 35.

⁶ J.M. Rymkiewicz, *Umschlagplatz*. Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1988, s. 93.

autentyczna tożsamość, lecz pewnego rodzaju gra w uwodzenie, gra prowadzona przez mieszkańca tożsamości zbiorowej, który poszukuje wyjścia ze stanu niezróżnicowania. Trwająca w owym kryzysie niedostatku różnic kultura rodzima wytwarzała kolejnych Odmieńców niemal ze wszystkich fragmentów społecznego doświadczania rzeczywistości i społecznej pamięci. Na tej zasadzie do Żyda i „ubeka”, którzy wytinali się z przeszłości, dołączył Ponowocześnik (znajdziemy go w powieści *Spis cudzołożnic*, w eseju *Wysoki mur* z tomu *Solidarność i samotność* Adama Zagajewskiego, a przy niewielkim cofnięciu się w czasie — również w *Raporcie o stanie wojennym* Marka Nowakowskiego; 1983)⁷.

Ponowocześnik to ktoś, kto dysponuje sobą, korzysta z prawa do przemieszczania się i do wyboru miejsca swego pobytu. Ma pieniądze, ale nie znajduje się w ich władzy. Należy do jakiejś kultury, ale owa przynależność nie determinuje jego zachowań. Jest więc obywatelem świata, spełnieniem polskich marzeń o faktycznie posiadanej wolności i majątności, a także umiejętności korzystania z obu tych rzeczy. To człowiek, który z racji przysługujących mu praw i z racji dysponowania odpowiednimi środkami do wybierania przestrzeni, przekracza własną tożsamość. Jest Ponowocześnikiem, ponieważ reprezentuje polskie wyobrażenie o rzeczywistości przyszłej, wytęsknionej przez udręczone społeczeństwo lat 80., rzeczywistości wolnej od nadzoru państwa i wyzbytej konfliktów charakterystycznych dla zacofanej nowoczesności PRL-owskiej. Jego paszport, pieniądze i nieważna tożsamość narodowa czynią z niego wcielenie pewnego sposobu myślenia o przyszłości jako czasie przewyżczonych różnic majątkowych, rasowych, etnicznych czy religijnych — czasie, w którym przed każdym i przed wszystkimi otworzą się warunki dogodne do konsumowania wolności⁸. Ponowocześnik, innymi słowy, to przybysz ze świata, w którym historia dobiegła końca.

Ale i na tym nie wyczerpuje się lista. Do zestawu czterech tożsamości wyraziście różnych — „Żyd”, „pedał”, „ubek”, „Ponowocześnik” (Murzyn, Duńczyk, Szwed, Anglik...) — dodać należy jeszcze jedną. Wyłoniła się niemal równocześnie z pozostałymi w postaci klarownej i od razu problematycznej z powieści Andrzeja Szczypiorskiego *Początek* (1986) i książki Hanny Krall *Sublokator* (1985). Zestawienie obu tych książek jest uzasadnione nie tylko bliskością czasową i podobieństwem tematycznym — obie dotyczą Zagłady, relacji polsko-żydowskich i problemu żydowskiej tożsamości — lecz także koncentracją na postaci kobiety. Wydaje się, jakby oboje pisarze ukazali dwa jej oblicza: po jednej stronie kobiecość zredukowana do piękna, po drugiej — kobiecość jako tożsamość stygmatyzująca. „Piękna pani Seidenman” i „babskość” — tak przedstawiła się interpretatorom kwestia kobieca obu książek⁹. Zostawiając na uboczu analizę tekstów, powiedzmy tylko, że równoczesne pojawienie się „kobiety pięknej”

⁷ Cyt. wg wydania: M. Nowakowski, *Raport o stanie wojennym*. Zakłady Wydawnicze Versus, Białystok 1990. Paginacja w tekście.

⁸ Tę samą charakterystykę odnieść można do postaci szwedzkiego humanisty ze *Spisu cudzołożnic*, Duńczyka z eseju Zagajewskiego, profesora Andrewsa z opowiadania Olgi Tokarczuk *Profesor Andrews w Warszawie* (z tomu *Gra na wielu bębenkach*), czy Anglika z powieści *Niskie Łąki* Piotra Siemiona.

⁹ „Piękna pani Seidenman” to niemieckojęzyczna wersja tłumaczenia tytułu powieści Szczypiorskiego. Drugim określeniem — w odniesieniu do *Sublokatora* — posłużył się Andrzej Rawicz w szkicu *Przedobrze* („Kultura Niezależna” 1986 nr 22/23, s. 132): „Przestrzeń *Sublokatora* jest niby niesłychanie zagracony i przeładowany bibelotami pokój, w którym nie można wykonać ruchu, żeby nie potracić kogoś z niezliczonych przekazywanych nam przez autorkę komunikatów. Odczuwa się to jako denerwujące ograniczenie

i „kobiety kłopotliwej” nie tylko dopełnia zestawu Odmieńców, którzy wyłonili się w kulturze polskiej schyłku lat 80., lecz także uzmysławia, iż każdy z nich mógł być **opisywany z dwóch perspektyw: absorpcyjnej i emancypacyjnej**¹⁰.

Oferata absorpcyjna polegała na tym, że literatura pisana z perspektywy normalności (tego, co polskie, heteroseksualne, męskie, antykomunistyczne) ukazywała takie wcielenia odmienności, które nie naruszały w niczym tożsamości zbiorowej. Większość oferowała zatem różnym mniejszościom dostęp do praw ogólnych pod warunkiem zrzeczenia się swojej odrębności. Same obrazy odmienności były wówczas koniecznością; wytwarzała je bowiem kultura normatywna zmęczona nadmiarem identyczności. Mówiąc inaczej: Odmieńcy w polskiej kulturze lat 80. pojawili się nie dlatego, że nagle poszerzyła się społeczna pamięć i tolerancja, lecz dlatego, że normatywna tożsamość zbiorowa dusiła się od własnej identyczności. Dlatego Odmieńcy ukazywani z tej perspektywy byli łagodni, intrygujący, bezproblemowi — jak dobre duchy wyłaniające się z krainy polskich marzeń. Ich portrety nie odpowiadały żadnym realiom historycznym czy faktycznej złożoności społecznej; przeciwnie: były to lustra, w których chciała się przejrzeć nowa polskość — mniej mizoginiczna, wolna od antysemityzmu, otwarta na cały świat, a nawet pobłażliwa wobec własnego doświadczenia PRL-owskiego.

Z kolei postawa emancypacyjna — co uwidoczniło się dopiero przy okazji „sublokatorstwa” kobiety — sygnalizowała indywidualną narrację, która stawia opór działaniom absorpcyjnym, domaga się ustępstw ze strony kultury normatywnej, stwarza kłopoty i przez pryzmat odmienności chce opowiadać historię wspólną. Treści rewindykowane nie dawały się tak łatwo dopisać do tożsamości zbiorowej i pozostawały niczym nieredukowalna reszta w zaproponowanej przez wariant absorpcyjny bezproblemowej wymianie fantazmatów. To zwiastowało problemy.

A zatem na przełomie lat 80. i 90. w kulturze polskiej odmiennosc była reprezentowana przez dwie różne strategie narracyjne — normatywną i mniejszościową. W pierwszej Odmieńców próbowano dopisać do normy, w drugiej — ustawiali się oni jako norma alternatywna. Jedna i druga perspektywa zapowiadała zmianę relacji społecznych.

2. Coming-out

Pierwsza połowa lat 90. zdawała się potwierdzać możliwości pojednania obu perspektyw. Pięciu nowych członków społeczeństwa — PRL-owiec, Ponowocześnik, Kobieta, Odmieniec Seksualny i Żyd — wchodziło na scenę życia społecznego, włączając siebie — swoją biografię, styl ekspresji, problemy i oczekiwania — do zestawu inności¹¹. Dzięki nim na początku lat

czytelniczej swobody. A także jako nadmierną krzątaninę, przytłaczającą ruchliwość w drobiazgach, za przeproszeniem czytających te słowa pań — «babskość» prozy”.

¹⁰ Można je także nazwać asymilacyjną i rewindykacyjną. Wypada zaznaczyć, że żadna z postaw nie jest związana z tożsamością („normals” może opowiadać o konieczności emancypacji Odmieńców, zaś Odmieniec może projektować społeczeństwo anihilujące różnice). Podstawą rozróżnienia jest stanowisko, z którego się mówi, nie zaś tożsamość i sposób ukazywania relacji społecznych.

¹¹ Poza obszarem niniejszych rozważań pozostawiam ruchy alternatywne lat 80. — reprezentowane przez subkultury kreatywne (III obieg, czyli art-ziny i fan-ziny; Pomarańczowa Alternatywa, sprejowcy, zadymiarze), subkultury ucieczki i izolacji (git-ludzie, skinheadzi, oficial hooligans, szalikowcy) i subkultury buntu (m.in. punk). Opis tych form i stylów życia znaleźć można w dziesiątkach opracowań (powyżej zaproponowany podział subkultur — zob. Marek Jędrzejowski, *Młodość a subkultura. Problematyka*

90. społeczeństwo polskie wkraczało w fazę przekształcania tożsamości zbiorowej¹². Zaczynały się pojawiać zarysy nowej wspólnoty wyobrażonej¹³ — spajanej raczej zaciekawieniem niż solidarnością, szukającej innego fundamentu niż antykomunizm, rozluźniającej patriarchalne więzy, przyznającej poszczególnym członkom większą swobodę w dokonywaniu tożsamościowych wyborów.

Łatwo byłoby zakwestionować tę prezentację i stwierdzić, że Żyd, Kobieta i Odmieniec Seksualny istnieli od dawna w polskim imaginarium społecznym i w naszej rzeczywistości, zaś Ponowocześnik i PRL-owiec nie są Odmieńcami¹⁴. Racja takiego orzeczenia byłaby jednak niewystarczająca, skoro Pilchowy bohater przypisał sobie korzenie żydowskie i „partyjne”, tak jak Anderman obok „Żyda” i „pedała” wymienił „ubeka” (a więc biografię PRL-owską uznał za równoważną względem pochodzenia etnicznego i odmienności seksualnej¹⁵), zaś Nowakowski, Pilch i Zagajewski opisali przybysza z lepszego świata jako mieszkańca innej historii. Mówiąc inaczej: bez względu na racjonalne argumenty, sposób, w jaki zostali przedstawieni w polskiej literaturze lat 80. i 90. uczynił z nich Odmieńców. W dekadzie kończącej PRL wyszli oni ze stanu ukrycia za sprawą niecodziennej równoczesności: z jednej strony narracja wspólna zaczęła wytwarzać obrazy fascynującej inności, z drugiej zaś pojawiły się autoprezentacje Odmieńców. Dzięki temu do polskiej komunikacji wkraczały różnice, które przez cały

edukacyjna. Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 1999). Pierwsze przejawy refleksji na temat kontestacji kultury dominującej i na temat różnicowania się kultur młodzieżowych — zob. np.: *Alternatywni — Dyskusja*. „Polska Młodzież” 1987 nr 3; Piotr Gliński, *Polscy Zieloni. Ruch społeczny w okresie przemian*. IFiS PAN, Warszawa 1996; Mariusz Janicki, Mariusz Pęczak, „Polska siła”. *Skini. Narodowcy. Chuligani*. BGW, Warszawa 1994; *Kontestacja, kontrkultura, etc.: lata 60. — lata 90.* „DeCentrum” 1992 nr 5; *Nieobecne dyskursy*. T. I i II. Redakcja: Zbigniew Kwieciński. Wydawnictwo UMK, Toruń 1992; Mirosław Pęczak, *Mały Słownik Subkultur Młodzieżowych*. Wyd. Semper, Warszawa 1992; *Spontaniczna kultura młodzieżowa*. Redakcja: Mirosław Pęczak, Jerzy Wertenstein-Żutawski. Wrocław 1991; Hanna Świda-Ziemia, *Wartości egzystencjalne młodzieży lat dziewięćdziesiątych*. Wyd. UW, Warszawa 1995. Zob. także Piotr Żuk, *Spółczesność w działaniu. Ekolodzy, feministki, skłotersi. Socjologiczna analiza nowych ruchów społecznych w Polsce*. Wyd. Naukowe Scholar, Warszawa 2001.

¹² Terminem tym nawiązuję do pracy Zbigniewa Bokszańskiego *Tożsamości zbiorowe*. PWN, Warszawa 2006.

¹³ Zob. Benedict Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*. Przekład Stefan Amsterdamski. SIW Znak, Kraków 1997.

¹⁴ Moje rozumienie kategorii „odmieńca” wiele zawdzięcza (krytycznej) lekturze książki Hansa Mayera (1975) *Odmieńcy* (Tłum. Anna Kryczyńska. Warszawa 2005). W erudycyjnym studium Mayer przedstawia losy trzech Odmieńców — Kobiety, Żyda i Homoseksualisty — w kontekście oświeceniowego projektu równości. Pomimo prawnych i kulturowych starań obejmujących okres od XVI do XX wieku Odmieńcy pozostali w kulturze europejskiej ciałem obcym, co dla autora stanowi dowód klęski oświecenia. Książka Mayera pozostaje lekturą obowiązkową dla każdego, kto, jak ja, chciałby opowiedzieć o przygodzie Odmieńców w polskiej literaturze i kulturze ostatniego ćwierćwiecza, choć budzi rozmaite wątpliwości metodologiczne (np. ze względu na pomijanie historycznej zmienności kategorii i zjawisk). Wydaje się, że autor nie uwzględnił 1) stosowania przez społeczeństwo tych samych charakterystyk w odniesieniu do różnych Odmieńców; 2) występowania Odmieńca kumulującego dwa lub trzy typy; 3) retrospektywnego stwarzania biografii Odmieńca dla epok, w których nie istniał. Recenzja książki Mayera — zob. Błażej Warkocki, *Odmieniając odmieńca*. „Poznańskie Studia Polonistyczne” 2006 z. XIII.

¹⁵ Narrator powieści Janusza Andermana *Cały czas* (2006) stwierdza: „[...] tutaj trzy rzeczy mogą człowieka doszczętnie zniszczyć, raz na zawsze: opinia, że ubek, Żyd, pedał” (Wyd. Literackie, Kraków 2006, s. 103).

powojenny okres stopniowo wyciekały z narracji wspólnej. Połowa lat 80. nie jest zatem momentem narodzin Odmieńców w polskiej historii, lecz pojawieniem się warunków korzystnych dla przededefiniowania tożsamości zbiorowej — warunków sugerowanych przez obie strony.

Kiedy spojrzymy na okres 1986–2008, wyraźnie widać, że każdy z Odmieńców pojawiał się w nowej historii dwa razy. Najpierw, mniej więcej od roku 1986 do połowy lat 90., prezentacje i autoprezentacje zdawały się budować nowy konsensus w sprawie tożsamości zbiorowej. W skład owego konsensusu wchodziła przede wszystkim zgoda na inność, za którą szło swobodne — miejscami bez troskie, ostentacyjne, prowokacyjne — fingowanie kondycji mieszańca, czyli inkluzja tożsamości zakazanych, wstydliwych, marginalnych czy gorszych. Warto jednak zaznaczyć, że Odmieńcom ukazywanym z perspektywy normatywnej nie stawiano nadmiernych wymagań asymilacyjnych, zaś strategii emancypacyjnej nie towarzyszyły roszczenia (z jednym wyjątkiem — o którym nieco dalej). Obie strategie wspierały się wzajemnie i uzupełniały. Dlatego początek nowego okresu stał pod znakiem woli inności. Z pewnym wyprzedzeniem wypada zaznaczyć: nie każdej i nie na długo.

3. Na progu rozproszenia

Pięciu Odmieńców nowego okresu — Żyd, PRL-owiec, Kobieta, Ponowocześnik i Odmieniec Seksualny — to nie po prostu nowe postaci w zestawie zbiorowym, lecz spersonifikowane aspekty nadchodzącej ponowoczesności.

Spółeczeństwo, które zyskuje wolność słowa, handlu i wolność uczestnictwa w grach politycznych uruchamia procesy emancypacyjne wśród wszystkich grup i jednostek. Dlatego Odmieńcy, nawet jeśli mówili we własnym imieniu, uświadamiali problemy, które prędzej czy później dotkną każdego. Kobieta przedstawiana jako odmieniec sygnalizowała konieczność przemyślenia roli, jaką w życiu społecznym — zwłaszcza w życiu demokratycznym — odgrywa płeć; razem z Kobiętą pojawiała się też konieczność nazwania i zlikwidowania nierówności tworzących się na podłożu płciowym. Żyd był sygnałem, że trzeba poszerzyć zbiorową pamięć czasu wojny i okupacji, i od nowa zdefiniować polskość; Odmieniec Seksualny nakazywał zapytać, czy rzeczywiście preferencje seksualne są naturalne, sygnalizował, że prawa ludzkie obejmują wolność wyboru obiektu pożądania, a także uświadamiał, że pojęcia natury są konstruowane przez kulturę i podtrzymywane przez społeczeństwo; PRL-owiec wprowadzał do debaty zbiorowej pytanie, czy rzeczywiście współpracowników PRL-u było niewiele i czy społeczeństwo w całości nie jest skażone różnymi rodzajami współpracy — co powinno być doprowadzić nie do zlustrowania całego społeczeństwa, lecz do zakwestionowania samego pojęcia „czystego” i „nieczystego” życiorysu; wreszcie Ponowocześnik sygnalizował konieczność poszerzenia opowieści o aspektach nowej rzeczywistości (jak uczestniczymy w polityce, jak zmienia się nasza obyczajowość, czy rynek współtworzy nową tożsamość), do uwzględnienia nowocześnieści dziedzicznej i do wyjścia poza narrację o historii redukowanej do kapitału. Mówiąc inaczej: pięciu Odmieńców reprezentowało — kolejno — płeć, etniczność, seksualność, kwestię wpływu socjalistycznej przeszłości na pozycję w nowej Polsce oraz domyślne reguły ponowoczesne. Były to więc historyczne — konkretne dla Polski lat 90. — wyzwania obejmujące najważniejsze aspekty tożsamości zbiorowej. Bez względu jednak na to, czy literatura proponowała rozwiązania zachowawcze, czy liberalne, uświadamiała zarówno samo istnienie procesów

zmian, jak i konieczność ich narratywizowania, zanim problemy staną się nierozwiązywalne. Dlatego każdy z Odmieńców występował w imieniu własnym i niejako w sprawie wspólnej.

Ich pojawienie się zwiastowało jednak przebudowę całego „porządku naturalnego”, jaki trwał przez kilkadziesiąt lat. Dotychczasowe fantazmaty funkcjonujące w społecznej wyobraźni układały się we wspólną narrację, która ukazywała świat jako męsko- i polskocentryczny, heteroseksualny, solidarystyczny i antykomunistyczny. Odmieńcy, dodając nowe tożsamości, kwestionowali podstawy dotychczasowego ładu narracyjnego, ponieważ stawiali społeczeństwo przed koniecznością włączenia do nowej opowieści elementów względem niej zewnętrznych i negowanych. Było to więc zapowiedzią przenieśnięcia narracji społecznych i stworzenia nowych, które wchłoną swoje zewnętrzne i zmieszają się z odmiennością. Marginesy konstytuujące do tej pory tożsamość zbiorową — takie, jak żydowskość, kobiecość czy homoseksualność — przesuwały się w kierunku centrum, odbierając narracji wspólnej siłę wyznaczania odmieńców.

Jednakże do połowy lat 90. narracja wspólna wchłaniała nowe tożsamości, absorbując je i zyskując w ten sposób większą elastyczność. W zamian za odświeżenie i urefleksyjnienie narracja o „normalnym społeczeństwie” oferowała tolerancję, czyli przyjęcie do wiadomości, że to, co inne, istnieje. Nowy pakt o nieagresji zapowiadał zmianę tożsamości zbiorowej, ale modyfikacja postępowała powoli.

4. Nieoczekiwana zmiana ról

Prezentacja Odmieńców dokonywana z perspektywy normy i dotychczasowej normalności wyglądała na początku lat 90. dziwnie: Żyd fascynował, gdy był nieobecny (*Weiser Dawidek*), Kobieta zyskiwała akceptację, gdy ze względu na swoją inność pragnęła wyprowadzić się ze społeczeństwa (bohaterka Gretekowskiej), Odmieniec Seksualny spotykał się z empatią, gdy zapowiadał, że już nic o sobie nie będzie mówił (*Milczenie* Juliana Strykowskiego), PRL-owiec roztopiał się wśród tłumu na bazarze (*Homo Polonius* Marka Nowakowskiego), zaś Ponowocześnik odróżniał się od reszty społeczeństwa jedynie większą obrotnością w świecie kapitału (teksty M. Nowakowskiego, P. Wojciechowskiego, K. Vargi)¹⁶. Przedstawienia odmienności z perspektywy asymilacyjnej nie uwzględniały zatem żadnych kłopotów — żadnych roszczeń ze strony Odmieńców.

Tymczasem zasadnicze wyzwanie dotyczyło właśnie tożsamości zbiorowej. Pojawienie się Odmieńców — ba, sam fakt, że w ostatniej ćwiartce XX wieku kobieta czy homoseksualista mogą być Odmieńcami — miało sens tylko pod tym warunkiem, że znikną ich stygmatyzujące, choć niekiedy fascynujące, znaki tożsamości, że rozproszeniu ulegnie centrum przydzielające piętna, że wąska i normatywna tożsamość ośrodkowa wycofa się ze swoich uniwersalistycznych roszczeń. **Sens przywołania i pojawienia się Odmieńców spełnić się miał w zniknięciu odmienności**, to zaś wymagało, by realnie różnicujące się społeczeństwo uznało każdą tożsamość za przygodną. Zniknięcie esencjalistycznego pojmowania tożsamości równałoby się odejściu tożsamości w jej dotychczasowym kształcie.

¹⁶ Socjologowie całkiem wcześniej rozpoznali powszechność tej postawy, która w prozie pozostawała stygmatem. Zob. M. Ziółkowski, *Pragmatyzacja świadomości społeczeństwa polskiego*. „Kultura i Społeczeństwo” 1994, nr 4.

Początek lat 90. to okres, gdy Odmieńcy zajmowali pozycję Innego. Cechą charakterystyczną Inności na mapie społecznej jest nieokreślone położenie względem normy. Każde społeczeństwo potrzebuje Innych, ponieważ dzięki nim może stabilizować bądź modyfikować swoją tożsamość zbiorową¹⁷. Skoro Odmieńcy byli postrzegani jako przybysze z późniejszego świata — świata płynnej tożsamości, świata, w którym każdy sam siebie projektuje, nie narażając się przy tym na stygmatyzację — wobec tego ich opowieści mogły posłużyć jako swego rodzaju narracje projektujące. Mogliśmy przejrzeć się w opowieściach Gretkowskiej, zastanawiając się, jak będziemy żyli w społeczeństwie nieistotnych różnic kulturowych, *Weisera Dawidka* mogliśmy potraktować jako lustro ukazujące zbiorowość zdolną do żałoby po Żydach, *Milczenie* rozwinąć do pełnowymiarowej fabuły, w której nikt nie musi milczeć o swojej tożsamości seksualnej... Wszystkie powieści o Odmieńcach pozwalały konstruować mit powszechnej tolerancji, uznawanej za jedną z naczelnych więzi społeczeństwa pluralistycznego. Odmieńcy stali się zwiastunami ponowoczesności.

Problem pojawił się wtedy, gdy doszło do nałożenia się dwóch procesów. Pierwszy z nich związany był z rozpoznaniem ponowoczesności jako złożonej strategii wykluczeń. Ekskluzyje te w sposób ewidentny nie respektowały dawnych wyznaczników tożsamości zbiorowej (pochodzenie, płeć, orientacja seksualna) i zapowiadały nowe zasady dominacji. Nowe kryteria nie uwzględniały zasług związanych z oporem stawianym ludowemu państwu i ośmieszały wcześniejsze, funkcjonujące w latach 80. oczekiwania na ponowoczesność jako spełnioną wolność. W odpowiedzi na rozpoznanie nowej formacji jako trwałej („inaczej już nie będzie”) i zarazem labilnej („może to dotknąć każdego”) strategii wykluczeń, a także w reakcji na rozliczne zjawiska wykluczeń faktycznych (zwłaszcza bezrobocia) literatura dokonała prostego manewru: **przepisała kondycję Odmieńca na społeczną większość**. Kondycję — nie zaś: szczegółowe cechy. Znaczy to, że w tekstach o wymowie antykapitalistycznej (Nowakowski, Redliński, Odija, Sieniewicz) ludzi **upokorzonych przez kapitał zaczęto przedstawiać jako Odmieńców** — jako zmarginalizowanych, wykluczonych, odepchniętych pobytywateli nowego, gorszego świata. W rezultacie zwężeniu uległa tożsamość zbiorowa, więc proces wymiany opowieści wspólnej został zahamowany. Z kolei **Odmieńcy**, którzy u schyłku lat 80. pojawili się w polskiej literaturze jako reprezentanci ponowoczesności, na początku XX i XXI wieku **zostali obsadzeni w nowej roli — sprawców bądź współsprawców nowych wykluczeń**.

Proces drugi — równoczesny i równoległy do powyższego — wyrażał się w legitymizowanym przez demokrację liberalną wzroście dążeń emancypacyjnych. Racjonalnie uzasadnione żądania związane z równouprawnieniem, a więc odejściem od społecznej strategii podziału na normalność i odmienność, dotyczyły już nie asymilacji, a więc dopisania inności do tożsamości zbiorowej, lecz oczekiwania **delegitymizacji dotychczasowej normy**.

¹⁷ Normalność boi się, a jednocześnie potrzebuje „obecności poza sobą, obok siebie, a nawet skierowanej przeciwko sobie tego wszystkiego, czego jeszcze nie obejmuje. Swoje znaczenie, funkcję i wartość norma czerpie z faktu istnienia poza nią czegoś, co nie odpowiada jej wymogom” (Georges Canguilhem, *Normalne i patologiczne*. Przekład i postowie Paweł Pieniążek. Wyd. słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 200–201).

Nałożenie się owych procesów sprawiło, że drugie przyjsie Odmieńców zaczęło się w atmosferze mobilizacji i przybrało postać społecznej wojny kulturowej¹⁸.

5. Kolaboranci stanu płynnego

Zmianę sposobu typizowania postaci wypada zacząć od reprezentanta ponowoczesności, jako że to on właśnie stał się uosobieniem nowych procesów.

Najpierw jednak zauważmy, że transformacyjne konflikty postawiły prozę w niewygodnej sytuacji: postępujące rozwarstwienie majątkowe, rosnące bezrobocie, upośledzenie rozmaitych grup społecznych i regionów sprawiło, że tylko nieliczni pisarze — jak na przykład Piotr Siegmion w powieści *Niskie Łąki* (2000) — dostrzegali w kapitalizmie zapowiedź rzeczywistości, nad którą społeczeństwo zapanuje, i w której zdoła się zagospodarować. Zdecydowana większość twórców, zwłaszcza od schyłku lat 90., poczuła się w obowiązku stanąć po stronie biednych, upokorzonych, wydziedziczonych, występując jako rzecznicy konsensusu antykapitalistycznego.

W skład „porozumienia przeciw kapitalizmowi” wchodziło przeświadczenie o politycznym, ekonomicznym i moralnym złu, więc pisarze szukali symbolicznych odpowiedników takich kwalifikacji. I zaczęli — zgodnie z regułami prozy popularnej¹⁹ — podważać znakowanie kapitału i kapitalistów: powieść *Dziewięć* Andrzeja Stasiuka przedstawiała zorganizowanych mafijnie przestępców jako rzeczywistych twórców, uczestników (i beneficjentów) rynku kapitalistycznego; Dawid Bieńkowski w powieści *Nic* posłużył się figurą Francuza, który najpierw wykupuje polskie restauracje, potem zaś sprzedaje sieć gastronomiczną Positive amerykańskiej sieci Donald (skazując polskich agentów na utratę pracy); Eustachy Ryłski w powieści *Człowiek z cienia* wplątał polskiego prawnika w interesy z rosyjską mafią; w powieści Rafała Ziemkiewicza *Ciało obce* niemoralny prawnik — doradca najbogatszego człowieka w Polsce — jest homoseksualistą (który sodomizuje nowego pracownika nie z żądzy, lecz po to, by go upokorzyć); w powieści Edwarda Redlińskiego *Transformejszyn* amerykańska sieć przywozi kapitalizm razem z demoralizacją, rozkładem rodziny, upadkiem gospodarczym prowincji...

Obcość ponowoczesności czała się od początku w redukcji ogółu zjawisk do najbardziej newralgicznej sfery, czyli ekonomii. Jednakże podwojenie charakterystyki nabiera szczególnej mocy z racji społecznych fantazmatów czystości wykorzystywanych do stygmatyzowania. Nałożenie się tych dwóch tendencji — negatywnego postrzegania kapitalizmu i obrazowania zbiorowości poprzez figury niepokalanania — doprowadziło do odnowienia się męczeńskiej

¹⁸ Jacek Żakowski, charakteryzując politykę IV Rzeczypospolitej (*Demony są zmęczone*. „Polityka” 2007 nr 35 z 1 IX), odnajduje w niej stały rys demonizacji przeciwników. Takie narzędzie organizowania politycznej wyobraźni społeczeństwa wymaga równocześnie odwoływania się do tych samych wrogów oraz skromnego poszerzania listy. Autor wymienia pięć demonów ożywionych (i żywionych) przez IV RP: demona postkomunizmu, demona przestępczości, demona obcych, demona liberalizmu i demona skandali obyczajowych. O demonie obcych pisze: „Przedsmak mieliśmy już, gdy Jarosław Kaczyński absurdalnie oskarżył gdańską część Platformy Obywatelskiej o uleganie fascynacji Niemcami. Ale to dopiero początek. Teraz przyjdą oskarżenia o prorosyjskość lewicy, oczka puszczane z dalszych szeregów «koalicji IV RP» w sprawie wpływów żydowskich, erupcje wrogości wobec Brukseli”.

¹⁹ O mechanizmie uproszczenia przekazu osiąganego przy użyciu nadmiaru cech (odsytających mimo wielości zawsze do tej samej charakterystyki) — zob. St. Barańczak, *Czytelnik ubezwłasnowolniony. Perswazja w masowej kulturze* PRL. Libella, Paris 1983.

narracji o Polsce²⁰. Kapitalizm w tych opowieściach bruka, brudzi, bezczęści i demoralizuje społeczeństwo, a ponieważ zbiorowość jest najczęściej przedstawiana jako ciało męskie, więc akt zbrukania wiąże się ze szczególnie hańbiącą penetracją²¹. Tam zaś, gdzie niewinne ciało społeczne jest reprezentowane przez kobietę (*Czwarte niebo* Sieniewicza; Marta Dzido, *Małż*), kapitalizm odstawia oblicze perwersyjnego mężczyzny: zamienia kobiety w towar, ułatwia do nich dostęp i czyni z nich obiekt służący spełnieniu pragnień. Przemiana kobiecego ciała w rynkowy towar wynika z tego, że kapitalizm wprowadza do relacji międzyludzkich reguły rynkowe, a więc prawdziwości transferu, umowy, wymiany, pozbawiając sensu zasady wierności, lojalności i wzajemnego szacunku. Kapitalizm nakłania — i to jest jego cechą systemową — do ustawicznej zmiany partnerów (handlowych i seksualnych), do poszerzania oferty (rynkowej i erotycznej), do traktowania dotychczasowych zasad kontaktu (gospodarczego i erotycznego) jako nieostatecznych i — zawsze — niedostatecznych. Albo więc zatkłóca „normalne” relacje między płciami, albo wynajduje nowe otwory w polskim ciele społecznym i zagraża temu ciału wzmożoną penetracją.

Proza, która ukazuje profanującego nas i nam obcego reprezentanta ponowoczesności jest zarazem bezradna wobec kombinacji mniej wyrafinowanych: polskiego kapitalisty, obcego kapitalisty całkiem uczciwego, kompetentnej bizneswoman... Oznacza to, że sięgnięcie po fantazmaty czystości i obcości blokuje rozwijanie narracji o rozleglejszych, wykraczających poza kapitał skutkach późnej nowoczesności²², a także zagraża drogę do samoświadomości. Całkiem sensowne wnioski wyłaniające się z powieści, że ponowoczesność zmienia relacje między ludźmi, że luzuje dotychczasowe przywiązanie do miejsca i uwiązanie do płci, że perforuje granice między państwami i kulturami, wywoływały narracje rodem z XIX wieku: uproszczone i upraszczające, oparte na schematach genderowych i narodowych. Wydaje się jednak, że najważniejszy proces, jaki dokonał się w naszej literaturze, polega na wycofaniu nadziei na „trzecią drogę”, czyli polski wariant kapitalizmu. Po satyrycznych powieściach Wojciechowskiego czy Nowakowskiego z początku lat 90. nadeszły teksty, które traktują zgubne skutki działania kapitału jako cechy systemowe, nie zaś jako przygodne i przejściowe aspekty polskiej transformacji.

²⁰ O angelizacji Polski i Polaków jako stałym elemencie tradycji — zob. M. Janion, *Niesamowita słowiańszczyzna*. Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006, zwł. część *Polska w Europie*.

²¹ Piotr Czerwiński w powieści *Pokalanie* (Świat Książki, Warszawa 2005) stworzył dwuznaczny stan „kajania się” i „kalania kogoś”, czyli „bycia w pełni oddanym” i „bycia nieczystym”. Stąd narrator mówi, że w kapitalistycznej Polsce z obcokrajowcami rozmawia „najbardziej oddana niewolnica: gotowa na wszystko, klęcząca na kolanach wielomilionowa hołota, której wmówiono na kursach marketingu, że należy klękać przed nowym panem” (s. 13). Autor łączy to z portretem pokolenia (pokajanego i pokalanego): „Przejdziemy do historii jako pierwsze pokolenie, które nie dało sobie szansy i nie zbuntowało się przeciwko poprzedniemu. Tyle miało w sobie strachu o zwykły debilny byt, kupiony przez kredyty, wydawców, reklamodawców, dostawców i innych oprawców. Państwo przyszli, obejrżeli, wybrali, sprywatyzowali nas. Kupili nas i wyruchali nasze marzenia, plany i ambicje” (s. 17-18). W takim ujęciu kapitalizm przybiera cechy męskiej penetracji dokonywanej na ciele społeczeństwa, które zachowując cechy męskie, zostaje zmuszone do wejścia w rolę zdominowanej kobiety (klęcząca niewolnica, wyruchali).

²² Nieliczne w polskiej literaturze pozostają narracje/wyznania ludzi reprezentujących ponowoczesność. Zob. np. *Wszystkie języki świata* Zbigniewa Mentzla lub *Z głowy* Janusza Głowackiego.

Przedefiniowanie ponowoczesności wywołało efekt domina: bohaterowie, którzy bogacą się w nowych czasach, wszyscy, którzy mogą korzystać z ponowoczesnej wolności (płciowej, seksualnej, etnicznej), wszyscy, którzy nie muszą odpowiadać na pytanie o swoją biografię czasów PRL-u, są przedstawiani jako kolaboranci stanu płynnego. Narracja absorpcyjna, stopniowo rozluźniana za sprawą wytwarzanych na przełomie lat 80. i 90. Odmieńców, zamknęła się i zmieniła w narrację represyjną. W narracji tej, w największym skrócie, Ponowocześnik okazał się kapitalistą, zaś kapitalista — człowiekiem, który dysponuje władzą wykluczania; Żyd to niewdzięcznik, zdrajca i dawny komunista²³; Kobieta, jako istota z natury podporządkowana, to idealny niewolnik czasów kapitalistycznych, któremu nie przeszkadza upokorzenie związane z władzą, jaką sprawuje nad nami pieniądź; PRL-owiec okazał się kolaborantem, zaś Odmieniec Seksualny — reprezentantem ponowoczesnej emancypacji, która miał wzbogacić relacje społeczne, deregulując seksualność²⁴.

Droga, jaką Odmieńcy przebyli, jest zatem dość prosta: zaczynali jako Inni, kończą jako Obcy²⁵. Inny, pozwól sobie przypomnieć, to człowiek o płynnej — nieustalonej — tożsamości i nieustalonych prawach. Może być obiektem fascynacji, odległego podziwu, szczerej zazdrości, niepokoju. Rzeczywistą solidarność społeczną, czyli gotowość podzielenia się prawami, poznajemy jednak dopiero wtedy, gdy społeczeństwo, dostrzegając inność, poddaje refleksji „normę”, która ową inność wyznacza, a więc wtedy, gdy skłonne jest wpuścić Innego do środka, nawet za cenę utraty centrum. Odmieniec, który napotyka warunki korzystne dla samodzielnego wyboru miejsca w społeczeństwie, to Inny. Odmieniec, który ze względu na swoją tożsamość zostaje unieruchomiony, to Obcy.

Tożsamość Odmieńca działa zatem na początku XXI wieku (znowu) przeciwko niemu — wymykając się spod jego kontroli. Z jednej strony Odmieniec, identyfikowany ze względu na przynależność do jednej z grup mniejszościowych, istnieje przede wszystkim jako reprezentant grupy, nie zaś jako konkretny człowiek²⁶. Ze strony drugiej, poszczególne tożsamości

²³ Przekształcenie Żyda w Obcego — przyspieszone między innymi w trakcie debaty nad książką Grossa — najpełniej zostało udokumentowane w książce: S. Kowalski, M. Tulli, *Zamiast procesu. Raport o mowie nienawiści*. WAB, Warszawa 2003.

²⁴ Michał Witkowski w powieści *Lubiewo* (Korporacja Ha!art, Kraków 2005) przedstawił geja jako ponowoczesnego homoseksualistę, który zmierza ku podporządkowaniu się regułom społeczeństwa heteroseksualnego (małżeństwo i macierzyństwo dla pary homoseksualnej w takim ujęciu jest tylko reprodukcją zasad powszechnych). Gej byłby więc forpocztą nowego społeczeństwa, w którym preferencje seksualne zostaną ukryte w przestrzeni prywatnej, zaś w przestrzeni publicznej dominować będzie ponowoczesna mikra w stylu klasy średniej. Na szczęście wyrazisty (mocno i niesprawiedliwie) ustawiony konflikt między ciotami i gejami nie wyczerpuje powieści Witkowskiego. Pełniejszą interpretację powieści przeprowadzam pod koniec rozdziału.

²⁵ Użycie tych kategorii w odniesieniu do problematyki etnicznej (polsko-żydowsko-niemieckie) — zob. Mieczysław Dąbrowski, *Swój, obcy, inny*. Świat Literacki, Warszawa 2001.

²⁶ Zob. np. Zofia Sawicka, *Kroniki wstydliwych pragnień*. „Polityka” 2006 nr 38 z 23 IX. Autorka, na wybranych przykładach, omawia historię polskiej literatury homoseksualnej XX wieku. Posługuje się jednak stereotypami, które prezentację problemu zamieniają w życzliwe porady. Tekst przekonuje, że: 1) ujawnienie tożsamości jest życiowym celem każdego homoseksualisty; 2) modernistyczni pisarze (np. Iwaszkiewicz, Strykowski) stworzyli dzieła wielkie, ponieważ reguły estetyczne nakazywały im tłumić wyznanie i przekształcać je (sublimować) w dzieło sztuki („Można dziś się zastanawiać, czy gdyby życie seksualne naszych XX-wiecznych pisarzy było radosne, bezproblemowe, nie wymuszało hipokryzji i nie

Odmieńców są przedstawiane przez literaturę jako ruchome substytuty — homoseksualista znaczyć może tyle, co niemoralny człowiek ponowoczesny (*Ciało obce* Ziemkiewicza), człowiek ponowoczesny tyle, co kobieta (*Zwał* S. Shutego), kobieta tyle, co ponowoczesny turysta (*Do Amsterdamu* M. Olszewskiego)²⁷.

6. Second coming-out

Z powyższych rozważań wynika, że opowieści o Człowieku Ponowoczesnym przeszły znaczącą przemianę — na początku lat 90. był on przez narrację absorbowany, na początku XXI wieku jest wykluczany. Teraz wypada przedstawić — w największym skrócie — losy narracji emancypacyjnej. Weźmy pod uwagę najwyrazistsze przypadki powtórnego przyjścia.

Żyd powrócił w *Sąsiadach* Grossa (2000) — książce, po której polska literatura małych ojczyzn „w jedną noc posiwiata”. Debata, która rozpętała się w polskiej prasie po tej opowieści, była związana nie z przemieszczeniem Odmieńca, lecz z koniecznością przemiany narracji zbiorowej. Do tej pory w narracji narodowej sprawcą Zagłady był Niemiec, Polakom zaś przypadała — jak na przykład u Szczypiorskiego czy Rymkiewicza — rola biernych świadków²⁸. W książce Grossa sprawca zamienił się w polskiego sąsiada, w człowieka takiego, jak my, zdolnego do zjednoczenia się ze swoimi kompatriotami w masowej zbrodni o charakterze rasowym. Trwające w polskiej literaturze włączanie Żydów do narracji żałobnej okazało się niewystarczające; podpowiedzi, jakie zawdzięczaliśmy powieściom Huellego czy Szewca, okazały

musiało funkcjonować w sferze ciemnej i ukrytej — w ogóle by o nim pisali?”; 3) w literaturze najnowszej pisanie „otwartym tekstem” — zasada szczerości — służy homoseksualistom, niszczy zaś literaturę; 4) homoseksualista, który wyznał swoją tożsamość, jest szczęśliwy, czytelnik, który poznaje jego wyznanie — zniesmaczony („Czy [wielcy pisarze przeszłości] odnaleźliby się w radosnym i jawnym, afirmatywnym nurcie gejowskim?”). Wynikający stąd wniosek — o wyższości sublimacji nad szczerością — pojawia się często, choć nie towarzyszy temu refleksja nad historycznością tej koncepcji, a także nad typem myślenia o literaturze i tożsamości, który kategoria ta podsuwa.

²⁷ Cykl opowiadań M. Olszewskiego *Do Amsterdamu* (2003) przedstawia dylematy młodego pokolenia: dziesięć lat po transformacji ustrojowej bohaterowie mają przed sobą niedobłą alternatywę — albo ugrzęzną na prowincji, albo wejdą w ponowoczesność. Opuszczenie małej ojczyzny oznacza jednak albo podjęcie pracy (co wiąże się w tej książce z cynicznym i wyjąławiającym zawodowstwem), albo wyjazd do Europy, gdzie wszyscy stają się luźnymi turystami. W opowiadaniach widzimy, jak dziewczyny wybierają Europę, chłopacy zaś wracają do kraju, by mimo wszystko podjąć dorosłe życie wśród swoich. Cała książka — w kontekście wyborów podejmowanych przez postaci — jawi się nie tyle jako portret młodego pokolenia, ile jako obraz męskiej ofiary składanej na ołtarzu ponowoczesności przez kobiety. Wybrać nowy świat to bowiem z konieczności poświęcić stare społeczeństwo z jego patriarchalnym łaodem. Dlatego nowa kobieta i ponowoczesność są tu tożsame: obie wcielają swobodę odwiązaną od dawnych obowiązków i wspólnot. Autor uzyskał ten obraz, komasując dwójki lęki ponowoczesne — makro- i mikrospołeczne. Obawy pierwszego rodzaju związane są z poczuciem, że rozkład dotychczasowego społeczeństwa zmierza w stronę ostateczną: płynny świat pozbawi wartości przywiązanie do małej ojczyzny, pozrywa więzi patriotyczne, zaprosi do traktowania własnego życia jako elastycznego i zawsze indywidualnego projektu. Natomiast obawy natury „mikro” mają charakter genderowy i wiążą się z emancypacją dziewczyn, które wyjeżdżają „do Amsterdamu”, to znaczy wybierają życie niezobowiązujące, luźne, stawiane ponad związek z mężczyzną. Są więc jak ponowoczesność, która nie zna stałych więzi, promuje egoizm i zachęca do egzystencjalnego kolekcjonerstwa.

²⁸ Ludzki trójkąt czasów Zagłady przedstawił w swojej książce Raul Hilberg — *Sprawcy, ofiary, świadkowie. Zagłada Żydów 1933-1945*. Cyklady, Warszawa 2007.

się przydatne dla narracji wzniołej, podczas gdy przedstawiony przez Grossa „mord na sąsiadach” wymagał narracji pokutniczych bądź samooskarżycielskich. Żydzi zamordowani przez okupanta zasługiwali na tren, ludzie zamordowani przez współziomków domagają się śledztwa. Zapoczątkowane przez *Zagładę* Szewca, przez *Umschlagplatz* Rymkiewicza, *Weisera Dawidka* Huellego wzniołe optakiwanie Żydów wcielało się w powieść detektywistyczną poszukującą sensu (kim byli Żydzi w naszym życiu?) — wprowadzone przez Grossa opisywanie relacji polsko-żydowskich wymagało powieści detektywistycznej poszukującej sprawców. Huelle, Szewc, Rymkiewicz usiłowali przeskoczyć polską nowoczesność i przeprowadzić społeczeństwo do ponowoczesności, w której nacjonalizm nie będzie istniał, zaś tożsamość etniczna stanie się jedną z pokojowych różnic podtrzymywanych przez społeczeństwo. Gross, Grynberg, Dichter mówili, że nowoczesność pożegnamy wtedy, gdy uda nam się wydobyć na powierzchnię podstawowe jej składniki, czyli na przykład związek nacjonalizmu z patriotyzmem; sprawdzianem przejścia do nowego społeczeństwa stawało się tu wytwarzanie nowych narracji, w których odnaleźć by się mogła się przede wszystkim ofiara. W świetle powstających u schyłku lat 80. powieści o Żydach tworzyła się narracja zbiorowa o — zawinionym przez Niemców bądź niepojętym (jak u Huellego) — odejściu Żydów z polskiej historii. *Sąsiedzi* i późniejszy *Strach* (2008) Grossa zamieniały opowieść o założycielskim zniknięciu w narrację o założycielskim usunięciu — o dokończeniu przez niektórych Polaków czystki etnicznej na nielicznych ocalałych Żydach, a także o wymuszeniu na Żydach ucieczki z ziemi polskiej do ziemi izraelskiej. Literatura polska została więc postawiona przed zupełnie nowym zadaniem, a Żyd znowu przesuwał się na pozycję Obcego — przybierając postać wyrzutu sumienia, wampira polskiej historii, niezmazywalnej plamy na polskiej ziemi, nieusuwalnego brudu, który wywołuje reakcje neurotyczne.

W tym samym czasie powróciła Kobieta. Sławomira Walczewska w książce *Damy, rycerze, feministki* (1999) poddała analizie polską obyczajowość, odkrywając w niej współczesne elementy dawnego kontraktu „rycerz-dama”, który nie przewiduje ani obyczajowej, ani seksualnej, ani politycznej emancypacji kobiety; w *Świecie bez kobiet* (2001) Agnieszka Graff pokazała demokratyczno-liberalne mechanizmy utrzymywania kobiety z dala od polityki; Kinga Dunin w zbiorze esejów *Tao gospodyni domowej* (1996) i w *Karocy z dyni* (2000) odstąpiła trwałość mechanizmów dyskryminacyjnych tkwiących w rozmaitych odmianach języka publicznego i w „dyskursie dominującym”; w *Podziemiu kobiet* (2003) Shana Penn opisała, jak w latach 80. i 90. wymazano udział kobiet z historii Solidarności. Ze wszystkich tych książek wyłaniał się obraz demokracji liberalnej, która nadal reglamentuje społeczne uznanie wedle zasady płci. Nie tylko dostęp do władzy, prestiżu czy sukcesu, lecz dostęp do normalności i pełnej ekspresji okazał się mocno ograniczony, a niekiedy nawet zablokowany.

Narracja o Kobiecie z początku lat 90. była zasadniczo odbierana jako rewindykacja prawa do swobody seksualnej („skandalistka Gretkowska!”)²⁹ oraz prawa do samodzielnego wybierania drogi życiowej i ustalania tożsamości; tak postrzegana, Kobieta przemieszczała się powoli

²⁹ W spadku po pierwszej połowie lat 90. pozostały trzy stereotypy: 1) prozę Gretkowskiej można zredukować do kwestii erotycznej; 2) śmiałość obyczajowa to wyłącznie „epatowanie czytelnika”; 3) napisane w latach 90. powieści eksponujące seksualność ludzką to wyłącznie moda wytworzona przez Gretkowską i podchwycona przez młodych. Nie wychodzi poza te stereotypy np. Urszula Glensk (*Proza wyzwolonej*

ku wąskiej normalności. Jednak literatura upomniata się o więcej. Celem roszczeń było teraz przekształcenie narracji zbiorowej i ustalenie miejsca płci w konstruowaniu rzeczywistości. Autorki nie dążyły to tego, by narrację o męskim odzyskaniu niepodległości zastąpiła opowieść równościowa. Nakłaniały raczej do ujawnienia płci jako sterownika zbiorowej narracji, jako kategorii, która do tej pory warunkowała zbiorowe opowieści, więc nie podlegała refleksji³⁰. Wydobyć płci z przestrzeni predyskursywnej i wciągnięcie jej „na salę obrad” pociągało za sobą konieczność krytycznego opowiedzenia o rzeczywistości polskiej od nowa. Renarratywizacji wymagała jednak także kobieta (jako kobieta — już nie jako ilustracja istnienia i niezauważalnego oddziaływania płci w historii). Nowe wątki³¹ rewindykowały rolę kobiety we wszystkich newralgicznych miejscach opowieści zbiorowej. Trzeba było od nowa opowiedzieć całe społeczeństwo: historii odzyskania niepodległości przybierało pytanie, dlaczego historia ta ma „uniwersalnego” (zbiorowego i męskoosobowego) bohatera; opowiedzieć demokrację znaczyło zapytać o patriarchalne podłoże demokracji i niezauważalny mechanizm mizoginiczny utrzymujący kobiety z dala od centrów decyzyjnych; do narracji teologicznej należało wprowadzić rozważenie boskości kobiety i jej miejsca w historii Kościoła³², a do narracji somatycznej hipotezę nakazującą spojrzeć na społeczeństwo jako instytucję kontrolującą i dyscyplinującą każde (lecz zwłaszcza kobiece) ciało³³. Uwzględnić te propozycje znaczyło zapytać o reguły, o dysponentów reguł, a także o tradycje, które porządkowały społeczne gry narracyjne. Zwiększona dawka — całkowicie słusznych — roszczeń przyniosła zupełnie inny rezultat: ponieważ

generacji 1989–1999. Kraków 2002, s. 182) która stwierdziła, że *Kabaret metafizyczny* wrył się w czytelnicką pamięć ze względu na „ekstremizm etyczny” oraz największe w latach 1989–1999 „zwycięstwo prowokacji nad dobrym smakiem” (s. 120), że Gretkowska jest przykładem wykorzystywania erotyzmu „dla zwykłej prowokacji kulturowej i drwiny z obyczajowości katolickiej” (s. 218) oraz że „początkowy sukces Gretkowskiej spowodowany również bezpruderyjnym charakterem jej powieści, stał się wzorem dla wielu młodych pisarzy, którzy włączając w fabułę *naturalia i pudenda*, liczyli na zainteresowanie czytelników [...] [Młodzi pisarze] uwierzyli, że test, jaki przeprowadziła Gretkowska, przyniósł wynik pozytywny, i że rodzimy odbiorca spragniony jest literatury pozbawionej wszelkich ograniczeń obyczajowych” (s. 182).

³⁰ Zob. słuszne zastrzeżenia Ewy Hyży — *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*. Wyd. Universitas, Kraków 2003: „Nie ma takiego społecznego kontekstu, który byłby wolny od aspektu rodzajowego (który nie byłby inacechowany rodzajowo [gendered]). Rodzaj jest raczej cechą interakcji niż cechą jednostki; wszystkie ludzkie ciała są poddane procesom nacechowania rodzajem” (s.62); „Proces działania rodzaju powinien być rozpatrywany jako jeden z wielu mechanizmów dominacji i podporządkowania, a nie jako główna przyczyna nierówności” (s. 63).

³¹ Dodać do tego można przemiany prozy „efektu rodzinnego”. Na prawach uogólnienia: w pierwszej fazie (od *Absolutnej amnezji* I. Filipiak, poprzez *Pannę Nikt* T. Tryzny, *Zimno mi*, *mamo* H. Samson, *Klinikę łalek* M. Holender, *Tabu i Obciach* K. Dunin i *Gnój* W. Kuczoka) większość narracji ukazywała rodzinę z perspektywy najstarszego jej członka, co pozwalało odstąpić ukryte formy przemocy i zdelegitymizować zarówno samą konstrukcję rodziny, jak i „najsilniejszego”, czyli ojca. Powieści późniejsze (m.in. A. Janko, *Dziewczyna z zapalkami*; Ewa Madeyska, *Katoniela*; Jolanta Stefko, *Możliwe sny* i *Diabłak*), ukazują nienaturalność wszystkich więzi rodzinnych i kwestionują motyw „bliskiej więzi z matką”; pogłębia to efekt obojętności i obarcza jednostkę koniecznością wymyślenia/ konstruowania rodziny od nowa. Pierwsza faza stała pod znakiem „zabijania Ojca”, faza druga — pod znakiem „gwałtu na Matce”.

³² Zob. na ten temat — Elżbieta Adamiak, *Milcząca obecność. O roli kobiety w Kościele*. Biblioteka „Więzi”, Kraków 1999; teŹe, *Kobiety w Biblii. Stary Testament*. Wydawnictwo Znak, Kraków 2006.

³³ Pionierską interpretacją tego zagadnienia w odniesieniu do kultury polskiej pozostaje książka Krystyny Kłosińskiej *Ciało, pożądanie, ubranie. O wczesnych powieściach Gabrieli Zapolskiej*. Wydawnictwo eFKA, Kraków 1999.

śmieszna bądź utopijna w polskiej komunikacji jest opowieść o kapłaństwie kobiet, o boskości kobiety, o parytecie sejmowym, o cielesnej suwerenności, więc w takim zakresie, w jakim narracja zbiorowa nie mieści w sobie ponowoczesnych oczekiwań emancypacyjnych, w takim też Kobieta stała się w polskiej kulturze na powrót obca³⁴.

7. Antropologia późnej nowoczesności

Wojna polsko-ruska pod flagą biało-czerwoną Doroty Maśkowskiej, *Żydówek nie obsługujemy* Mariusza Sieniewicza, *Sąsiedzi* Jana Tomasza Grossa, *Skaza* Magdaleny Tulli... a także kilkanaście innych książek odstąpiło nader bolesne zahamowanie procesu uniwersalizacji podmiotowości. Zamiast uznania, że każdy dysponuje własną tożsamością, że wszystkie tożsamości są równe i że nikt nie powinien być z tytułu własnych wyborów prześladowany, widzimy — ukazany przez literaturę — proces odnowienia się narracji prześladowczej. Najważniejsza przyczyna owego regresu — określenie to za chwilę poddam krótkiemu namysłowi — wydaje się tkwić w zaniedbaniu normalności. Uniwersalizacja tożsamości zapoczątkowana u progu nowego okresu wymagała bowiem nie tylko generowania Odmieńców, lecz także wypracowania opowieści o wartościowych różnicach tkwiących w tym, co normalne, przeciętne, swojskie, tutejsze. Tymczasem przez dekadę literatura usiłowała dokonać pojednania poprzez rozbrojenie potencjału obcości tkwiącego w Odmieńcach. Przekonywała więc, że są fascynujący, ale nie odrażający, że są odmienni, ale nie demoniczni. Czyniąc tak, w istocie pisarze chcieli mieć rytuał kozła ofiarnego bez kozła ofiarnego, i odgrywali niewinną, białą wersję sceny z opowiadania Sieniewicza *Żydówek nie obsługujemy*; w tekście tym widzimy, jak tłum w supermarkecie nagle wybiera zwykłego mężczyznę, nazywa go Żydówką, a potem poddaje rozlicznym prześladowaniom. W opowiadaniu Sieniewicza tłum robi więc to samo, czego kilkanaście lat wcześniej dokonał Szczypiorski: stwarza Żydówkę. Różnica polega na tym, że wcześniej powoływano do życia odmieńca, by go wchłonąć, zaś tłum stwarza Żydówkę, by ją wykluczyć.

Absurdalność sytuacji, która przytrafiła się „Żydówce” świadczy, iż klasyczna ksenofobia nowoczesna — podyktowana nadrzędną ideologią jedności społeczeństwa — uległa przekształceniu w ksenofobię godnościową. Znaczy to, że nazwanie kogoś „Żydem” czy „Żydówką” w coraz mniejszym stopniu wiąże się — nawet w świadomości napastników — z rzeczywistą tożsamością, w coraz większym zaś staje się wyrazem walki o uznanie, które nie znajduje dla siebie żadnych innych środków ekspresji poza upokarzaniem klasycznych odmieńców. Wynika

³⁴ W polskiej literaturze zauważalne są dwa sposoby opowiadania o przyszłych losach emancypacji płciowej. Jacek Dukaj (np. *Perfekcyjna niedoskonałość*) ukazuje społeczeństwo, w którym płeć jako istotny wyróżnik zanika w związku z procesami, które **nie dotyczą wyłącznie** kobiety (są to kwestie związane z inżynierią genetyczną; przyszła cywilizacja dokona zatem degenderyzacji człowieka i tym samym rozwiąże kwestię nierówności płci nie poprzez spełnienie rewindykacji kobiety, lecz poprzez likwidację źródła problemu); podobnie Olga Tokarczuk, w powieści *Bieguni*, opisuje globalne społeczeństwo, któremu permanentny ruch umożliwia emancypację z dotychczasowych ról płciowych. W drugim wariancie — niedwuznacznie katastroficznym — emancypacja kobiet, oparta na pamięci dawnych krzywd, prowadzi do narodzin państwowego terroru płciowego wymierzonego w mężczyzn. Przykłady takiego właśnie prognozowania dziejów znajdziemy w antologii *PL+50. Historie przyszłości*. Wybór i wstęp Jacek Dukaj. Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004.

z tego jednak, że w drodze do ponowoczesności, która zapowiada zniesienie nierówności, społeczeństwo wytwarza ułomne, niepełne i niespójne dyskursy oporu wobec emancypacji wtedy, gdy emancypacja postrzegana jest jako zabór szacunku przynależnego tożsamości „normalnej”. Stąd rodzi się społeczna wojna między polityką równościową i ideologią uznania przynależnego większości. Dlatego subwersja wykorzystana przez Małowską czy Sieniewicza pokazuje mechanizm konstruowania obcych, a więc praktyki symbolizacyjne, które prowadzą do agresywnego wytwarzania „ubeków”, „ruskich”, „Żydówki”, „pedałów, gejów i kastratów”. Jednakże, zauważmy, „Rusek” z powieści Małowskiej nie jest obwiniany o Katyń, lecz o podrabianie papierosów; tłum z opowiadania Sieniewicza nie oskarża Żydówki o przerabianie polskich dzieci na macę, lecz — głównie — o wojenną ekspansję dokonywaną środkami ponowoczesnymi. Wynika z tego — choć zabrzmiałoby to paradoksalnie — że **tożsamość zbiorowa wchłania nowocześnieść poprzez stopniowe modernizowanie oskarżeń stawianych odmienności**.

Przemiany tożsamości zbiorowej prowadzą nas w stronę antropologii późnej nowoczesności. W antropologii tej Ja nie jest już postrzegane — jak chciałaby klasyczna koncepcja nowoczesna — jako podmiot autonomiczny, lecz jako Ja społeczne, zależne od relacji międzyludzkich, uplątane w sieć związków i kontaktów. Społeczna tożsamość Ja, w wyniku mnogości aktów komunikacji, jest wieloaspektowa, lecz wielość ta nie tworzy już jedności. Ponieważ poszczególne aspekty tożsamości — takie jak narodowość, płeć, seksualność, umiejscowienie w procesie modernizacyjnym — nie są spójne, wobec tego mogą one wkleść jednostkę w równoczesne i sprzeczne wojny społeczne (kobieta może domagać się równych praw, a jednocześnie sprzeciwiać się równości dla Odmieńców Seksualnych; przeciwnik lustrowania „komunistów” może być zwolennikiem zakazu aborcji; Odmieniec Seksualny walczący o emancypację może domagać się rozliczenia PRL-u). Społeczne usytuowanie podmiotu oznacza, że tożsamość każdego z nas składa się z tylu aspektów, w ile relacji podporządkowania i przewagi wchodzi³⁵. Wielość aspektów podważa jednak zasadę niezmienną tożsamości i prowadzi do jej przekształcenia w narzędzia walki o pozycję społeczną. Kiedy zaś dowolny aspekt tożsamości staje się taką bronią, kiedy zatem „Polacy” wytwarzają „Żydówkę”, następuje odsłonięcie performatywności każdej cząstki tożsamości. Tym samym ponawianie aktów dyskryminacji wobec kogokolwiek czyni jawnym, że tożsamość jest konstruktem, nie zaś tworem gotowym.

Znaczy to, że dzięki literaturze, która z premedytacją sięgnęła po narracje prześladowcze, „prześladowcy” nie mogą już uciec w ideologię tożsamości absolutnej. Kto w celu upokorzenia nazywa kogoś Żydem/ Żydówką, ubekiem bądź pedałem, ten demistyfikuje tożsamość jako twór międzyludzki i jako narzędzie walki o uznanie. Za sprawą wojen społecznych,

³⁵ Zob. np. Chantal Mouffe, *Feminism, Citizenship, and Radical Democratic Politics* (cyt. za: Joanna Mizielińska, *(De)Konstrukcje kobiecości. Podmiot feminizmu a problem kobiecości*. Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 249): „Tylko wtedy, gdy odrzucimy widzenie podmiotu jako racjonalnego działacza, a także odrzucimy przypuszczalną jedność i homogeniczność jego stanowisk, jesteśmy w stanie zbudować teorię dotyczącą wielości relacji podporządkowania”. Inspirująca pozostaje dla mnie pierwsza część tego stanowiska (podmiot jako wielość relacji), część druga natomiast wymaga, jak sądzę, uzupełnienia, to znaczy uwzględnienia sytuacji nadrzędności. (Ciekawe byłoby także rozpatrzenie trzeciej relacji — równości; zajmuję się tym w następnej części — zob. rozdział poświęcony doświadczeniu solidarności.)

przedstawionych przez prozę początku XXI wieku, znaleźliśmy się w czasie pozornego regresu do jedności plemiennej. Nieoczekiwanie ów regres, odstawiając performatywny charakter tożsamości, wprowadza zmianę w komunikację zbiorową. Istotą owej zmiany jest upowszechniająca się świadomość, że tożsamość jest właściwością relacyjną, że każda jednostka zbiorowa ma charakter doraźny, zaś każda rzeczywistość składa się z naszych narracji³⁶. Jednakże świadomość ta nie eliminuje poglądu przeciwnego, że tożsamość jest właściwością substancjalną. Konflikty późnej nowoczesności dotyczące idei równości rodzą się właśnie ze zderzenia dwóch — działających równocześnie — koncepcji odmienności: jedna z nich mówi, że tożsamość normatywna (etniczna, płciowa, seksualna, wyznaniowa) jest układem odniesienia dla wszystkich innych tożsamości, więc zajmuje względem nich pozycję nadrzędną i ma prawo je dyskryminować; koncepcja druga mówi, że normatywność, dokładnie tak samo, jak każda inna identyfikacja, jest konstruktem społecznym, a więc tworem historycznym, niespójnym i nieabsolutnym. Skoro tożsamość jest historyczna, to nikt nie ma prawa twierdzić, że „tak było zawsze”; skoro jest niespójna, to normatywność rości sobie prawa do logiczności, której nie posiada; skoro jest nieabsolutna, to nie dysponuje sankcją metafizyczną potrzebną do wyznaczania hierarchii społecznej. Paradoks konfliktu wyraża się w tym, że obie koncepcje są potrzebne stronie słabszej dla wyrażenia dwojakich żądań: pełni praw mogą domagać się ci, którzy potrafią zdefiniować prawa im zabrane (a to wymaga wskazania pewnego zbioru normatywnego), z kolei osłabić pozycję kultury dominującej można, dowodząc, że tożsamość

³⁶ Odkrycie „fantazmatyczności tego, co rzeczywiste” znaleźć można w kilku opowieściach. W *Wojnie polsko-ruskiej* „Mastoska” (autorka, która weszła do tekstu) próbuje przekonać Silnego, że rzeczywistość jest wytworem konwencji myślowych: „[...] to wszystko jest wypożyczona ściema, włókno szklane, papier. A za oknem nie ma ani pogody, ani krajobrazu, tylko jest scenografia. Że jak mocniej uderzysz, to się rozleci i przewróci. To się nie dzieje naprawdę, tylko, rozumiesz, to jest napisane” (s. 138); Silny po chwili przekonuje się, że „Mastoska” mówiła prawdę („Styropian, tektura i wata szklana, oto z czego zbudowane jest to miasto”, s. 140), ale natychmiast tłumaczy to spiskiem („Nie zniosę. Takiego chamstwa psychicznego, jakie oni na mnie praktykują, nieznani wrogowie zza drugiej strony rzeki, co pociągają w tym całym teatrze za żytki, przeprowadzają na mnie eksperymenty na zwierzętach, z moich tkanek produkują kremy z elastyną i kolagenem, hodują mnie na buty i torebki”, s. 140); wyobrażenie „spisku” zamienia scenografię, którą Silny sam wytworzył, w „realny” świat — dlatego bohater ginie, usiłując przebić głową otaczający go mur. W powieści Ignacego Karpowicza *Niehalo* (Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2006, s. 136) Piłsudski schodzi z pomnika i „ściąga” makietę rzeczywistości: „[...] skręcał rulon zewnętrznego świata, tapety, tła, szumu njusów, Ratusza, Białegostoku, tytułarnych tylko iFaktówi na TVN, kwitnącej głupoty, nierówności i równości, dobrych chęci brukujących piekło [...]. A ja patrzyłem w to miejsce, gdzie zniknęła glazura rzeczywistości, papierek podrobionego realu, naprawdę lakmus naprawdę”. W *Trybach* M. Tulli (WAB, Warszawa 2003) narrator stara się dawać znaki bohaterom (i czytelnikom), że ich świat jest konstruowany przez konwencje/ metafory, nie zaś przez narratora („Czy to wystarczy, by poczuł się ograniczeni metaforą, w której zamknęto ich los?” (s. 11); w *Skazie* (WAB, Warszawa 2006, s. 128) narrator od samego początku — z niejaką melancholią — powtarza, że świat jest scenografią poustawianą przez ludzkie przekonania: „Ta głębia jest czystą iluzją, farbą i dyktą, niczym więcej. To prawda, że miejsca tu mało. Być może inne historyjki mają w sobie więcej przestrzeni, lecz i tak bez wątplenia w każdej w końcu można wpaść na ścianę, uderzyć czołem w planszę, na której zda się otwierać daleka przestrzeń”. Warto podkreślić, że w świecie makiet i scenografii nadal można ginąć i zabijać — śmierć (własna lub cudza) stanowi bowiem iluzoryczne zatrzymanie procesu przekształcania się twardej rzeczywistości w materię składającą się z metafor. Zatrzymać proces „upłynniania” rzeczywistości to odmówić uznania, że obraz świata jest wytworem naszej świadomości i że my za niego ponosimy odpowiedzialność.

jest stwarzana, więc nie przysługuje jej żadne naturalne prawo przewagi³⁷. Fakt jednak, że Odmieńcy muszą w różnych sytuacjach odwoływać się do tych koncepcji, wynika stąd, że ich pojawienie się w kulturze polskiej wywołało konflikt między dwoma — dotąd wydawało się sojusznymi — opowieściami: równościową i braterską.

Od sposobów rozwiązywania konfliktu między równością i solidarnością zależy jednak nie los Odmieńców, lecz kondycja powszechna. Wszystko więc związane jest z wymianą narracji. W ich ruchomym centrum powinno znaleźć się przeświadczenie, że wolność jest tym więcej warta, im więcej ludzi może z niej korzystać w takim samym stopniu, co my. Tak pojęta wolność wydaje się odwoływać do nowej koncepcji solidarności — opartej na traktowaniu własnego uprzywilejowania społecznego jako podstawy do upominania się o to, by przywileje przypadły w udziale także słabszym. Jednakże późna nowoczesność uczy nas, że skłonni jesteśmy upominać się o równe prawa dla Odmieńców tylko wtedy, gdy mamy poczucie, że nie dozna uszczerbku szacunek, którego oczekujemy od innych. Narracją, która zażegna wojnę między równością i solidarnością, będzie narracja godnościowa.

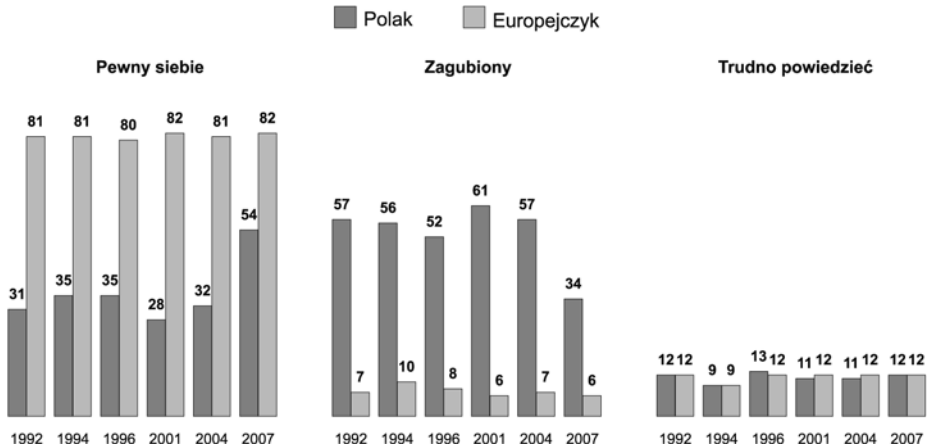
³⁷ Antysubstancjalne podejście do tożsamości niesie niebezpieczeństwo rozmycia podłoża wszelkiej tożsamości, czyli ciała. Zob. na ten temat Mary Russo, *The Female Grotesque*, New York 1994, s. 198, przyp. 20: „[...] niebezpieczeństwa esencjalizmu dla postrzegania kobiecego ciała, czy to w związku z reprezentacją czy też «kobiecą historią», zostały tak wyraźnie sformułowane, że «antyesencjalizm» może stać się w istocie największą przeszkodą w tworzeniu dzisiejszej kulturowej teorii i polityki. I dlatego musi zostać usunięty”.

Zmiany w autoportrecie Polaków

Kilkanaście lat, które minęły od rozpoczęcia przemian ustrojowych w Polsce, to okres dostatecznie długi, aby można było obserwować zmiany w sposobie życia i mentalności Polaków związane z koniecznością przystosowania się do funkcjonowania w nowych warunkach systemowych. Badania CBOS-u prowadzone od początku lat dziewięćdziesiątych pozwalają zobaczyć, jak Polacy postrzegają samych siebie i jak autostereotyp Polaków zmienił się w ciągu ostatnich niemal 20 lat — podczas których zmienił się ustrój, a Polska stała się członkiem Unii Europejskiej.

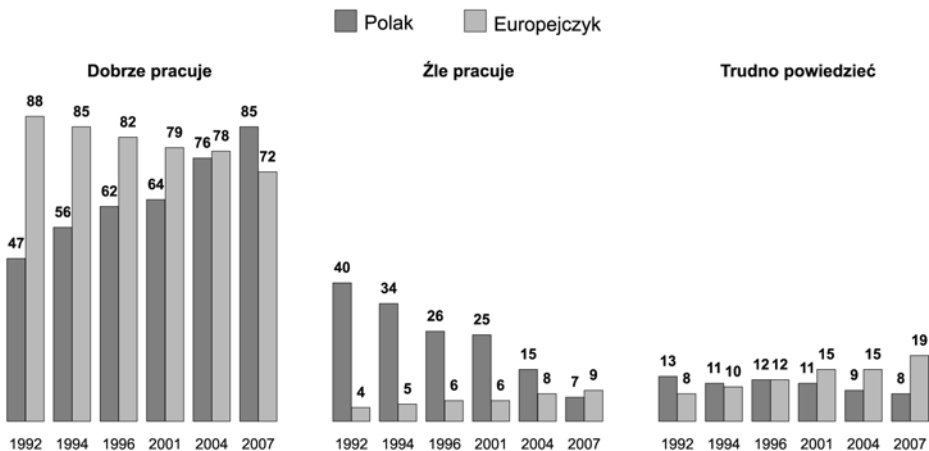
Dotychczas można było często odnieść wrażenie, że samoocena Polaków jest raczej niska. W sposobie myślenia Polaków o sobie samych duma z naszego dorobku, duże ambicje i aspiracje narodowe kontrastowały z poczuciem upośledzenia ekonomicznego i cywilizacyjnego w stosunku do społeczeństw zachodnich. Mieliśmy jako naród poczucie, że nasze atuty nie są dostrzegane i odpowiednio doceniane. Rodziło to poczucie krzywdy i urażonej dumy narodowej. Tymczasem wyniki badań socjologicznych dotyczących postrzegania samych siebie przez Polaków wskazują, że zaczyna się to zmieniać. W ostatnich latach Polacy zaczynają pozbywać się kompleksów i — porównując się z mieszkańcami Europy Zachodniej — dostrzegają nie tylko swoje słabości, ale coraz częściej także swoje mocne strony. Zaczynamy lubić samych siebie i coraz lepiej się oceniamy. Do wzrostu poczucia własnej wartości w niemałym stopniu przyczynił się sukces, jakim okazało się wejście Polski do Unii Europejskiej. O ile przez długi czas, bo jeszcze w 2004 roku, tuż przed akcesją, ponad połowa respondentów CBOS opisywała typowego Polaka jako osobę zagubioną i niepewną, o tyle trzy lata później był on już przez większość charakteryzowany jako osoba pewna siebie. A zatem, stając się członkiem Unii Europejskiej, staliśmy się częścią Zachodu i zyskaliśmy potwierdzenie własnej wartości.

* Centrum Badań Opinii Społecznej

Rys. 1. Opinie o typowym Polaku i typowym Europejczyku (w %)

Źródło: CBOS

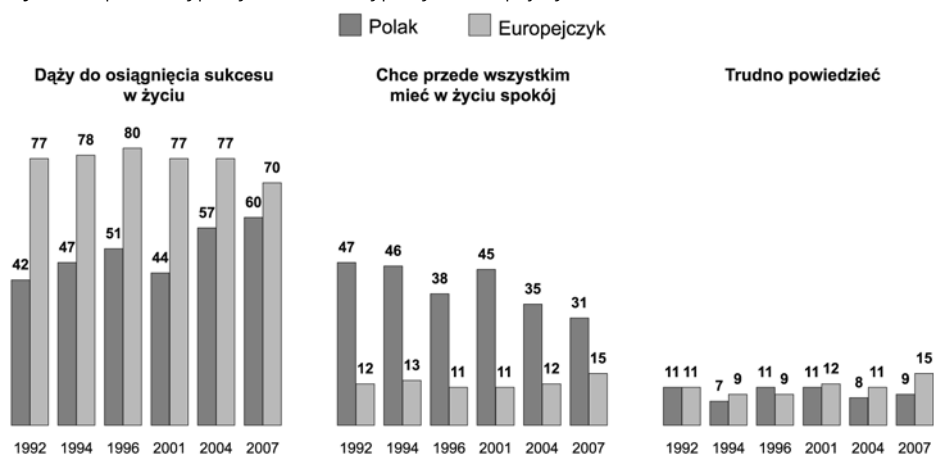
Z dłuższej kilkunastoletniej perspektywy największe zmiany w autocharakterystyce Polaków dotyczą stosunku do pracy zawodowej i kariery. W porównaniu z początkowym okresem przemian ustrojowych ta sfera życia wyraźnie zyskała na wartości. W 1992 roku mniej niż połowa badanych charakteryzowała typowego Polaka jako człowieka dobrze wykonującego swoją pracę, w 2004 roku — już ponad trzy czwarte. W 2007 roku, trzy lata po wejściu do Unii Europejskiej, opinie te stały się niemal powszechne. Co więcej, w ocenie społecznej pod względem pracowitości i zaradności przewyższamy już mieszkańców „starej” Europy. Do utrwalenia wizerunku Polaka jako osoby pracowitej przyczyniła się w ostatnich latach intensyfikacja wyjazdów zarobkowych Polaków do krajów Wspólnoty i uznanie dla polskich pracowników ze strony zagranicznych pracodawców. A więc znowu: przejrzelśmy się w cudzych oczach i znaleźliśmy tam potwierdzenie swojej wartości, także jako pracownicy.

Rys. 2. Opinie o typowym Polaku i typowym Europejczyku (w %)

Źródło: CBOS

Jesteśmy we własnym odczuciu już niemal tak samo dobrze wykształceni i równie ambitni w dążeniu do osiągnięcia życiowego sukcesu jak mieszkańcy Europy Zachodniej. Boom edukacyjny związany ze wzrostem aspiracji edukacyjnych społeczeństwa, rozwój przedsiębiorczości, zakładanie przez Polaków i — często — przez Polki własnych firm (nierzadko wprowadzie wymuszona okolicznościami, ale nie mniej przez to cenna inicjatywa) — pokazują, że mamy podstawy do zadowolenia w tej mierze.

Rys. 3. Opinie o typowym Polaku i typowym Europejczyku (w %)



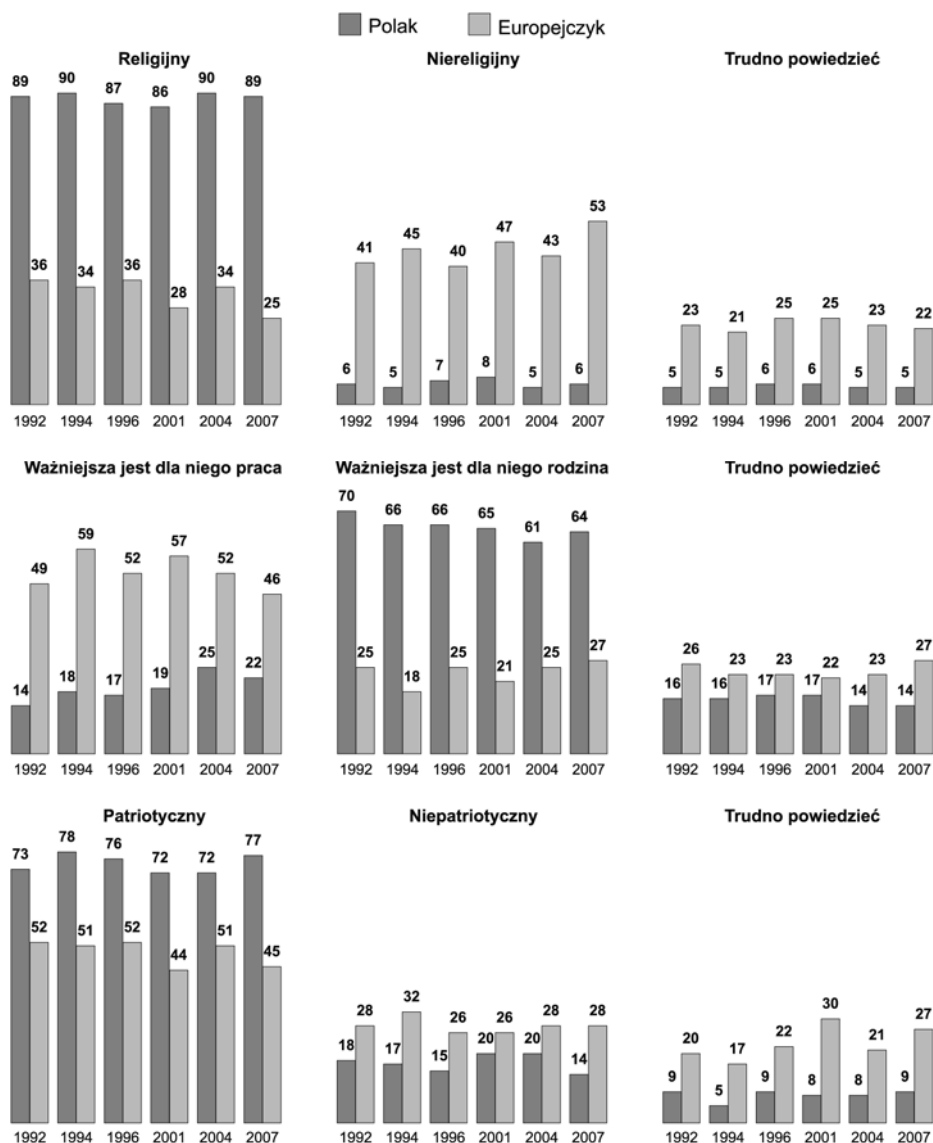
Źródło: CBOS

Optymistyczny obraz samych siebie mogą zaburzać wciąż znaczne różnice w materialnych warunkach życia między nami a mieszkańcami zachodniej części kontynentu europejskiego. Jednak i w tej dziedzinie powoli zaczynamy zbliżać się do Europy. Utrzymywanie się w Polsce w ostatnich latach bardzo dobrej koniunktury gospodarczej spowodowało wyraźną poprawę społecznych ocen sytuacji gospodarczej, co z kolei przełożyło się na rosnące zadowolenie z poziomu życia. Jak wynika z danych CBOS, w maju 2007 roku, po raz pierwszy w całym okresie przemian ustrojowych zapoczątkowanych w 1989 roku, więcej osób określiło sytuację gospodarczą w Polsce jako dobrą niż jako złą. Zmiany w postrzeganiu materialnych warunków życia nie są wprawdzie tak spektakularne, jednak także wyraźnie zauważalne. Od sierpnia 2006 roku odsetek osób określających warunki materialne swojego gospodarstwa domowego jako dobre jest większy, niż odsetek ludzi oceniających je źle. Od trzech lat wzrost deklarowanych dochodów znacząco przewyższa wzrost cen towarów i usług rejestrowany przez GUS. I tak np. w kwietniu 1997 roku średnie miesięczne dochody w przeliczeniu na osobę w gospodarstwie domowym — wedle deklaracji respondentów CBOS — wynosiły 413 zł, w kwietniu 2007 roku — 795 zł, zaś w kwietniu 2008 roku już 1024 zł, a więc dwa i pół raza więcej niż jedenaście lat wcześniej.

Mimo że w efekcie trwających od kilkunastu lat przemian systemowych pod wieloma względami staliśmy się we własnym odczuciu podobni do mieszkańców Europy Zachodniej, jednocześnie zdołaliśmy zachować cechy konstytutywne dla naszej tożsamości narodowej, takie jak religijność, patriotyzm oraz przywiązanie do rodziny. W opinii nas samych typowy

Polak jest człowiekiem religijnym, cechuje go patriotyzm oraz przedkłada rodzinę ponad pracę. O wspólnotowej orientacji Polaka świadczy także opinia, że typowy mieszkaniec naszego kraju raczej pomaga innym, niż dba tylko o swoje interesy. Stereotypowemu mieszkańcowi Europy Zachodniej — odmiennie niż Polakowi — przypisywana jest raczej orientacja indywidualistyczna. Jest on postrzegany jako człowiek niereligijny, przedkładający pracę ponad rodzinę. Rzadziej jest opisywany jako patriota. Ponadto typowy mieszkaniec „starej” Europy jest — w opinii Polaków — raczej skłonny dbać o siebie, niż pomagać innym.

Rys. 4. Opinie o typowym Polaku i typowym Europejczyku (w %)



Źródło: CBOS

Rys. 5. Opinie o typowym Polaku i typowym Europejczyku (w %)



Źródło: CBOS

Powstaje pytanie, czy wyobrażenia Polaków, że nadal kultywujemy tradycyjne wartości wspólnotowe, pomimo trwających od kilkunastu lat zmian systemowych, nie jest tylko samooszukiwaniem się, nieco desperacką próbą ocalenia wartości, które deklarujemy, ale które niekoniecznie realizujemy. Trudno o jednoznaczną odpowiedź.

W ostatnich kilkunastu latach rzeczywiście nie maleje przywiązanie do religii. Powszechnie deklarowana jest wiara w Boga — około 95% polskiego społeczeństwa uznaje się za katolików. Utrzymuje się także wysoki — co szczególnie widać na tle większości krajów europejskich — poziom zaangażowania Polaków w praktyki religijne. Z deklaracji dotyczących uczestnictwa w mszach świętych, nabożeństwach, spotkaniach religijnych wynika, że ponad połowa dorosłych Polaków bierze w nich udział co najmniej raz w tygodniu. O przywiązaniu do Kościoła świadczy także deklarowany przez zdecydowaną większość Polaków związek z parafią działającą w ich miejscu zamieszkania, przy czym prawie połowa identyfikuje się z nią w sposób zdecydowany. Umacnianiu polskiej religijności sprzyjał z pewnością pontyfikat Jana Pawła II, który pozostawał autorytetem także dla wielu osób słabo związanych z Kościołem. Zważywszy jednak, że religijności sprzyja starszy wiek, niższe wykształcenie oraz zamieszkiwanie na obszarach słabiej zurbanizowanych, należy poważnie brać po uwagę możliwy spadek religijności w przyszłości.

Niezmiennie wysokie miejsce w hierarchii wartości Polaków zajmuje rodzina. Jednocześnie jednak młodzi Polacy często odraczają decyzję o zawarciu małżeństwa i odkładają w czasie decyzję o posiadaniu dziecka; do niedawna rosta także liczba rozwodów (choć pozostaje niższa niż przeciętna w UE). Można przekonywać, że jest to trwała zmiana kulturowa. Z drugiej strony można jednak także powiedzieć, że dane te świadczą nie tyle o spadku znaczenia rodziny, ile o trudnościach z realizacją wartości rodzinnych wynikających z wciąż niezadowolającej sytuacji materialnej i mieszkaniowej młodych ludzi. Jeśli tak, to poprawa sytuacji gospodarczej, zmniejszenie bezrobocia, podniesienie poziomu życia, coraz lepsze zaspokojenie aspiracji materialnych i poczucie nasycenia dobrami konsumpcyjnymi powinny sprzyjać zwiększaniu się liczby zawieranych małżeństw i wzrostowi przyrostu naturalnego. Zwłaszcza że życie rodzinne zaczęły sobie układać pokolenia wyżu demograficznego z przełomu lat siedemdziesiątych

i osiemdziesiątych. I rzeczywiście w ostatnim okresie zatrzymane zostały niekorzystne trendy demograficzne: od 2006 roku wzrasta liczba zawieranych małżeństw, w 2007 roku zmalała liczba rozwodów, rodzi się coraz więcej dzieci (choć już blisko co piąte dziecko przychodzi na świat poza małżeństwem). Zmiany te świadczą o tym, że sytuacja polskich rodzin poprawia się nie tylko w wymiarze ekonomicznym, choć trudno spodziewać się, aby wskaźniki demograficzne powróciły do poziomu z początku lat osiemdziesiątych czy nawet dziewięćdziesiątych.

Polacy postrzegają siebie samych jako ludzi skłonnych pomagać innym. Jak jednak można wnioskować z różnych badań, pomoc ta jest ograniczona na ogół do najbliższego kręgu rodziny, znajomych, sąsiadów bądź ma ona charakter doraźny, akcyjny (ogranicza się np. do wrzucenia datku do puszek Wielkiej Orkiestry Świątecznej Pomocy). Brakuje natomiast bardziej systematycznej pracy na rzecz innych, na rzecz swojego środowiska. Jeszcze gorzej jest z przynależnością do organizacji społecznych, z działaniem w tego rodzaju organizacjach. Jak wynika z *Diagnozy Społecznej 2007*, 15% Polaków należy do jakiejś organizacji, stowarzyszenia, partii, komitetu, związku itp. Z kolei w badaniach CBOS z początku tego roku działalność w jakiejkolwiek organizacji społecznej zadeklarował co piąty dorosły Polak (w tym najwięcej osób wskazało na aktywność w organizacjach działających na rzecz szkolnictwa, oświaty, takich jak np. komitet rodzicielski, rada rodziców, Społeczne Towarzystwo Oświatowe). Niechęć Polaków do zrzeszania się powoduje, że często się mówi o utrzymywaniu się próżni społecznej w Polsce i słabości społeczeństwa obywatelskiego.

Różne są przyczyny słabości społeczeństwa obywatelskiego w Polsce. Wśród nich można wymienić zaabsorbowanie pracą zawodową i troską o poprawę materialnych warunków, niską wartość dobra wspólnego, brak poczucia wpływu na sprawy publiczne, często niskie kompetencje społeczne i interpersonalne Polaków, a także niski poziom zaufania społecznego. Na zaufaniu opierają się stosunki między ludźmi, których łączy pokrewieństwo lub więzi środowiskowe. Polacy ufają przede wszystkim najbliższej rodzinie, krewnym, znajomym, współpracownikom, a także — choć w mniejszym stopniu — sąsiadom. Natomiast w stosunkach z nieznanymi dominuje ostrożność. I w tej sferze widać jednak światło w tunelu. Do niedawna jeszcze tylko kilkanaście procent Polaków deklarowało, że większości ludzi można ufać. W ostatnim okresie deklaracje takie składa już co czwarty Polak (26%). To nadal niewiele, ale należy mieć nadzieję, że jest to początek trendu, który utrzyma się w latach następnych. Można mieć nadzieję, że wzrost zamożności, podniesienie poziomu wykształcenia i poprawa samooceny Polaków pociągną za sobą wzrost kompetencji społecznych, zwiększenie się poczucia wpływu na sprawy publiczne, troski o dobro publiczne i wzrost zaufania między ludźmi. Wówczas także pod względem rozwoju społeczeństwa obywatelskiego będziemy zbliżać się do Europy.

Jacy jesteśmy, jacy pragniemy być?

Odpowiedzi na pytanie, jak Polacy widzą siebie i jacy chcieliby być, dostarczają przedstawione poniżej wyniki badania przeprowadzonego w 2006 roku przez firmę IQS and QUANT Group. Badanie zostało zrealizowane metodą wywiadu kwestionariuszowego na 1600-osobowej ogólnopolskiej, reprezentatywnej próbie Polaków powyżej 15. roku życia. Tabela 1 zawiera listę cech osobowości, która została zaprezentowana respondentom oraz częstości wskazań (wyrażone w procentach) każdej z cech. Każdy respondent mógł wybrać maksymalnie pięć cech, które posiada (które jego zdaniem najlepiej do niego pasują). Ponadto, z tej samej listy miał wybrać maksymalnie pięć cech osobowości, których nie posiada, ale chciałby mieć.

* 4P research mix

Tabela 1. Cechy posiadane i pożądane w ocenie Polaków

Cechy	Cecha posiadana	Cecha pożądana
pracowity / pracowita	54,3%	13,5%
ambitny / ambitna	35,6%	18%
energiczny / energiczna	34,3%	25,9%
zaradny / zaradna	34,1%	20,9%
towarzyski / towarzyska	32,6%	11,9%
opiekuńczy / opiekuńcza	27%	6,9%
wesoły / wesoła	26,9%	10,6%
praktyczny / praktyczna	25,8%	15,6%
odpowiedzialny / odpowiedzialna	23,3%	8,8%
inteligentny / inteligentna	21%	16%
odważny / odważna	20,8%	30,5%
sumienny / sumienna	20,7%	7,7%
pomaga innym	20,6%	5,7%
optymista / optymistka	17,8%	20,4%
wrażliwy / wrażliwa	16,4%	4,7%
marzyciel / marzycielka	14,5%	6,4%
nerwowy / nerwowa	14,3%	0,4%
realista / realistka	13,8%	9,0%
nieśmiały / nieśmiała	11,4%	2%
sprytny / sprytna	9,2%	22,5%
pewny siebie / pewna siebie	8,1%	34,8%
romantyczny / romantyczna	7,4%	10,5%
przedsiębiorczy / przedsiębiorcza	7,3%	30,2%
atrakcyjny / atrakcyjna	7,2%	18,5%
pesymista / pesymistka	6,9%	1,9%
indywidualista / indywidualistka	6,3%	4,0%

Źródło: Badanie zrealizowane w 2006 r. metodą wywiadu kwestionariuszowego na 1600-osobowej ogólnopolskiej, reprezentatywnej próbie Polaków powyżej 15. roku życia.

Na podstawie wyników w tabeli możemy powiedzieć, że Polacy postrzegają siebie przede wszystkim jako pracowitych, a następnie jako ambitnych, energicznych, zaradnych i towarzyskich. Natomiast cechy, jakie chcieliby posiadać, to: odważny, pewny siebie, energiczny, przedsiębiorczy i sprytny. Warto zwrócić uwagę, że w samoopisie Polaków w odniesieniu do cech poświadanych brakuje cech uznawanych za tzw. „cechy prospołeczne”, takich jak: opiekuńczy, pomaga innym. Dominują cechy, które przede wszystkim są związane z indywidualnym sukcesem życiowym (odważny, pewny siebie, energiczny) lub zawodowym i finansowym (przedsiębiorczy). Bardzo ciekawa w tym zestawieniu jest wysoka pozycja takiej cechy, jak spryt, która jest charakterystyką wysoce poświadaną, mimo że ma negatywne konotacje społeczne.

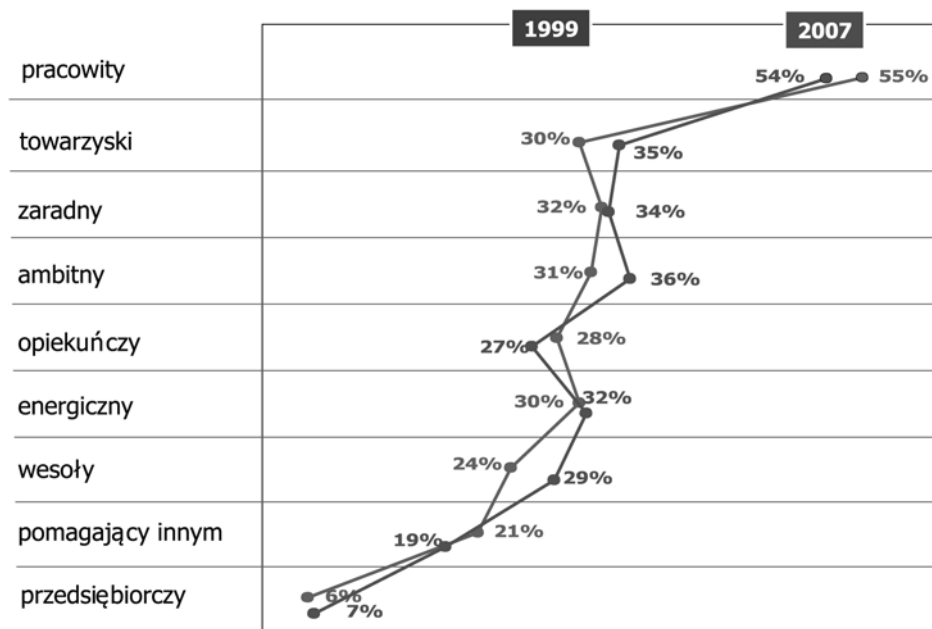
Jeśli potraktujemy ten wynik jako jeden z elementów diagnozy mentalności Polaków, to moglibyśmy sformułować hipotezę, że Polacy są przekonani, iż dla osiągnięcia sukcesów

osobistych i zawodowych nie wystarczy ambicja, ciężka praca i wytrwałość — potrzeba czegoś jeszcze: większej niż u innych spostrzegawczości i szybkości reagowania, zdolności do nagięcia reguł czy wyprowadzenia kogoś w pole (mówiąc językiem psychologii, umiejętności manipulowania). Prawdopodobnie za tym przekonaniem kryje się poczucie, że reguły gry, w której chcemy wygrać tak czy inaczej rozumianą nagrodę, nie są proste i jasne. Aby nam się powiodło, nie wystarczy po prostu wytrwale grać *fair* — trzeba być niezłym pokerzystą. Przy głębszej analizie przekonania, że dobrze być sprytnym, mogłoby się okazać, że u wielu osób towarzyszy mu pogląd, iż ci, którzy odnieśli sukces, nie doszli do niego uczciwą pracą. Nieprzypadkowo mówi się o 'złodziejskim sprycie'. Przekonanie, że „wszyscy, którym się powiodło, to oszuści i złodzieje” może być nadal silnie zakorzenione w mentalności sporej grupy Polaków. Dodatkowo zwalnia ono z poczucia winy i odpowiedzialności za własną sytuację, bo „przecież ciężko pracowaliśmy, ale cóż, gdy brakuje nam sprytu, jesteśmy zbyt uczciwi...”.

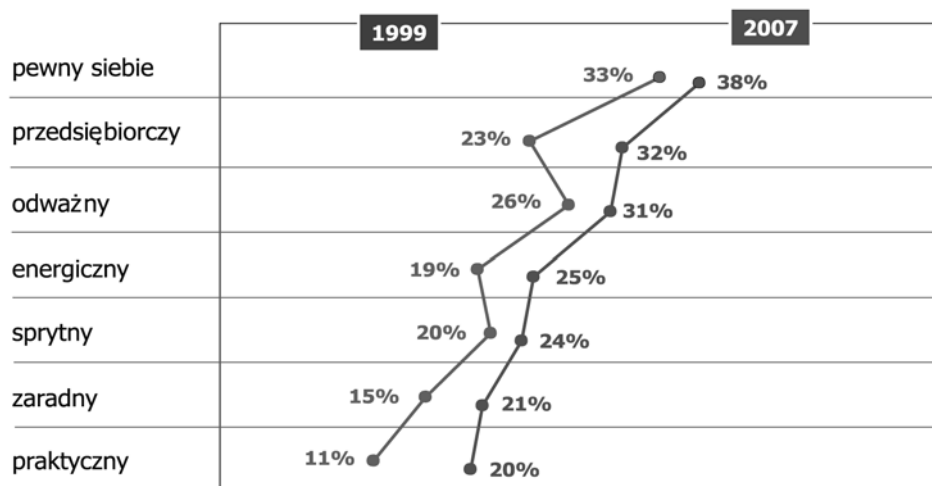
Interesująca jest również analiza, jak z biegiem czasu zmienia się wizerunek Polaków w ich własnych oczach. Na rysunku 1 pokazane są różnice pomiędzy wynikami badań przeprowadzonych w 1999 i 2006 roku. Widać, że w porównaniu z pierwszą falą badania Polacy częściej przypisują sobie takie cechy jak: towarzyski, ambitny, wesoły, natomiast rzadziej cechy uznawane za tzw. „prospołeczne”, jak opiekuńczy czy pomagający innym. Jeśli chodzi o cechy pożądane, czyli takie, których nie mamy, ale chcielibyśmy je posiadać, to w porównaniu z rokiem 1999 w największym stopniu wzrosło znaczenie takich cech, jak przedsiębiorczy i praktyczny (rys. 2). Wskazuje to wyraźnie, że Polacy w coraz większym stopniu skłaniają się ku cechom i wartościom mocno utylitarnym i indywidualistycznym, typowym dla nowoczesności i fazy intensywnego rozwoju kapitalizmu. Mogą się one okazać bardzo użyteczne w procesie modernizacji naszego kraju, nie sprzyjają jednak budowie społeczeństwa obywatelskiego. Polacy zdają się mieć poczucie, że skoro ilość pożądanych zasobów jest ograniczona, wystarczy ich tylko dla niektórych — mój sukces oznacza więc klęskę kogoś innego. Poczucie wspólnoty ogranicza się do kręgu najbliższej rodziny.

Wyzwaniem dla reformatorów naszego społeczeństwa jest w tej sytuacji nie tylko prezentowanie pozytywnych wzorców aktywności indywidualnej (jak być przedsiębiorczym), ale także pokazanie, że solidarność może się opłacać, i że działając w interesie innych, razem z nimi, możemy odnieść z tego korzyści. Odrębne zagadnienie to zidentyfikowanie w świadomości Polaków (a być może także w rzeczywistości) tych zasadzek i pułapek, które trzeba pokonać przy pomocy sprytu, gdyż niewątpliwie obniżają one wiarę we własne możliwości i zniechęcają do działania.

Rys. 1. Przypisywane sobie cechy



Rys. 2. Cechy pożądane



Zmiany w stylu życia Polaków

Przyczyny zmiany stylu życia Polaków

Przyczyn zmian w stylu życia Polaków należy upatrywać w kilku procesach ostatnich dwóch dekad.

Po pierwsze, w zmianie ustrojowej z 1989 roku. W pierwszej kolejności spowodowała ona poważne i daleko idące przeobrażenia systemowo-instytucjonalne, a dopiero potem uruchomiła procesy transformacji mentalno-kulturowej. Analizując po prawie 20 latach stan owej transformacji, należy uwzględnić zarówno przeobrażenia systemowo-instytucjonalne, jak i mentalno-kulturowe. Zresztą już na początku transformacji zwracał na to uwagę Piotr Sztompka, który doceniając wagę zmiennych „twardych” — prawa, ekonomii, rynku, gospodarki — nie lekcewał, a wręcz podkreślał szczególne znaczenie zmiennych „miękkich”, związanych z kulturą, mentalnością czy świadomością. „(...) proces transformacji ma charakter wielowymiarowy i o jego ostatecznym przebiegu decyduje interakcja między poziomem organizacyjno-instytucjonalnym a mentalno-kulturowym (...)”¹. Wprowadzanie i przyswajanie praw rynkowych i ekonomicznych, regulacji prawnych i instytucjonalnych przebiegało stosunkowo sprawnie. Proces ten był wspierany przez dynamiczne adaptowanie wzorców i gotowych rozwiązań sprawdzonych w demokratycznych państwach zachodu. Wielokrotnie był to czas negacji i krytyki rodzimych rozwiązań prawnych czy gospodarczych, funkcjonowania przedsiębiorstw, kultury sprawowania władzy, sposobów rozwiązywania konfliktów.

Po drugie, zmiana w stylu życia w dużym stopniu była spowodowana dynamicznym procesem, który można określić *implantowaniem* gotowych i sprawdzonych wytworów gospodarki i kultury zachodniej na grunt polski. *Implanty* dostarczały wzorów, nowych stylów życia, prezentowały świat konsumpcyjny w pigułce poprzez rozmaite formy gatunków telewizyjnych oraz filmy, fast foody, hipermarkety, malle i zachodnie korporacje, zupełnie nowe zawody i profesje.

Po trzecie, oprócz przeobrażeń związanych z transformacją ustrojową równocześnie toczyły się inne procesy cywilizacyjne, a mianowicie postępowała globalizacja świata oraz rozwój technologii informacyjnych i komunikacyjnych.

Po czwarte, duże znaczenie w procesie przemiany stylów życia miały także ruchy feministyczne oraz ekologiczne, które skutecznie wpływały na zmianę świadomości i systemów wartości oraz przeobrażenia codziennych życiowych praktyk.

Efekty wszystkich wcześniej wspomnianych procesów najlepiej można dzisiaj obserwować na poziomie jednostkowych i grupowych zachowań zwykłych ludzi w codziennym życiu.

* Instytut Socjologii, Uniwersytet Jagielloński

¹ Sztompka P. (1999), *Kulturowe imponderabilia szybkich zmian społecznych: zaufanie, lojalność, solidarność*, [w:] Sztompka P. (red.), *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji*, Kraków, s. 266-267.

Każdego dnia każdy z nas musi stawiać przed koniecznością podejmowania decyzji w kwestiach spraw codziennych, mniej lub bardziej błahych, mniej lub bardziej poważnych, które jednakże mają znaczenie dla jakości życia i satysfakcji z niego płynącej. To, co najciekawsze, dzieje się dzisiaj w tkance codziennego życia społecznego. Ludzkie decyzje, działania i strategie życiowe przejawiające się w stylach życia tkają współczesną strukturę życia społecznego. Socjologowie i badacze życia społecznego zdali sobie z tego sprawę, toteż w ostatnich latach coraz częściej odchodzą od systemowych i funkcjonalnych sposobów wyjaśniania i prognozowania społecznego, i szukają odpowiedzi na fundamentalne pytania, analizując codzienność życia społecznego.

Codziennosc nabiera dzisiaj specyficznego znaczenia także w konsekwencji rozwoju technologii komunikacyjnych i informacyjnych na skalę globalną. Codziennosc zawsze wiązała się z tym, co było dla ludzi bliskie i swojskie. Niecodzienne, a przez to bardziej egzotyczne i ciekawe było zaś to, co odległe i nieznane. W naszej codzienności to, co odległe, staje się bliskie, nieznane — znane, nieoswojone — oswojone, obce — swoje, wasze — nasze. Obserwujemy zwrot ku codzienności, ku przeciętnemu Polakowi, zwykłemu obywatelowi, w którego działaniach ogniskują się jak w soczewce wszystkie konsekwencje zmian ustrojowych, politycznych, ekonomicznych, rynkowych, kulturowych, społecznych, etycznych i moralnych.

Wydaje się zatem, że kategoria **stylu życia** jest bardzo przydatna do opisu rzeczywistości. Przypomnijmy, że styl życia umożliwia badanie regularnych i powtarzalnych zachowań, które wiążą się z dokonywanymi przez ludzi wyborami. Stałość wyborów umożliwia tworzenie się spójnych form, a w efekcie wzorów społeczno-kulturowych zachowań. Przynależność do określonego stylu życia ma raczej charakter refleksyjny i świadomy, co wynika z założenia, iż w styl życia wpisany jest wybór, a jednostka opisywana jest jako *homo eligens*. Przy czym wybór dotyczy sytuacji wyboru z nadmiaru alternatyw, a nie *rezygnacji* — byłby to inny rodzaj wyboru dotyczący tego, z czego należy zrezygnować i w jakiej kolejności. Chociaż — jak uważają niektórzy badacze — „styl życia wytworzony w warunkach ograniczonego wyboru najsilniej pokazuje przywiązanie jednostki do określonych wartości: wybiera ona to, czego najbardziej potrzebuje, wybiera to, co w trudnych warunkach jest dla niej możliwe „do zniesienia” (...)”². Nie należy jednak tracić z oczu także tej drugiej perspektywy, chociaż częściej styl życia kojarzy nam się z pozytywnym wyborem z wyjątkowo szerokiej oferty potencjalnie możliwych opcji pochodzących z różnych wymiarów życia społecznego — ideologicznego, konsumpcyjnego, edukacyjnego, dietetycznego, religijnego, rodzinnego. Konglomerat elementów wybranych przez jednostkę z poszczególnych obszarów tworzy jej unikatowy styl życia i określa tożsamość. Przy czym każdy z tych wymiarów dostarcza dzisiaj nieporównanie bogatszej oferty niż jeszcze dekadę bądź dwie temu. Nawet tak tradycyjny wydawałoby się obszar jak rodzina oferuje dzisiaj więcej możliwości organizacyjnych niż przed laty; podobnie jest w przypadku zdobywania wykształcenia, pracy, podróżowania, konsumpcji czy form spędzania wolnego czasu, które po 1989 roku znacząco się zwielokrotniły.

² Palska H. (1999), *Styl życia. Stan badań i nowe potrzeby badawcze*, [w:] *Homo eligens. Społeczeństwo świadomego wyboru. Księga jubileuszowa ku czci A. Sicińskiego*, Wyd. IFIS PAN, Warszawa.

Homogenizacja stylów życia wyrażona w heterogenicznych zindywidualizowanych wyborach

Próba wskazania uniwersalnych i całościowych modeli stylów życia jest dzisiaj niezmiernie trudna. Wynika to z kilku powodów.

Przed wszystkim z różnorodności wymiarów badawczych stylów życia, które należy uwzględnić — takich jak edukacja, moralność, etyka, konsumpcja, aspiracje, wartości, zdrowie, religia, rodzina, rozrywka, uprawianie sportów, sposoby komunikacji, turystyka itd. Poza tym — jak pouczał badacz stylów życia — „(...) badania stylu życia mają za zadanie uchwycenie pewnych całości charakterystycznych dla danej grupy lub jednostki. Opis tych całości powinien zawierać zarówno a) opis codziennych zachowań ludzi, jak i b) opis rzeczy, którymi się oni posługują (a także je wytwarzają, gromadzą), a wreszcie c) opis motywacji zachowań, stosunku do rzeczy i do własnej oraz cudzej aktywności, prestiż zachowań i rzeczy, znaczenia ich dla danego stylu życia; grupy odniesienia, które się bierze pod uwagę, gdy idzie o styl życia; a także «zadowolenie życiowe»»³. Dopiero pełny **opis zachowań, stosunku do kultury materialnej oraz znaczeń nadawanym swoim i innych działaniom oraz ogólna satysfakcja życiowa** składają się na to, co można określić *stylem życia jednostki bądź grupy*.

Po drugie, z liczby zmiennych, takich jak wiek, płeć, wykształcenie, zawód wyuczony, zawód wykonywany, zajmowane stanowisko, które należy uwzględnić w tego typu analizie. Można zatem próbować wyodrębniać globalne style życia, style życia kobiet, kobiet żyjących w mieście i w małych miasteczkach, kobiet gospodyń domowych i kobiet prawników, ale także styl życia grupy zawodowej lekarzy lub specjalistycznej lekarzy pogotowia ratunkowego, grupy *professional single women*, grupy emerytów-działkowców, grupy pokoleniowej czy też grupy religijnej, klasy średniej i elity. Opcji badania i analizowania stylów życia jest naprawdę bardzo wiele, co nastręcza pewne trudności metodologiczne.

Po trzecie, z niezwyklej dynamiki pojawiania się i zanikania różnych drobnych przejawów charakterystycznych dla opisu stylu życia, takich jak moda czy trendy społeczno-kulturowe, o bardzo krótkiej ważności.

Po czwarte, z powodu dewaluacji symboli prestiżu i zmian strukturalnych. Wydaje się bowiem, że pionowa struktura społeczna w trakcie przeobrażeń jeszcze na początku XXI wieku zbliżała się ku poziomemu ułożeniu, a przynajmniej ulegała znaczącemu spłaszczeniu. Pisał o tym w aspekcie analizy konsumpcyjnej w 1997 roku Marek Krajewski, zauważając, że współczesny typ różnicowania „(...) grupuje jednostki w poziomie, a nie w pionie, na linii równoprawnych konfiguracji zachowań konsumenckich składających się na określony styl życia. Konsumowanie dóbr określonego rodzaju nie zaświadcza już jednoznacznie o przynależności do określonego typu grup statusowych, ani nie jest symbolem miejsca zajmowanego w hierarchii zawodowej czy płacowej, ale wyraża istnienie różnicy pomiędzy tą jednostką a innymi, jest więc przede wszystkim symbolem jej indywidualności”⁴. Konsumpcja jako jeden z wymiarów

³ Siciński A. (1980), *Wstęp. Założenia ogólne badań empirycznych stylu życia*, [w:] Siciński A. (red.), *Problemy teoretyczne i metodologiczne badań stylu życia*, IFIS PAN, Warszawa, s. 9.

⁴ Krajewski M. (1997), *Konsumpcja i współczesność. O pewnej perspektywie rozumienia świata społecznego*. „Kultura i społeczeństwo” nr 3, s. 23.

stylu życia staje się zatem elementem podkreślającym znaczenie homo eligens, czyli zindywidualizowanej konsumpcji, konsumpcji indywidualnych wyborów, a nie konsumpcji grupowej czy zbiorowej. Jest to także powód, dla którego niezwykle trudno jest dzisiaj wskazać na zbiorowe homogeniczne style życia. Należałoby raczej mówić o istnieniu zestawów zbliżonych wyborów dopuszczalnych w ramach opcji dającej się zaklasyfikować do określonego wymiaru stylu życia.

Symboliczna homogenizacja wyraża się zatem w zróżnicowanych (heterogenicznych) i zindywidualizowanych wyborach. W praktyce oznacza to płynność, elastyczność, brak spetryfikowanych granic ściśle wyznaczonych stylów życia, co sprzyja ruchliwości i **zmienności samej struktury społecznej, która nie może „zastygnąć” w swojej ostatecznej (albo choćby czasowej) formie**. Nawet stojący za wyborami jednostek smak czy też gust (*taste*), który ma — jak chce wielu badaczy — społeczno-kulturowy charakter, jest trenowany nie jako wyznacznik klasy społecznej, a indywidualizmu jednostki. Indywidualne wybory, które opierają się na zasadzie poczucia smaku, są zawsze wariantem praktyk klasowych, które z kolei tworzą galerię wzorców i stylów życia. Gust jest zatem czynnikiem strukturyzującym konsumpcję. Taki pogląd jest bliski także innym autorom. Sampson pisze: „taste nie jest indywidualną własnością, ale społecznym fenomenem”⁵. Natomiast Veblen, analizując zjawisko próżnowania na pokaz stwierdza, że w pewnym momencie zamienia się ono „(...) stopniowo w skomplikowaną tresurę, w mozolne kształcenie dobrego smaku (...)”⁶. Barber zwraca uwagę na instytucję nadawcy, która kształtuje współczesne gusty konsumentów: „Sprzedaż zależy od ustalonych gustów (ustalonych przez sprzedającego) (...)”⁷. W takim podejściu indywidualny smak byłby traktowany jako efekt treningu społecznego.

Jednak nawet przy zindywidualizowanej i wyuczonej koncepcji formowania się stylu życia kładzie się zdecydowanie większy nacisk na jednostkową kreację i autoafirmację. Nie jest to już wyłącznie sięganie po gotowe wzory, ale tworzenie nowych, mieszczących się jednak w elastycznie sugerowanym zakresie danego stylu życia. Autosatysfakcja jednostki wynika wówczas z dwóch faktów: bycia w zgodzie z wzorami, podążania za nimi, identyfikowania się z nimi oraz z nowatorstwa i kreacji w ramach określonego „paradygmatu” stylu życia. Niech za przykład posłużą w tym miejscu sposoby zdrowego odżywiania się, kultywowane obecnie przez rozmaitych specjalistów w zakresie dietytyki, liczne programy medialne zwracające na ten problem uwagę, pojawianie się nowych produktów, zdrowej i ekologicznej żywności, beztuszczonej kuchni, itd. W konsekwencji promocji zdrowego i naturalnego sposobu odżywiania się pojawiają się rozmaite nowe opcje, takie jak wegetarianie czy weganie, którzy — wpisując się w samą ideę zdrowego i przemyślanego stylu życia — modyfikują go wedle swoich indywidualnych preferencji. Przy czym nie mamy tutaj na myśli naśladownictwa mody,

⁵ Sampson Steven L. (1994), *Money Without Culture, Culture Without Money: Eastern Europe's Nouveaux Riche*, [w:] „Antropological Journal on European Culture”, t. III — *World View, Political Behaviour and Economy in the Post — Communist Transition*, nr 1, s. 15.

⁶ Veblen Thorstein (1971), *Teoria klasy próżniaczej*, PWN, Warszawa, s. 48.

⁷ Barber R. Benjamin (2000), *Dżihad kontra McŚwiat*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza S.A., Warszawa, s. 146.

kтора daje ufudę udziału w czymś nowym, o czym pisał Marcin Czerwiński: „(...) jakże częste odmienianie reguł ubierania się, podawania jedzenia, spędzania urlopów, zażywania rozrywki i tym podobnych zachowań poprzez zastępowanie oryginalności własnej udziałem w nowości odświeża w ludziach ufudę osobistego stylizowania swego życia”⁸. Styl życia w podejściu zindywidualizowanym oznacza nie tylko autookreślenie i autoidentyfikację, ale także możliwość samopoznania i stworzenia własnej tożsamości poprzez ocenienie i sprawdzenie swojej odwagi, skłonności do odmiany, wolności indywidualnej. „W kulturze indywidualizmu przez styl życia można wyzwalać się z różnych form zależności — nie tylko od rodzicielskiej presji, ale od determinacji w ogóle: nie jest tak ważne to, czy stać kogoś na wydanie szalonej sumy pieniędzy, ważne jest to, czy stać go na takie szaleństwo”⁹.

Po piąte, style życia są kategorią ograniczoną kulturowo. Oznacza to, że style życia kreowane w konkretnym dziejowym momencie są ściśle skorelowane z zasobami kulturowymi, do których sięgają jednostki i grupy, wybierając poszczególne elementy i tworząc własne tożsamości i style życia. Współcześnie podaż potencjalnych elementów kultury stanowiących jej zasób jest wyjątkowo duża, także dostęp do nich jest znacznie ułatwiony. Kultura globalna dostarcza bogatej oferty elementów, z których można tworzyć indywidualne bądź zbiorowe style życia. Jest to też kolejna przyczyna, dla której tak trudno wskazać jednolite style życia.

Zmiany w stylu życia społeczeństwa polskiego — analiza wybranych komponentów

Wspominaliśmy wcześniej, że istnieje wiele aspektów i możliwości badania czasu stylu życia. Proponuję poniżej spojrzenie na wyniki badań dotyczące kilku kategorii charakterystycznych dla ponowoczesnych społeczeństw: codziennej aktywności, aspiracji i dążeń, spędzania czasu wolnego, zdrowia i zdrowego stylu życia, poziomu satysfakcji z życia.

• Codzienna aktywność

Wyobrażenie Polaków na temat swojej aktywności życiowej jest bardziej pozytywne niż aktywności innych ludzi. Polacy postrzegają siebie jako osoby, które częściej niż inni poświęcają się życiu rodzinnemu, ochronie zdrowia, aktywności fizycznej, pomocy w domowych sprawach, na przykład remontach, czy życiu kulturalnemu. Sądzą, że rzadziej skupiają się na zarabianiu pieniędzy, pracy, robieniu kariery czy choćby leniuchowaniu. W opiniach o innych wskazują, że najczęściej Polacy zajmują się pracą (71%), rodziną (52%), zdobywaniem pieniędzy (47%), zaś w najmniejszym stopniu działaniem społecznym dla dobra innych (2%), życiem kulturalnym (3%) i uprawianiem sportu (4%). We własnym autoportrecie czynności układają się już inaczej. Najwięcej czasu pochtania badanym rodzina (69%), praca (50%) i leczenie siebie (33%). Oprócz tej zmiany autoportret Polaków jest raczej stabilny, tzn. w czołowie znajdują się takie czynności, jak opieka nad rodziną i praca, a ostatnio dołączyła do tego dbałość o zdrowie oraz zdobywanie wykształcenia.

⁸ Czerwiński M. (1976), *Pojęcie stylu życia i jego implikacje*, [w:] Siciński A. (red.), *Styl życia. Koncepcje i propozycje*, Wydawnictwo PWN, Warszawa.

⁹ Jacyno M. (2005), *Rewolucja konsumencka*, [w:] Kempny M. (red.), *Konsumpcja — istotny wymiar globalizacji kulturowej*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa, s. 150.

Naturalnie ów autoportret Polaków i obraz środowiska ludzi zmienia się w zależności od cech ich położenia: sytuacji materialnej, płci czy wykształcenia. Oto kilka takich charakterystyk. Zarówno kobiety, jak i mężczyźni postrzegają w swoim autoportrecie życie rodzinne na pierwszym miejscu, jeśli zaś chodzi o obraz środowiska, uważają, że inni ludzie na pierwszym miejscu stawiają pracę. Osoby lepiej wykształcone częściej wśród form swojej aktywności wymieniają takie czynności, jak kształcenie, korzystanie z życia, podróżowanie czy życie kulturalne. We wszystkich grupach wyróżnionych ze względu na wiek zauważa się w deklaracjach mniejsze znaczenie pracy na rzecz życia rodzinnego. (Cytowane dane pochodzą z Komunikatu CBOS, *Codzienna aktywność Polaków. Autoportret i obraz środowiska społecznego w latach 1988, 1998, 2008*, wrzesień 2008).

• Aspiracje i dążenia

Aspiracje są motywem działania. Są różne dla odmiennych stylów życia. Zmieniają się także w zależności od wieku, miejsca zamieszkania, płci czy wykształcenia. Na pierwszy plan jako podstawowy cel dążeń i aspiracji Polaków wysuwa się dbałość o udane życie osobiste i rodzinne (aż 69% wskazań). Drugą kategorią dążeń Polaków są aspiracje związane z życiem zawodowym swoim i bliskich (35%). Trzecia kategoria celów to dążenia materialno-statutowe (31% wskazań), potem następują aspiracje mieszkaniowe (20%) i te związane z edukacją i wykształceniem (19%). Aspiracje związane z życiem osobistym bardzo wzrosły w ciągu ostatnich dwudziestu lat — z 53% w 1998 do 69% w 2008 roku. Satysfakcjonujące życie rodzinne staje się najważniejszą wartością i celem Polaków na początku XXI wieku (cytowane dane pochodzą z Komunikatu CBOS, *Aspiracje Polaków w latach 1998 i 2008*, październik 2008).

Co ciekawe, okazuje się, że 28% Polaków w ogóle nie ma żadnych życiowych celów, na których osiągnięciu by im zależało. Na szczęście w grupie wieku 18–24 lata dążenia i aspiracje posiada 95% badanych. Aspiracje są silnie skorelowane z poziomem wykształcenia. Im respondent ma wyższe wykształcenie, tym większe są jego aspiracje życiowe i większa motywacja do ich realizacji. Najwięcej (30%) respondentów wskazuje jako swój cel zdobycie pracy, uzyskanie dobrych warunków materialnych (26%), wykształcenie (17%), kupno domu lub mieszkania (16%), posiadanie dzieci (14%), interesujące wykorzystanie czasu wolnego (11%). Na zróżnicowanie hierarchii celów najwyraźniej wpływa status społeczno-zawodowy. Wśród kadry kierowniczej i inteligencji na pierwszym miejscu w gradacji celów stoi czas wolny. Jest to bardzo wyjątkowa cecha tej grupy zawodowej, wynikająca z zaspokojenia potrzeb pierwszego rzędu. Z kolei wśród przedsiębiorców najważniejszym celem staje się chęć posiadania, wychowania i wykształcenia dzieci. Naturalnie owe potrzeby zmieniają się wraz z wiekiem, płcią czy statusem (cytowane dane pochodzą z Komunikatu CBOS, *Cele i dążenia życiowe Polaków*, kwiecień 2006).

• Spędzanie czasu wolnego

Atrakcyjność i oryginalność spędzania czasu wolnego przez Polaków jest raczej mała. Zarówno w dni powszednie, jak i wolne od pracy (sobota i niedziela) większość badanych Polaków spędza z pilotem przed telewizorem. W ciągu tygodnia aż 54% osób ogląda telewizję i/lub

filmy na DVD. Jest to około 12 godzin tygodniowo. Jest to bardzo wysoka wartość w porównaniu z pozostałymi kategoriami, które miały dużo mniej wskazań. 37% ogółu, czyli ponad jedna trzecia badanych, czyta książki lub prasę (przy czym z tego aż 70% stanowią ludzie najlepiej wykształceni, 50% osoby zamieszkujące duże miasta i aż 48% kobiety).

Stosunkowo mało Polaków deklaruje, że prowadzi życie towarzyskie w czasie wolnym. Jest to zaledwie 18% badanych. Jeszcze gorzej wypada kategoria spotkania i rozmowy z rodziną, bo jedynie 6% badanych przyznaje się do takiej formy spędzania czasu wolnego. Biorąc pod uwagę deklaracje Polaków na temat tego, jak ważna jest dla nich rodzina, wydaje się, że jest ona przez nich traktowana dość instrumentalnie. Nie jest poza tym traktowana jako potencjalna opcja, którą można wykorzystać do niebanalnego spędzania czasu wolnego. Może to wynikać z braku pomysłów na atrakcyjne spędzanie wspólnie czasu z rodziną. Wspólne spotkania kojarzą się być może z nudnymi imieninami u cioci, a nie z autentycznie ciekawym sposobem na rozrywkę. Jedynie w kategorii młodszej wiekowo życie towarzyskie jest bardziej bogate, i wynosi około 36%. Na brak czasu w dni powszednie narzeka 47% badanych, z czego prawie połowa pracuje na własny rachunek, i 44% rolników. W ich przypadku, gdyby nawet mieli więcej czasu wolnego, przeznacziliby go po prostu na odpoczynek i sen (44%).

Jeśli chodzi o weekendy, jedna trzecia Polaków przynajmniej czasami pracuje także i w te dni, a wśród czynnych zawodowo (po odjęciu studentów, emerytów, rencistów, bezrobotnych) jest to aż 57%. Najbardziej zapracowane w weekendy są osoby pracujące na własny rachunek (83%). Biernie odpoczywa około 33% respondentów (siedzą i leżą, nic nie robiąc), 26% spotyka się z rodziną lub przyjaciółmi, 21% idzie do kościoła, natomiast do kina, teatru lub na koncert chodzi zaledwie 5%.

Polacy deklarują jednak, że pragnęliby wprowadzić pewne zmiany w sposobie spędzania wolnego czasu. Najwięcej osób zdecydowanie częściej, niż robi to teraz, chciałoby uczestniczyć w rozrywkach kulturalnych (29% wobec 5%, które to robią), wyjeżdżać na wycieczki (43% wobec 11%), czy zajmować się swoim hobby (21% wobec 10%). Natomiast wielu wolałoby mniej oglądać telewizję (27% wobec oglądających 56%) i wykonywać prac domowych (7% wobec pracujących w domu 20%).

vSposoby spędzania wolnego czasu są wyraźnie różnicowane przez wiek respondentów. Im są oni młodszy, tym chętniej spędzają czas na zabawie i spotkaniach towarzyskich, a im starsi, tym częściej preferują spokojną lekturę, spacer czy wizytę w kościele. Największe jednak dysproporcje w sposobach spędzania wolnego czasu obserwuje się w przypadku analizy wykształcenia. Im respondenci są lepiej wykształceni, tym częściej preferują aktywny styl wypoczynku, im słabiej — wybierają bierny.

Generalnie wzrasta świadomość dysponowania czasem wolnym i możliwościami jego wykorzystania. Wolny czas staje się wartością. Z pewnością rozmaite wzorce płynące choćby z seriali telewizyjnych, programów lifestylowych i poradnikowych powodują, że Polacy uzyskują świadomość możliwości organizacji czasu wolnego, którego po prawie 20 latach od zmiany ustrojowej powoli przybywa — co wskazuje na stabilizującą się sytuację rynku pracy i powstawania standardów odpoczynku i dzielenia sfery życia zawodowego i prywatnego. (Cytowane dane pochodzą z Komunikatu CBOS, *Co Polacy robią w czasie wolnym*, sierpień 2006).

• Zdrowie i zdrowy styl życia

Zdrowy styl życia i stosunek do zdrowia i ciała oraz zaangażowanie w jego utrzymanie to ważne aspekty stylu życia. Zdrowie jest wartością bardzo wysoko cenioną przez Polaków (59%) — ważniejsze okazuje się tylko życie rodzinne (76%). Mniej więcej połowa badanych określa swój stan zdrowia jako raczej dobry (40%). Ewidentnie świadomość Polaków w kwestiach zdrowego odżywiania się bardzo wzrosła — 43% uważa, że za dobre zdrowie odpowiada dieta, na którą składa się dużo warzyw, owoców i ograniczenie spożycia kwasów tłuszczowych, oraz aktywne spędzanie czasu wolnego. 80% badanych stara się dbać o swoje zdrowie. Mimo istnienia wśród Polaków świadomości konieczności dbania o własne zdrowie i ciało, bardzo niewiele osób deklaruje dbałość o nie w postaci aktywnych działań. Tylko 9% ankietowanych przyznało, że uprawiało kiedykolwiek w życiu jakiś sport, a 66% — że nie wykonywało żadnych ćwiczeń fizycznych w swoim życiu. Wysoka subiektywna wartość przypisywana kondycji fizycznej i zdrowiu nie przekłada się na działania w celu jego utrzymania w codziennej praktyce. Zaobserwować tutaj można pewną prawidłowość polegającą na tym, że Polacy co prawda orientują się w tym, co jest dla nich dobre i zdrowe, ich poziom świadomości dotyczący kwestii związanych z aktywnością fizyczną, dietą czy zdrową żywnością jest zdecydowanie wyższy niż kilka lat temu, ale owa wiedza nie przekłada się jeszcze na praktykę dnia codziennego. Czym innym jest wiedza i wynikająca z niej świadomość, a zupełnie czym innym wykorzystywanie jej w życiu w sposób aktywny. (Cytowane dane pochodzą z Komunikatu CBOS, *Zdrowie i zdrowy styl życia w Polsce*, wrzesień 2007).

• Poziom satysfakcji z życia

Poziom satysfakcji z własnego życia jest wedle Andrzeja Sicińskiego elementem, który należy uwzględnić przy analizie stylu życia. Prowadzone w Polsce od kilku lat regularne badania poziomu satysfakcji z własnego życia przynoszą z każdym kolejnym rokiem coraz bardziej optymistyczne rezultaty. Od lat utrzymuje się bardzo wysoki poziom satysfakcji związanej z rodziną, tzn. z posiadaniem potomstwa (95%) oraz małżeństwem (86%). Przy czym bardziej zadowoleni ze swoich małżeństw są mężczyźni i generalnie małżeństwa o wyższym statusie materialnym. Na uwagę zasługuje jednak fakt, że oprócz utrzymującego się zadowolenia z własnej rodziny podnoszą się także wskaźniki zadowolenia z innych aspektów życia. Z miejsca swojego zamieszkania w roku 2000 było zadowolonych 64% Polaków, a w 2005 — 78%, co świadczy o docenianiu własnych małych ojczyzn i lokalnych społeczności. Rośnie dumą Polaków — a nie wstyd — z miejsca zamieszkania. Z przebiegu kariery i pracy zawodowej w roku 2000 zadowolenie w badaniach wskazywało 47%, a w 2005 — 64% osób. Ze stanu swojego zdrowia w 2000 roku było zadowolonych 49%, a w 2005 liczba ta wzrosła do 57%. Natomiast w przypadku materialnych warunków bytu odsetek ten wzrósł z 30% do 44%. Jeśli zaś chodzi o dochody i sytuację finansową, to udział zadowolonych wzrósł z 9% do 20%, a niezadowolonych spadł z 68% do 51%. Wymiar ekonomiczny życia Polaków dostarcza im najmniej satysfakcji — chociaż też i tutaj sytuacja ulega systematycznej poprawie.

Generalnie zwiększyła się też liczba osób, które deklarują się jako szczęśliwcy — z 18% w 1988 do 31% w 2005 roku. W 2005 roku zadowolenie z różnych sfer i wymiarów życia jest najwyższe od jedenastu lat. Autoidentyfikowanie się z kategorią szczęśliwca bądź pechowca

jest ściśle związane z pozycją społeczną. Na przykład za szczęściarzy uważa się aż 54% spośród respondentów legitymujących się wyższym wykształceniem, a 50% spośród żyjących w dobrobycie. Wrażenie bycia pechowcem towarzyszy ludziom żyjącym w gorszych warunkach bytowych (33%). W 2005 roku jako zadowolonych z całego życia określiło się 67% badanych, a średnio zadowolonych z całego życia było 27%. Gdyby te kategorie zadowolonych i średnio zadowolonych złączyć, to okazałoby się, że 94% Polaków ocenia swoje całe życie pozytywnie. Wszystkie wskaźniki i wyniki badań nie pozostawiają w kwestii zadowolenia Polaków ze swojego życia wątpliwości — jako społeczeństwo jesteśmy pod każdym względem coraz bardziej usatysfakcjonowani ze swojego życia. (Cytowane dane pochodzą z Komunikatu CBOS, *Poziom satysfakcji życiowej Polaków w latach 1994–2005*, styczeń 2006).

Poziom satysfakcji z życia prezentowany w badaniach, które objęły społeczeństwo polskie, potwierdza się także w analizie porównawczej krajów postsocjalistycznych. Badaniem objęto cztery państwa: Polskę, Węgry, Ukrainę i Gruzję. W porównaniu z pozostałymi krajami Polacy wysoko oceniają swój poziom zadowolenia z życia (62%), podczas gdy w przypadku Ukrainy wartość ta wynosi 34%, a Gruzji 25%. Polacy także najbardziej optymistycznie patrzą w przyszłość (34%) w porównaniu z pozostałymi krajami. (Cytowane dane pochodzą z Komunikatu CBOS, *Poziom satysfakcji życiowej Polaków, Węgrów, Gruzynów i Ukraińców*, lipiec 2006).

Konkluzje

Celem niniejszego opracowania było wskazanie znaczenia i roli analizy stylów życia społeczeństwa polskiego — zarówno zbiorowego, jak i zindywidualizowanego — których odkrycie i opisanie przybliży badaczy do zrozumienia, w jaki sposób ludzie w codziennych wyborach odpowiadają na wyzwania procesów globalizacyjnych, industrialnych, komunikacyjnych, informatycznych, przestrzennych, konsumpcyjnych, ekonomicznych czy politycznych. Generalnie jesteśmy usatysfakcjonowani własną egzystencją, w szczególności cenimy życie rodzinne. Autoportret Polaków nieco różni się od oceny portretu środowiska, czyli de facto innych, których oceniamy jako bardziej skupionych na karierze i pracy niż na samych sobie. Istnieje jednak spora grupa osób, które w ogóle nie mają pomysłu na swoje życie, brakuje im celów i aspiracji do jakiegokolwiek działania. Mimo to jesteśmy zdecydowanie usatysfakcjonowani z własnej egzystencji — aż 94% z nas deklaruje, że jest zadowolona bądź średnio zadowolona z życia. Oznacza to, że nawet ci, którzy nie mają żadnych aspiracji i dążeń, nie postrzegają się jako specjalnie nieszczęśliwi. Lubimy oglądać telewizję (jest to ulubiona forma rozrywki większości z nas) oraz cenimy własne zdrowie. Rośnie wiedza i świadomość, jednakże nie przekłada się to jeszcze dostatecznie na codzienną praktykę społeczną. Czym innym jest znajomość zasad, a czym innym ich realizacja.

Uzyskane dane dotyczące społeczeństwa polskiego, które zostały przytoczone powyżej, dotyczą wiedzy deklaratywnej Polaków. Oznacza to, że pojawiający się tutaj portret Polaków może nieco odbiegać od codziennej społecznej praktyki i dokonywanych przez nas wyborów. Niemniej jednak należy stwierdzić, że po prawie 20 latach zmian duża część społeczeństwa polskiego uzyskała stan samozadowolenia. Więcej z nas opisuje siebie jako optymistów niż malkontentów, szczęśliwców niż pechowców, zadowolonych niż pozbawionych satysfakcji ze swojej egzystencji. Ów stan jest rodzajem dobra wspólnego czy też kapitału społecznego, który

w przypadku jakiegokolwiek ewentualnego kryzysu może sprzyjać rozwojowi dwóch biegunowo różnych scenariuszy: pesymistycznego i optymistycznego.

W wersji **pesymistycznej** kryzys może wywołać bardzo poważne skutki w postaci frustracji, ujawnić silne negatywne nastroje społeczne, zahamować aktywność i przedsiębiorczość jednostek. Byłoby to spowodowane rozbudzonymi aspiracjami prowadzenia konsumpcyjnego, wygodnego i atrakcyjnego stylu życia, którego zdołaliśmy się już nauczyć oraz do którego przywykliśmy, a nawet polubiliśmy i zaakceptowaliśmy. Zderzenie oczekiwanego stylu życia z brakiem możliwości jego realizacji może stanowić zagrożenie. W przypadku takiego negatywnego scenariusza mogą obudzić się dość szybko postawy buntownicze wobec instytucji państwa, nasilić się negatywne nastroje, pojawić postawy roszczeniowe, a nawet masowe protesty społeczne. Tego typu reakcja społeczeństwa da się uzasadnić koniecznością ograniczenia i modyfikacji stylu życia, który został wypracowany w dobie rozwoju gospodarczego i sprzyjającej koniunktury. Kapitał społeczny w postaci ogromnego społecznego zadowolenia w sytuacji zagrożenia może stać się przeszkodą w jego pokonywaniu. W przypadku tej opcji stanowiłby raczej „tykającą bombę”, niż „parasol ochronny” zabezpieczający przed skutkami kryzysu.

W wersji **optymistycznej** z kolei kapitał, jakim jest samozadowolenie ze stylu życia, własnej rodziny, przyjaciół, miejsca zamieszkania czy indywidualnych osiągnięć pełni rolę „parasola ochronnego”, który skutecznie łagodzi odczuwanie skutków kryzysów, a także sprzyja rozładowaniu społecznych napięć. Większa świadomość i zrozumienie społecznych i ekonomicznych procesów coraz lepiej wyedukowanego i zadowolonego z życia społeczeństwa umożliwia bowiem jednostkom aktywne poszukiwanie rozsądnych strategii minimalizujących konsekwencje kryzysu. Nabyte kompetencje społeczne i wiedza na temat funkcjonowania rozmaitych instytucji i procesów może uaktywniać jednostki do poszukiwania twórczych sposobów radzenia sobie z sytuacją kryzysową. W przypadku tej opcji zdolność adaptacji do zmieniających się warunków oraz pozytywne społeczne nastroje stanowiłyby ochronę, a także „kredyt” ułatwiający pokonywanie czasowych przeszkód, dobrze znanych bardziej dojrzałym systemom demokratycznym.

W codziennych decyzjach zwykłych ludzi, przedstawicieli rozmaitych grup i zbiorowości koncentrują się i przetwarzają powyższe procesy, skutkując wyborami i życiowymi strategiami, modyfikacjami i zmianami w egzystencjalnych przestrzeniach życia człowieka, takich jak dom i intymność, wspólnota, konsumpcja, praca i kariera, komunikacja, ciało i zdrowie, duch i wiara, czy emocje i nastroje społeczne. Od umiejętności i możliwości naszego rozpoznania, opisanego i zanalizowania codziennych motywacji, wyborów i działań zależy zrozumienie współczesnego społeczeństwa.

Zmiany postaw ekonomicznych polskich konsumentów

Wprowadzenie

Polski konsument na przestrzeni ostatnich dwóch dekad bardzo zmienił swoje postawy wobec zjawisk gospodarczych, a podstawą tej przemiany były zmiany w świadomości ekonomicznej. Poddawany uniwersalnym mechanizmom rynkowym upodabniał się do konsumentów żyjących w krajach, w których reguły wolnego rynku funkcjonują od pokoleń. Czy jednak nawyki konsumentów, kształtowane w ramach gospodarki trwałego deficytu dóbr, to już tylko przeszłość? W znacznym stopniu tak. Współczesny polski konsument, nawet pamiętający czasy sprzed transformacji gospodarczej, jest podobny do konsumentów z krajów rozwiniętych. Poddawany jest tym samym kampaniom marketingowym i reklamowym, i z reguły zachowuje się tak, jak tego oczekują od niego nadawcy komunikacji marketingowej.

Tylko czasem się okazuje, że zachowuje się specyficznie. Kiedyś oryginalność ta polegała na zamiłowaniu do kupowania zamrażarek i magnetowidów, znacznie przewyższając zainteresowanie tymi dobrami w innych krajach, później do anten satelitarnych. Czy dzisiaj coś nas wyróżnia jako konsumentów? Przy czym chodzi o różnice głębsze, tkwiące w mentalności Polaków, a nie tylko wynikające ze specyfiki danego rynku, tak jak, na przykład, zamiłowanie Polaków do używanych samochodów.

Jak więc wygląda postrzeganie ekonomii przez polskich konsumentów i od jakich mechanizmów zależy? — to pierwsza z rozważanych kwestii. Z kolei, wychodząc od konstatacji, iż najważniejszą determinantą popytu nie jest obiektywna sytuacja ekonomiczna, lecz subiektywna ocena tej sytuacji dokonywana przez konsumentów, oceniona zostanie ich kondycja i skłonność do zakupów.

Postrzeganie zjawisk ekonomicznych

Dwadzieścia lat temu rozumienie pojęć ekonomicznych przez polskiego konsumenta odpowiadało poziomowi kilkunastolatka z krajów Europy Zachodniej, nie mówiąc już o najbardziej wyedukowanych ekonomicznie mieszkańcach Hongkongu, którzy porównywalną wiedzę zdobywali przed 10. rokiem życia. Powstaje tu pytanie, skąd się biorą różnice w myśleniu o ekonomii i jakie mechanizmy są za nie odpowiedzialne.

Po pierwsze, różnice w poznawczych reprezentacjach ekonomii mogą być tłumaczone mechanizmem uczenia się poprzez codzienne doświadczenie, kształtowane przez pracę, i uczestniczenie w procesie wymiany dóbr. Zgodnie z tym mechanizmem ludzie różniący się swoim doświadczeniem, polegającym na życiu w odmiennych systemach gospodarczych, mogą mieć odmienne reprezentacje ekonomii.

* IPSOS

Tworzenie tych reprezentacji może być także poddane oddziaływaniu innego, konkurencyjnego mechanizmu, jakim jest zdobywanie wiedzy poprzez komunikację masową. Ludzie uczą się pojęć, które funkcjonują w środkach masowego przekazu i przez to stają się dla nich dostępne. Im częściej coś jest komunikowane, tym bardziej zapada w ludzką świadomość.

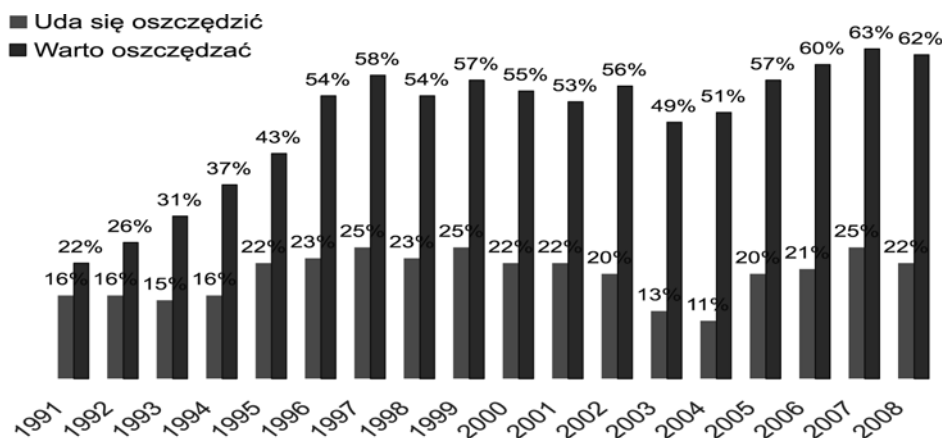
W badaniach sposobów reprezentowania ekonomii przeprowadzonych wśród studentów z Polski i Francji (Verges P., Tyszka T. i Vergers P., 1994) struktury poznawcze dla pojęć ekonomicznych w obu tych grupach okazały się bardzo zbliżone. Ustalenia te wskazują, że podstawowe reprezentacje ekonomii w małym stopniu są podatne na poszczególne doświadczenia i uwarunkowania panujące w danym kraju. Wynik ten jednak uzyskany został w specyficznej grupie, gdzie jednolitość reprezentacji poznawczych jest większa niż w innych grupach społecznych i tworzy się szybciej. Powstaje pytanie, czy także w pozostałych, mniej wyedukowanych segmentach populacji, znajdą pod wpływem środków przekazu istotne zmiany w sferze świadomości. Można przypuszczać, że — w dłuższym okresie — tak się stanie.

Postawy wobec oszczędzania

Nawet jeżeli można uznać, że w zakresie rozumienia podstawowych pojęć czy terminów ekonomicznych polscy konsumenci nie odbiegają zbyt od konsumentów z krajów o dłuższej wolnorynkowej tradycji, to nierozstrzygnięta pozostaje kwestia, na ile świadomość ta przetrwała się w konkretne postawy determinujące zachowania społeczne i rynkowe.

Jednym z najbardziej wyraźnych przejawów zmiany postaw polskich konsumentów jest stosunek do oszczędzania. Na początku prowadzonych pomiarów — w roku 1991 — o tym, że warto oszczędzać, przekonani byli prawie tylko ci, których stać było na robienie oszczędności. W kolejnych latach przekonanie to było coraz szerzej podzielane i obecnie już ponad 60% konsumentów dostrzega wartość w oszczędzaniu, przy czym subiektywnie oceniane możliwości odkładania pieniędzy wzrosły w analizowanym okresie jedynie nieznacznie.

Rys. 1. Stosunek do oszczędzania



Zważywszy że w okresie tym jednocześnie bardzo istotnie wzrosły możliwości kredytowania konsumpcji, to obserwowaną zmianę stosunku do oszczędzania można traktować jako wyraz zwiększenia się poczucia odpowiedzialności Polaków za swoją przyszłość, kosztem zmniejszenia nie tyle oczekiwań wobec opiekuńczej roli państwa, ile z konstatacji, że państwo nie jest w stanie spełnić wszystkich pokładanych w nim oczekiwań i o pewne zabezpieczenia trzeba zadbać samemu.

Skłonność do zakupów

W gospodarce wolnorynkowej koniunktura w dużym stopniu zależy od konsumentów. Uważa się, że konsument znacznie bardziej wpływa na kurs gospodarki niż rząd czy przedsiębiorcy. Czyni to poprzez konsumpcję, która nie jest prostą pochodną poziomu jego dochodów. Przy danym poziomie środków materialnych konsumenci mogą bowiem kupować więcej, lub mniej — by w zamian odłożyć środki z myślą o przyszłości; mogą oddawać się bieżącej konsumpcji bądź kupować przedmioty trwałego użytku. Konsumenci mogą w końcu kupować w miarę posiadanych środków lub na poczet przyszłych dochodów, czyli na kredyt.

To, czy konsumenci w swej masie zdecydują się wziąć kredyt na zakup mieszkania, czy też na nowy samochód, w dużej mierze zależy od ich nastawienia do przyszłości, które może być nasycone optymizmem bądź obawą o przyszłość. Dlatego wskaźniki, które od połowy ubiegłego wieku służą do przewidywania zachowań konsumenckich, nazywane są wskaźnikami optymizmu konsumenckiego.

Optymizm konsumencki

Podstawą optymizmu konsumenckiego jest skłonność do zakupu dóbr dowolnych, których nabycie nie jest uwarunkowane życiową koniecznością, i z których — w przypadku negatywnej oceny sytuacji ekonomicznej — można zrezygnować. Uważa się, że skłonność do zakupu tych dóbr, nazywanych też dobrami trwałymi, jest zarazem motorem popytu, a także predykatorem jego poziomu w przyszłości.

W Stanach Zjednoczonych przez wiele dekad zmiany w wydatkach na domy i samochody odgrywały zasadniczą rolę w określaniu, czy gospodarka wpada w recesję, czy zaczyna rosnąć. Wydatki te charakteryzują się dużo większą zmiennością niż wydatki na dobra konieczne. Ponadto, mają w pewnej mierze charakter inwestycyjny, także dla późniejszej konsumpcji, i często wymagają kredytowania.

Jak zauważył George Katona, skoro zmiany w postawach i oczekiwaniach poprzedzają działanie, to pomiar postaw konsumpcyjnych i oczekiwań może być kluczowym wskaźnikiem aktywności gospodarczej. I tak, ekonomiczny optymizm powoduje zaufanie konsumentów i pragnienie zwiększenia wydatków oraz zobowiązań kredytowych. Z kolei ekonomiczna niepewność powoduje pesymizm, ograniczanie wydatków i odbudowę rezerw. Jeśli wiele osób w tym samym czasie zmienia swój nastrój, ma to wpływ na wydatki na dobra trwałe.

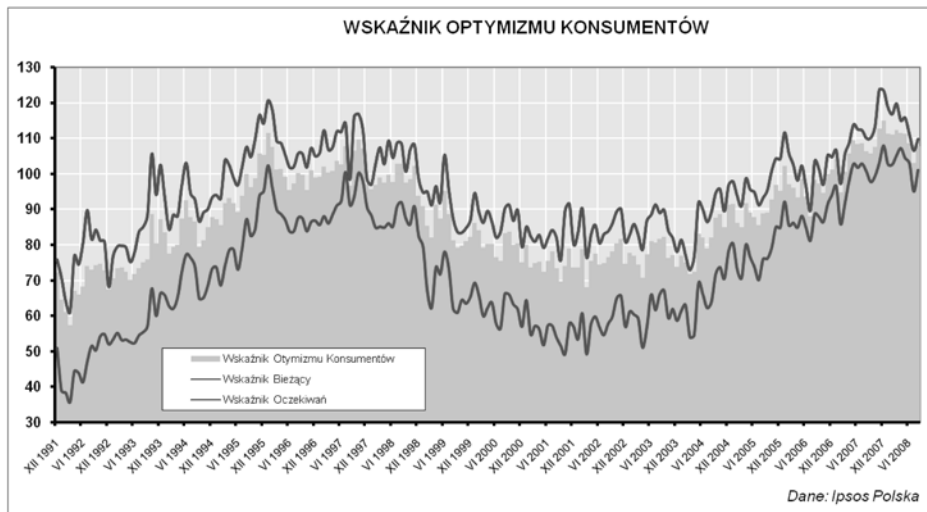
Do pomiaru skłonności do zakupów dóbr trwałych opracowany został standardowy zestaw pytań pozwalający na wyliczenie Wskaźnika Optymizmu Konsumentów. Na wskaźnik ten składają się oceny sytuacji gospodarczej oraz skłonność do zakupów, zawierająca ocenę sensowności zakupu dóbr trwałego użytku i ocenę sytuacji gospodarstwa domowego.

Dla prognozy rynku ważne jest poznanie, jak kształtuje się owa skłonność do zakupów w wymiarze średnio- i długoterminowym. W perspektywie średnioterminowej — kilku miesięcy — konsument zwraca uwagę na poziom cen, na swoją sytuację zawodową i zagrożenie bezrobociem czy koszty kredytu. W długiej perspektywie — kilkuletniej — stosunek do kupowania w dużym stopniu zależy od tendencji w sytuacji gospodarczej kraju. Konsument ocenia kierunek, w którym zmierza gospodarka, i na tym tle swoją sytuację oraz zmiany, jakie dokonują się w sile nabywczej dochodów, którymi dysponują. Na tej podstawie podejmują istotne decyzje życiowe dotyczące oszczędzania i konsumpcji.

Optymizm polskich konsumentów

Pomiar optymizmu konsumentów w Polsce zapoczątkowany pod koniec 1991 roku przez Demoskop i kontynuowany przez Ipsos rozpoczął się od bardzo niskiego pułapu. Przez pierwsze lata transformacji polskiego systemu gospodarczego, dość trudne dla wielu Polaków, nie tylko częściej odnotowywano pogarszanie się sytuacji własnej i gospodarki, niż jej poprawę, ale także dominował pesymizm w ocenie przyszłości. Jednak dość szybko konsekwencje przemian zaczęto odbierać pozytywnie i optymista zaczęli zyskiwać przewagę.

Rys. 2 Optymizm konsumentów



W długim okresie — 5–7 lat — optymizm konsumentów wykazuje dość stabilny trend. Skłonność ta jest co prawda wrażliwa na wahania powodowane przez czynniki sezonowe oraz wydarzenia polityczne i społeczne (takie jak wyniki wyborów, czy — w przeszłości — przyjazd Papieża). W długiej perspektywie, kilkuletniej, stosunek do kupowania w dużym stopniu zależy od tendencji w sytuacji gospodarczej kraju.

Korzyścią z tego rodzaju badań jest możliwość predykcji: nastroje konsumenckie wyprzedzają bowiem zmiany obserwowane we wskaźnikach makroekonomicznych. Okazuje się, że najbardziej predyktywne dla okresów wzrostu i spadku tempa rozwoju gospodarczego jest wyrównywanie się poziomu ocen obecnej sytuacji i oczekiwań wobec przyszłości. Konsument

trafnie wychwytyją sygnały stanowiące zapowiedź zmian — i jeśli następuje stagnacja, czyli przewidywania odnośnie przyszłości są na podobnym poziomie, co ocena sytuacji obecnej, wkrótce dochodzi do negatywnych tendencji w gospodarce.

Na taki mechanizm tworzenia się oczekiwań konsumenckich można spojrzeć przez pryzmat roli, malejącej, jaką konsumpcja pełni obecnie w zaspokajaniu potrzeb. Na rozwiniętych rynkach konsumpcja w coraz większym stopniu zaczyna służyć podkreślaniu różnic pomiędzy ludźmi, ich wyrażaniu i komunikowaniu (George Ritzer). W tym duchu kryzys optymizmu nie tyle oznacza obawę o to, że pewne potrzeby będą niezaspokojone, chociaż obiektywnie też tak może się stać, ile zwątpienie w kontynuowanie procesu wyróżniania się społecznego (awansu zawodowego i społecznego). Jest w tym też element pozytywny, bo konsumpcja oparta na różnicach praktycznie nie ma granic, a więc będzie rosła. Inną konsekwencją jest, że to prowadzi do hiperkonsumpcji, gdzie kupowanie staje się najważniejszą sprawą w życiu. Przeciętny Polak jest już na tej drodze — konsumpcja zajmuje coraz więcej miejsca w jego życiu. Powstaje pytanie, czy pozostanie na niej, gdy dotknie go frustracja spowodowana niespełnieniem, niespłacalnym zadłużeniem, czy kryzysem więzi z innymi.

Pokolenie wolnego rynku: kto wskrzesi impuls modernizacyjny?

W przyszłym roku będziemy obchodzili rocznicę porozumień przy Okrągłym Stole i pierwszych półdemokratycznych (jeśli takie zjawisko istnieje) wyborów do Sejmu oraz całkowicie wolnych wyborów do Senatu. Rok 1989 to przede wszystkim początek procesu demokratyzacji, ale również głębokich reform gospodarczych. Zmiany te miały wyprowadzić kraj, znajdujący się w fatalnej sytuacji ekonomicznej, na tory rozwoju gospodarczego. Niezależnie od politycznych ocen skutków podjętych wtedy reform, jedno nie ulega wątpliwości — od blisko dwudziestu lat Polska znajduje się na drodze nieustannego rozwoju. Czy to oznacza, że wszystkie konieczne zmiany zostały już przeprowadzone? Bilansując dwudziestolecie, łatwiej jest pomyśleć o przyszłości z oddechem, mając na uwadze długofalowe wyzwania dla rozwoju Polski, a nie tylko decyzje podejmowane pod naporem bieżącego dnia.

Od pewnego czasu w niektórych środowiskach ekspertów ekonomicznych, a także politycznych kołach, pojawia się wątek konieczności podjęcia kolejnych głębokich reform. Dalszy rozwój kraju jest zależny od rozwiązania kilku palących kwestii, związanych m.in. ze służbą zdrowia, systemem emerytalnym czy edukacją. Odwlekanie reform w tych dziedzinach może się okazać tragiczne w skutkach, może spowodować, że staniemy się zbankrutowanym państwem biednych obywateli. Pojawia się potrzeba silniejszego impulsu modernizacyjnego.

Tak się składa, że skutki wszelkich zaniechań w tych dziedzinach będą spadały w pierwszej kolejności na ludzi, którzy dopiero wchodzą śmieiej w życie zawodowe — na pokolenie wyżu demograficznego. To pokolenie, które wprowadzie przyszłość na świat w warunkach ciemnej nocy stanu wojennego, ale poszło do szkoły podstawowej już w wolnym kraju i jako pierwsze korzystało z dobrodziejstw reformującej się gospodarki. Warto więc przyjąć jego perspektywę i zobaczyć, jakie poglądy dominują wśród jego przedstawicieli. Czym różnią się oni od ich rodziców? Czy pomiędzy obecnymi dwudziestolatkami a pięćdziesięciolatkami istnieje różnica pokoleniowa, czy raczej pokoleniowy konsensus? Na te pytania postaramy się odpowiedzieć w niniejszym artykule.

Spółeczeństwo socjalne — dziedzictwo historii

Rok 1989 to symboliczny koniec PRL-u, i choć minęło już tyle czasu, ocena jego dziedzictwa nie jest jednoznaczna. Niezależnie od prorynkowych reform i demokratycznych zmian, znaczna część naszego społeczeństwa uznaje niezmiennie, że PRL przyniósł dużo dobrego, a twierdzenie, że w naszej powojennej historii należy upatrywać przyczyn gospodarczych i społecznych niepowodzeń, uznaje po prostu za nieprawdziwe. Poglądy na dziedzictwo PRL-u, jak można się spodziewać, różnią obecne pokolenie dwudziestolatków i ich rodziców. Ci pierwsi

* MillwardBrown SMG/KRC; Fundacja Projekt: Polska

znacznie częściej uznają, że socjalizm nie przyniósł wiele dobrego, także duża część z nich, co nie jest dziwne, nie ma zdania w tej kwestii¹ (tabela 1). Mniej zróżnicowane opinie dotyczą oceny wkładu Polski Ludowej w osiąganiu zdobyczy socjalnych. Tutaj różnice pomiędzy tymi dwoma generacjami istnieją, choć nie są już tak duże. Młodzi równie chętnie jak starsi przyznają, że powojenna Polska przyczyniła się pozytywnie do wprowadzenia zabezpieczeń socjalnych (tabela 2). Nie dziwi zatem, że właśnie w kwestiach dotyczących zabezpieczeń socjalnych obywateli przez państwo istnieje międzypokoleniowy konsensus. Młodzi i starsi w podobnym stopniu chcą zachowania zasady solidarności społecznej, wedle której *bogatsi płacą na rzecz biednych, pracujący na rzecz niepracujących* (tabela 3), są także w równym stopniu za zapewnieniem środków *do życia wszystkim osobom tak długo, jak długo pozostają one bez pracy* (tabela 4) oraz stanowczo się sprzeciwiają zmniejszeniu zasiłków dla bezrobotnych (tabela 5). Solidarność międzypokoleniowa dotyczy nie tylko kwestii o żywotnym znaczeniu dla starszej generacji — jest ona bardzo widoczna w stosunku do przywilejów, z których korzystają młodzi ludzie; za utrzymaniem bezpłatnej nauki na studiach wyższych są w takim samym stopniu starsi, jak i młodszy (odpowiednio 65 i 63 procent respondentów) (tabela 7). Uelastycznienie rynku pracy poprzez ograniczenie przywilejów i praw pracowniczych nie spotyka się z dobrym przyjęciem w żadnej z grup. Niezależnie od interesów generacyjnych, społeczeństwo solidarnie wypowiada się za utrzymaniem obecnego stanu rzeczy. Jak widać, lęk przed utratą pracy jest jeszcze silniejszy, niż chęć silnego u rynkowania zasad panujących na rynku pracy. PRL zostawił wyraźny ślad po sobie, obietnica państwa opiekuńczego, choć mizernie spełniana w latach Polski Ludowej, cały czas pozostaje żywa. Otwarcie doceniają je starsze roczniki; młodszy, choć mają mniej zdecydowaną ocenę tamtego okresu, cały czas pozostają zwolennikami rozbudowanej opieki społecznej zapewnianej przez państwo.

Mniej państwa w gospodarce — więcej możliwości

„Państwo powinno zapewnić osłonę biednym, wyrzuconym poza margines rynku pracy, słabszym” — tak mówi pokolenie wolnego rynku. Jednocześnie jednak w kwestiach gospodarczych jest bardziej liberalne niż starsze generacje. Pogląd, że prawa wolnego rynku stanowią dobrą ramę, w jakiej funkcjonować powinny przedsiębiorstwa, nie jest opinią silnie kwestionowaną w tym pokoleniu. Im mniej państwa w gospodarce, tym lepiej, im większa wolność i im mniejsze podatki będą płacili ludzie przedsiębiorczy, tym lepiej dla kraju. Sprzeczność? Nie do końca. Mówimy tutaj „bardziej liberalni”, mając świadomość, że w znacznym stopniu poglądy młodych są dziedziczone od rodziców, różnice między generacjami są duże, ale nie na tyle, żeby mówić o przeciwieństwach czy zdecydowanym konflikcie międzypokoleniowym. Warto przytoczyć kilka danych, które te różnice pokazują. Na przykład młode pokolenie skłania się bardziej ku podatkowi liniowemu (patrz tabela 8); odsetek zdecydowanie popierających wprowadzenie podatku liniowego w grupie 20–29 lat wynosi blisko 20%, podczas gdy w grupie 50–59 lat osiąga 12%. Liberalne podejście do kwestii gospodarczych jest bardziej wyraźne, gdy pytamy o stosunek do prywatyzacji: młodzi są zdecydowanie bardziej

¹ Przytaczane w artykule dane pochodzą z badania zrealizowanego przez MillwardBrown SMG/KRC na N = 1000 losowej osobowej próbie mieszkańców Polski w wieku 15+.

za dalszym postępowaniem prywatyzacji — nieco ponad 40% z nich zdecydowanie zgadza się ze stwierdzeniem, że: *Prywatyzacja musi uwzględniać cele strategiczne Polski i są przedsiębiorstwa, które bezwzględnie powinny pozostać w rękach skarbu państwa*, podczas gdy w grupie starszej zdecydowanych wyznawców takiego poglądu jest blisko 56% (tabela 9). Pokolenie, które już wyrosło w czasach, kiedy mechanizmy rynkowe na dobre zaczęły działać w polskiej gospodarce zdecydowanie woli zasady, na których funkcjonują przedsiębiorstwa prywatne. Firmy państwowe postrzegane są jako bezpieczne, zapewniające pracownikom ochronę socjalną i znaczne przywileje. Próżno tam jednak szukać miejsca do osobistego i profesjonalnego rozwoju. W przedsiębiorstwach zarządzanych przez urzędników państwowych królują układy, a miejsca awansu są zablokowane przez starszych pracowników. Młode, dobrze wykształcone pokolenie jest głodne sukcesu, chce się wykazać, chce się sprawdzić. Nie boi się konkurencji, chce wykorzystać zdobytą wiedzę do rozwoju, do osiągnięcia sukcesu zawodowego. Takie warunki, i możliwości zarazem, stwarza firma, której zależy przede wszystkim na efektywności swoich działań. Taką logiką — twierdzą młodzi — kierują się przede wszystkim firmy prywatne, i właśnie w takich widzą oni możliwości swojego zawodowego rozwoju.

Obyczajowo bardziej tolerancyjni

Pokolenie wolnego rynku wychowywało się w warunkach większej otwartości społecznej. Nie słuchało już o moralności socjalistycznej, której wyższość nad moralnie upadłym Zachodem nie podlegała kwestii. Bez specjalnych ograniczeń chłonęło kulturę masową rozwiniętych społeczeństw poprzez powszechnie dostępne środki masowego przekazu. W konsekwencji w sprawach obyczajowych pomiędzy przedstawicielami pokolenia wyżu demograficznego a pokoleniem ich rodziców można odnotować istotne różnice, choćby takie jak stosunek do kary śmierci; blisko 50% dwudziestolatków zdecydowanie opowiada się za jej przywróceniem, podczas gdy w pokoleniu pięćdziesięciolatków blisko 60% (tabela 10). Różnice w poglądach są jeszcze bardziej wyraźne, gdy spojrzymy na kwestie legalizacji posiadania narkotyków; za całkowitym zakazem posiadania narkotyków zdecydowanie opowiada się 53% młodych, podczas gdy w starszym pokoleniu odsetek ten wynosi blisko o jedną czwartą więcej — 74% (tabela 11). Doświadczenia wynikające z warunków, w jakich wychowali się obecni dwudziestolatkowie i pięćdziesięciolatkowie, w poglądach na tę kwestię odkładają się niezwykle silnie. Są jednak sprawy, w których rok urodzenia nie wpływa na wyznawany pogląd. Okazuje się, że stosunek do aborcji nie różnicuje wyraźnie przedstawicieli analizowanych generacji; za zachowaniem prawa aborcyjnego w obecnym kształcie opowiada się niemal tyle samo dwudziestolatków, co pięćdziesięciolatków (zdecydowanie za takim prawem opowiada się odpowiednio 30 i 32% — tabela 12). Tutaj okazuje się, że liberalizujący wpływ kultury Zachodu cały czas ściera się z wpływami Kościoła katolickiego, i że Kościół cały czas silnie oddziałuje na poglądy obyczajowe młodych Polaków.

Wyzwanie modernizacyjne

Jak widać, pokolenie wyżu demograficznego, dorastając w warunkach reformującej się Polski, powoli odchodzi od poglądów pokolenia swoich rodziców. Nie są to zmiany rewolucyjne — raczej ewolucyjne. Widoczne są zwłaszcza w opiniach dotyczących kwestii obyczajowych i gospodarczych — młodzi są po prostu bardziej liberalni. Niemniej jednak także ta generacja widzi konieczność utrzymania roli państwa jako gwaranta przywilejów socjalnych. Czy jest zatem za utrzymaniem status quo? Niezupełnie, w pokoleniu wyżu demograficznego coraz bardziej zaczyna dojrzywać świadomość nadchodzących „trudnych czasów”. Nie nadejdą one za rok, dwa czy dziesięć, przyjdą wtedy, kiedy obecni dwudziestolatki będą wchodzić w wiek emerytalny. Już w tej chwili wśród nich wyraźna jest troska o to, „z czego ja będę żył na emeryturze”, „z czego ja będę płacił za leczenie”. Reforma systemu emerytalnego i ubezpieczeń społecznych jest dla nich tak samo paląca, jak dla ich rodziców. Do katalogu spraw nie zamkniętych młodzi zaliczają także inne dziedziny życia: kwestie rozwoju infrastruktury czy reformy szkolnictwa, dziedzin zupełnie w ocenie badanych nieprzystosowanych do wyzwań teraźniejszości i — ma się rozumieć — przyszłości. Ten podskórny lęk jest wyczuwalny, a troska o przyszłość wraca niezależnie od zadowolenia z obecnej sytuacji osobistej. Tym bardziej jako niezrozumiałe jawią się młodym dyskusje polityczne toczące w ramach kampanii wyborczych i poprzedzające je. Kampanię do parlamentu w 2007 roku zdominowały problemy, które z perspektywy młodych są trzeciorzędne: przetaczające się spory o interpretację historii, osobiste urazy polityków czy wzajemne oskarżenia o korupcję. To pokolenie woli rozmawiać na temat mniej emocjonujący, ale witalnie dla nich istotny: o reformie kraju, w którym przyjdzie im żyć przez następne kilkadziesiąt lat. W tym kontekście nie dziwi frustracja młodych, tak dobitnie wyrażana przed wyborami parlamentarnymi 2007, kiedy mówili: *Człowiek jest po prostu bezradny. Bo nawet jakby wyszedł na ulicę, zaczął krzyczeć, to i tak nikt go nie będzie słuchał. Taka jest prawda*². Próba przebicia się z własnym głosem to hasło „Schowaj babci dowód”, które szybko zyskało ogromną popularność. Te kilka słów przesyłano sobie esemesami, politycy to się oburzali, to wyrażali zrozumienie dla młodzieńczej spontaniczności i inwencji. Babcia, a właściwie babcia w moherowym berecie, stała się symbolem Polski zacofanej, ultra-fanatycznie katolickiej, zapatrzonej w przeszłość, prześląkniętej lękami i fobiami przed wszystkim, co obce (czytaj: zagraniczne). „Schowaj Babci dowód” oznaczało ni mniej, ni więcej, tylko „odbierz jej prawo głosu, prawo do decydowania o kraju, bo kwestie istotne z punktu widzenia jego rozwoju leżą poza sprawami poruszonymi na antenie Radia Maryja”.

Tymczasem większość polityków nie wsłuchiwała się w głos młodego pokolenia. Paradoksalnie, bo choć młodzi to przyszłość kraju i decyzje podejmowane dzisiaj będą ich w najwyższym stopniu dotyczyć, to jednak główna walka nie toczy się o ich głosy. Dlaczego? Młodzi ludzie zawsze stanowią elektorat mało wdzięczny z punktu widzenia budowania strategii kampanii politycznej. Są najmniej zdyscyplinowani (nie wiadomo, czy opłaca się „inwestować” w komunikację skierowaną bezpośrednio do nich, czy pójść do wyborów) i są najbardziej

² Wypowiedź respondenta, cytat z badania jakościowego, które zostało przeprowadzone przez MB SMG/KRC na zlecenie Fundacji Batorego we wrześniu 2007. W jego ramach zorganizowano 8 zogniskowanych wywiadów grupowych. Kryteria doboru respondentów: wiek: 18–32 lat; wykształcenie powyżej średniego; dochód powyżej średniego.

wymagający, jeśli chodzi o styl przekazu (to już dzieci wolnego rynku i wysmakowani odbiorcy multimedialnych kampanii reklamowych). Istnieje też poważne niebezpieczeństwo, że wyraźna komunikacja skierowana bezpośrednio do nich może odstraszyć pozostałe grupy społeczne, grupy — dodajmy — na które można „bardziej liczyć” w sytuacji wyborów³. Obietnice zmierzania się z wyzwaniami przyszłości z jednej strony, a także groźba kontynuacji polityki zdominowanej przez rozliczenia przeszłości i coraz większą opresyjność państwa, spowodowały, że młodzi ludzie liczniej niż kiedykolwiek przedtem stawili się w punktach wyborczych. To także ich głos zadecydował, że władzę objęła Platforma Obywatelska.

Dzieci demokracji i wolnego rynku mają jasną świadomość wyzwań, przed którymi obecnie stoi Polska. Świadomość ta jest równie silna, jak w innych generacjach, a może nawet silniejsza. Choć te myśli odsuwają od siebie „na później”, to jednak w głębi duszy wiedzą i cały czas pamiętają o tym, że niezreformowany kraj może stać się dla nich pułapką, śmiertelnym zagrożeniem. Bezbłędnie wskazują, które obszary naszego życia pozostały nietknięte ręką reformatora. Pamiętamy, że jest to pierwsze pokolenie, które zostało wychowane jak Klient. Jest przyzwyczajone do dobrych standardów obsługi, więc nie rozumie, dlaczego nie może być dobrze obsłużone przez lekarza czy pielęgniarkę; jest przyzwyczajone do tego, że działanie (praca) musi się opłacać, że składa się pieniądze po to, żeby w przyszłości przyniosły zysk, więc nie rozumie, dlaczego, składając pieniądze na emeryturę, może ich nie otrzymać, będąc już emerytem. Nie rozumie, dlaczego wykształcenie, na które tak ciężko zapracowali, i za które ich rodzice często zapłacili niemałe pieniądze, nie jest przepustką do dobrze płatnej pracy. To właśnie oni znacznie bardziej niż starsze generacje czekają na dokończenie reform. Na razie nikt jeszcze silnej obietnicy zmiany im nie złożył.

³ Jednym z nielicznych działań w ostatniej kampanii wyborczej skierowanych ściśle do tej grupy wyborców były spotkania Donalda Tuska z młodymi emigrantami w Londynie. Znamienne, że przyszły premier kampanię wyborczą nakierowaną na dwudziestolatków prowadził za granicą, tak jakby problemy, którymi żyją, nie mogły zostać przedyskutowane i rozwiązane w Polsce; tak jakby tutaj nie było dla nich miejsca.

Aneks 1

Tabela 1. PRL nie przyniósł Polakom wiele dobrego. Jest przyczyną obecnych problemów ekonomicznych i zapóźnienia cywilizacyjnego (w %)

Wiek	zdecydowanie się zgadzam	raczej się zgadzam	raczej się nie zgadzam	zdecydowanie się nie zgadzam	nie wiem / trudno powiedzieć
Ogółem	20,95	26,02	18,37	11,22	23,44
15–19 lat	11,40	27,19	13,16	4,39	43,86
20–29 lat	23,04	24,51	16,67	5,39	30,39
30–39 lat	24,43	28,98	17,61	8,52	20,45
40–49 lat	23,84	23,26	20,93	12,21	19,77
50–59 lat	19,57	29,89	19,57	17,39	13,59
60–69 lat	20,19	23,08	20,19	20,19	16,35
70 lub więcej lat	18,87	20,75	22,64	15,09	22,64

Źródło: Badanie zrealizowane w 2005 roku przez MillwardBrown SMG/KRC na N = 1000 osobowej losowej próbie mieszkańców Polski w wieku 15+

Tabela 2. Nie powinniśmy zapominać o istotnych osiągnięciach PRL-u, a zwłaszcza bezpieczeństwa socjalnego, które zapewniał swoim obywatelom (w %)

Wiek	zdecydowanie się zgadzam	raczej się zgadzam	raczej się nie zgadzam	zdecydowanie się nie zgadzam	nie wiem / trudno powiedzieć
Ogółem	25,52	34,46	10,33	7,85	21,85
15–19 lat	10,53	30,70	8,77	4,39	45,61
20–29 lat	19,61	30,88	12,25	8,33	28,92
30–39 lat	22,73	35,80	15,91	9,09	16,48
40–49 lat	30,81	30,81	9,88	13,37	15,12
50–59 lat	33,70	38,04	7,07	7,07	14,13
60–69 lat	31,73	36,54	8,65	2,88	20,19
70 lub więcej lat	32,08	47,17	3,77	3,77	13,21

Źródło: Badanie zrealizowane w 2005 roku przez MillwardBrown SMG/KRC na N = 1000 osobowej losowej próbie mieszkańców Polski w wieku 15+

Tabela 3. System emerytalny powinien przede wszystkim opierać się na zasadzie solidarności (bogatsi płacą na rzecz biednych, pracujący na rzecz niepracujących) (w %)

Wiek	zdecydowanie się zgadzam	raczej się zgadzam	raczej się nie zgadzam	zdecydowanie się nie zgadzam	nie wiem / trudno powiedzieć
Ogółem	17,97	28,30	17,78	16,09	19,86
15–19 lat	14,91	28,95	14,04	13,16	28,95
20–29 lat	18,63	23,53	15,20	20,10	22,55
30–39 lat	20,45	27,27	18,18	22,16	11,93
40–49 lat	16,28	23,26	22,67	19,19	18,60
50–59 lat	17,39	36,96	19,57	9,78	16,30
60–69 lat	20,19	28,85	17,31	13,46	20,19
70 lub więcej lat	16,98	33,96	13,21	3,77	32,08

Źródło: Badanie zrealizowane w 2005 roku przez MillwardBrown SMG/KRC na $N = 1000$ osobowej losowej próbie mieszkańców Polski w wieku 15+

Tabela 4. Państwo powinno zapewnić niezbędne środki do życia każdemu tak długo, jak długo osoba ta pozostaje bez pracy (w %)

Wiek	zdecydowanie się zgadzam	raczej się zgadzam	raczej się nie zgadzam	zdecydowanie się nie zgadzam	nie wiem / trudno powiedzieć
Ogółem	45,48	28,10	12,51	6,85	7,05
15–19 lat	35,09	35,09	13,16	7,89	8,77
20–29 lat	42,16	26,96	14,22	8,82	7,84
30–39 lat	43,75	27,84	15,34	6,82	6,25
40–49 lat	51,74	22,09	11,05	8,14	6,98
50–59 lat	46,20	31,52	11,96	4,89	5,43
60–69 lat	52,88	26,92	7,69	4,81	7,69
70 lub więcej lat	49,06	28,30	11,32	3,77	7,55

Źródło: Badanie zrealizowane w 2005 roku przez MillwardBrown SMG/KRC na $N = 1000$ osobowej losowej próbie mieszkańców Polski w wieku 15+

Tabela 5. Należy zapewnić niezbędne środki do życia każdemu, kto pozostaje bez pracy, ale tylko na czas określony, wymagając jednocześnie, aby pobierający zasiłek aktywnie zabiegał o uzyskanie zatrudnienia (w %)

Wiek	zdecydowanie się zgadzam	raczej się zgadzam	raczej się nie zgadzam	zdecydowanie się nie zgadzam	nie wiem / trudno powiedzieć
Ogółem	50,25	35,45	4,77	3,08	6,45
15–19 lat	46,49	37,72	3,51	2,63	9,65
20–29 lat	49,02	33,82	5,39	3,43	8,33
30–39 lat	53,41	31,25	6,25	3,98	5,11
40–49 lat	52,91	33,72	5,23	5,23	2,91
50–59 lat	50,54	39,67	4,35	1,09	4,35
60–69 lat	49,04	35,58	2,88	0,96	11,54
70 lub więcej lat	45,28	41,51	3,77	3,77	5,66

Źródło: Badanie zrealizowane w 2005 roku przez MillwardBrown SMG/KRC na $N = 1000$ osobowej losowej próbie mieszkańców Polski w wieku 15+

Tabela 6. Wysokość zasiłków powinna być obniżona — bo obecnie często skutkuje tym, że nie opłaca się szukać pracy (w %)

Wiek	zdecydowanie się zgadzam	raczej się zgadzam	raczej się nie zgadzam	zdecydowanie się nie zgadzam	nie wiem / trudno powiedzieć
Ogółem	7,45	14,70	25,82	38,93	13,11
15–19 lat	7,02	17,54	25,44	29,82	20,18
20–29 lat	8,33	15,69	25,98	40,20	9,80
30–39 lat	9,09	12,50	28,41	42,61	7,39
40–49 lat	6,98	12,79	22,67	48,26	9,30
50–59 lat	4,89	13,04	25,54	41,30	15,22
60–69 lat	7,69	19,23	22,12	28,85	22,12
70 lub więcej lat	9,43	15,09	35,85	22,64	16,98

Źródło: Badanie zrealizowane w 2005 roku przez MillwardBrown SMG/KRC na $N = 1000$ osobowej losowej próbie mieszkańców Polski w wieku 15+

Tabela 7. Nauka w szkołach wyższych powinna być bezpłatna na studiach dziennych (w %)

Wiek	zdecydowanie się zgadzam	raczej się zgadzam	raczej się nie zgadzam	zdecydowanie się nie zgadzam	nie wiem / trudno powiedzieć
Ogółem	69,12	21,35	4,07	1,49	3,97
15–19 lat	75,44	18,42	1,75		4,39
20–29 lat	62,75	25,49	5,88	2,45	3,43
30–39 lat	75,00	18,18	2,27	1,70	2,84
40–49 lat	73,84	15,12	6,40	1,74	2,91
50–59 lat	65,22	27,17	3,80	1,09	2,72
60–69 lat	66,35	22,12	2,88	0,96	7,69
70 lub więcej lat	64,15	20,75	3,77	1,89	9,43

Źródło: Badanie zrealizowane w 2005 roku przez MillwardBrown SMG/KRC na N = 1000 osobowej losowej próbie mieszkańców Polski w wieku 15+

Tabela 8. Należy w Polsce wprowadzić podatek liniowy czyli jednolitą, taką samą dla wszystkich stawek od dochodów osób fizycznych (w %)

Wiek	zdecydowanie się zgadzam	raczej się zgadzam	raczej się nie zgadzam	zdecydowanie się nie zgadzam	nie wiem / trudno powiedzieć
Ogółem	14,30	19,36	17,68	25,02	23,63
15–19 lat	17,54	25,44	11,40	13,16	32,46
20–29 lat	19,61	21,08	13,73	23,04	22,55
30–39 lat	15,91	21,59	22,16	23,86	16,48
40–49 lat	13,37	20,35	15,70	31,40	19,19
50–59 lat	11,96	14,67	21,20	32,07	20,11
60–69 lat	8,65	15,38	21,15	23,08	31,73
70 lub więcej lat	3,77	13,21	18,87	20,75	43,40

Źródło: Badanie zrealizowane w 2005 roku przez MillwardBrown SMG/KRC na N = 1000 osobowej losowej próbie mieszkańców Polski w wieku 15+

Tabela 9. Prywatyzacja musi uwzględniać cele strategiczne Polski i niektóre przedsiębiorstwa bezwzględnie powinny pozostać w rękach skarbu państwa (w %)

Wiek	zdecydowanie się zgadzam	raczej się zgadzam	raczej się nie zgadzam	zdecydowanie się nie zgadzam	nie wiem / trudno powiedzieć
Ogółem	49,75	27,01	4,77	2,28	16,19
15–19 lat	27,19	30,70	6,14	5,26	30,70
20–29 lat	40,69	29,90	7,35	2,45	19,61
30–39 lat	59,66	25,00	5,11		10,23
40–49 lat	58,14	23,26	5,81	2,33	10,47
50–59 lat	55,98	29,89	2,17	1,63	10,33
60–69 lat	51,92	20,19	1,92	4,81	21,15
70 lub więcej lat	47,17	30,19	1,89		20,75

Źródło: Badanie zrealizowane w 2005 roku przez MillwardBrown SMG/KRC na $N = 1000$ osobowej losowej próbie mieszkańców Polski w wieku 15+

Tabela 10. Należy przywrócić w polskim prawodawstwie karę śmierci w przypadku szczególnie ciężkich przestępstw (w %)

Wiek	zdecydowanie się zgadzam	raczej się zgadzam	raczej się nie zgadzam	zdecydowanie się nie zgadzam	nie wiem / trudno powiedzieć
Ogółem	53,62	19,96	10,92	8,24	7,25
15–19 lat	35,96	21,93	18,42	12,28	11,40
20–29 lat	49,51	21,57	13,73	10,29	4,90
30–39 lat	56,25	20,45	10,23	7,39	5,68
40–49 lat	64,53	15,70	9,88	4,07	5,81
50–59 lat	58,15	21,20	6,52	7,07	7,07
60–69 lat	52,88	17,31	7,69	11,54	10,58
70 lub więcej lat	49,06	22,64	11,32	5,66	11,32

Źródło: Badanie zrealizowane w 2005 roku przez MillwardBrown SMG/KRC na $N = 1000$ osobowej losowej próbie mieszkańców Polski w wieku 15+

Tabela 11. Należy wprowadzić całkowity zakaz posiadania narkotyków (w %)

Wiek	zdecydowanie się zgadzam	raczej się zgadzam	raczej się nie zgadzam	zdecydowanie się nie zgadzam	nie wiem / trudno powiedzieć
Ogółem	67,63	14,80	7,75	4,17	5,66
15–19 lat	60,53	16,67	12,28	6,14	4,39
20–29 lat	53,43	18,63	12,25	8,33	7,35
30–39 lat	65,34	14,77	10,23	3,98	5,68
40–49 lat	75,00	13,37	4,65	1,16	5,81
50–59 lat	73,91	14,13	3,26	3,26	5,43
60–69 lat	75,00	12,50	5,77	2,88	3,85
70 lub więcej lat	84,91	7,55	1,89		5,66

Źródło: Badanie zrealizowane w 2005 roku przez MillwardBrown SMG/KRC na N = 1000 osobowej losowej próbie mieszkańców Polski w wieku 15+

Tabela 12. Należy zachować prawo do aborcji w obecnym kształcie (ustawa zezwala na przerwanie ciąży do 12 tygodnia w sytuacji gdy zagraża to zdrowiu lub życiu matki, ciąża jest owocem przestępstwa lub nastąpiło nieodwracalne uszkodzenie płodu) (w %)

Wiek	zdecydowanie się zgadzam	raczej się zgadzam	raczej się nie zgadzam	zdecydowanie się nie zgadzam	nie wiem / trudno powiedzieć
Ogółem	32,37	28,10	10,82	13,11	15,59
15–19 lat	24,56	28,95	10,53	12,28	23,68
20–29 lat	29,90	30,39	11,76	13,73	14,22
30–39 lat	38,07	22,73	15,91	13,07	10,23
40–49 lat	35,47	27,91	6,40	15,12	15,12
50–59 lat	31,52	32,61	10,33	12,50	13,04
60–69 lat	33,65	26,92	10,58	10,58	18,27
70 lub więcej lat	30,19	22,64	7,55	13,21	26,42

Źródło: Badanie zrealizowane w 2005 roku przez MillwardBrown SMG/KRC na N = 1000 osobowej losowej próbie mieszkańców Polski w wieku 15+

Co się dzieje z awangardą młodzieżową?

Centralny problem: relacje międzypokoleniowe

Ludzie w ogóle — a dojrzałe pokolenia w szczególności — są skłonni zakładać, że młodzież jest (czytaj: powinna być) „aktywna” i ma (czytaj: powinna mieć) wolę i ochotę, by czynić świat lepszym. A zatem młodzież to „naturalna awangarda przemian”. Jeśli sama z siebie nie zdradza takich skłonności, dorośli zaczynają biadać, iż *młodzież jest coraz gorsza*¹. Ten obraz bardzo chętnie podtrzymują media, które najczęściej nie są zainteresowane przekazywaniem rzetelnej informacji, bowiem funkcjonują w tzw. *kulturze newsów*, według reguł zjawiska opisanego jako panika moralna². Kwestia młodzieżowa komplikuje się również dlatego, że obraz współczesnych młodych Polaków jest dynamiczny: zmienia się nie tylko w krótkich odstępach czasu, ale i w zależności od grup, którymi się zajmujemy. Na przykład podziały typu pokoleniowego widać już wyraźnie między obecnymi studentami a ich młodszym rodzeństwem. Jak pokazuję niżej, spore różnice w opiniach występują także między młodzieżą i dorosłymi zamieszkującymi różne regiony kraju. Niemniej jednak ogólne tendencje wydają się — gdy przyjrzymy się serii zamieszczonych niżej danych — dosyć jasne.

Za młodzież uznaję tu zarówno nastolatki, jak i młodych dorosłych (do 24. roku życia). Badania naukowe nie opisują w sposób pełny i wyczerpujący tak zdefiniowanej grupy ani nawet wszystkich składających się na nią subkategorii młodzieży. Wiele kwestii musimy się w gruncie rzeczy domyślać lub wnioskować o nich na podstawie dosyć wyrywkowych informacji. Ze względu na niewielką objętość niniejszego tekstu chciałabym tu przypomnieć wybrane wyniki badań z 2005 roku i najświeższe — z 2008 roku³. Uważam bowiem, że jedną z największych barier aktywności młodych ludzi w ich środowiskach lokalnych i w uczeniu ich obywatelskości, w tym skutecznego rozwiązywania własnych problemów, jest brak porozumienia między pokoleniami.

* Ośrodek Badań Młodzieży, Uniwersytet Warszawski

¹ Zwracała już na to uwagę Antonina Kłoskowska w tekście „Socjologia młodzieży: przegląd koncepcji” (w: „*Kultura i Społeczeństwo*”, nr 2, 1987).

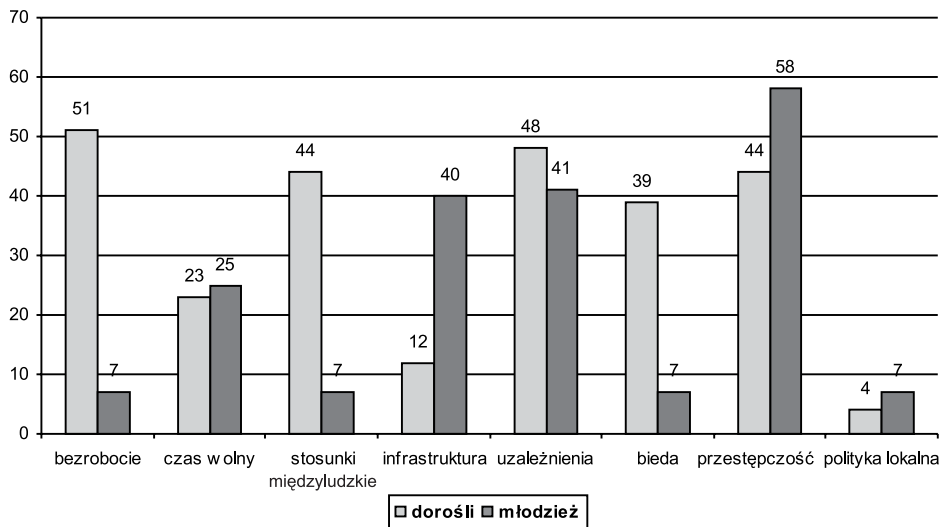
² S. Allan, *Kultura newsów*, Kraków: Wyd. UJ, 2006; o panice moralnej por. też np.: S. Cohen, *Folk devils and moral Panic*, London: MacGibb and Kee, 1972; E. Czykwin, *Stygmat społeczny*, Warszawa: PWN; B. Fatyga, P. Zieliński, *Warszawskie badanie stylów życia młodzieży. "Narkotyki w kulturze młodzieży miejskiej"*, na zlecenie UM st. Warszawy, 2008, tekst niepublikowany.

³ B. Fatyga, I. Oliwińska, M. Sińczuch, P. Zieliński, *Dwie prawdy o aktywności. Uwarunkowania i możliwości działania młodzieży w środowisku lokalnych w perspektywie polityki młodzieżowej Unii Europejskiej. Raport z badań*, Warszawa: MENiS, 2005; B. Fatyga, P. Zieliński, op.cit.

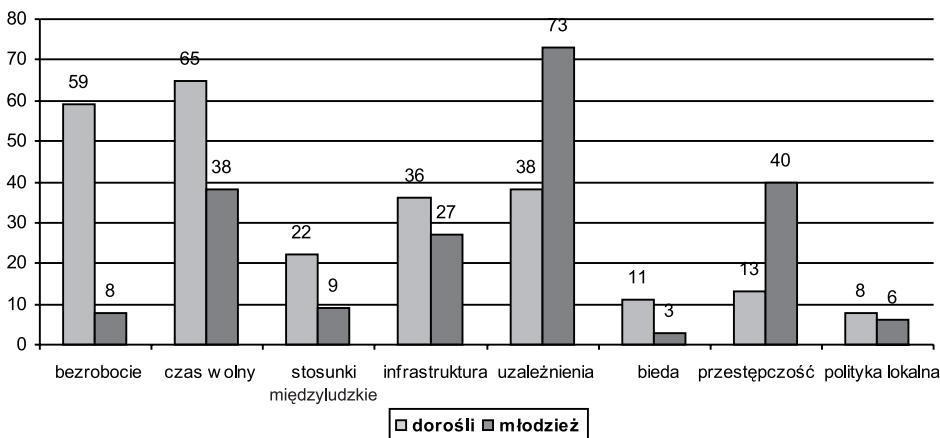
Co mówią wyniki badań?

W serii poniższych wykresów⁴ pokazuję najpierw, jakie problemy młodzieży dorośli i młodzież wskazywali najczęściej. Warto dodać, że wszystkie prezentowane niżej wyniki pochodzą z pytań otwartych, co oznacza, że badacze nie podsuwali badanym gotowych odpowiedzi⁵.

Wykres 1. Problemy młodzieży; typ powiatu — wielkomiejski i miejski z tradycjami (Warszawa, Poznań, Zamość) (w %)



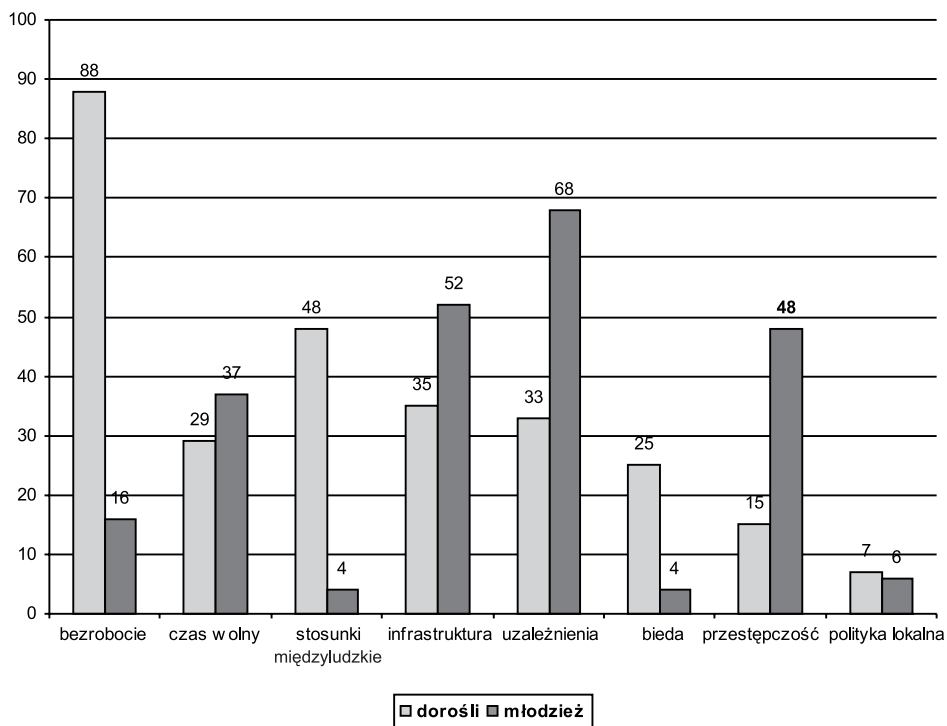
Wykres 2. Problemy młodzieży; typ powiatu — awansujący (powiaty: lubiński, tatrzański i kamieński) (w %)



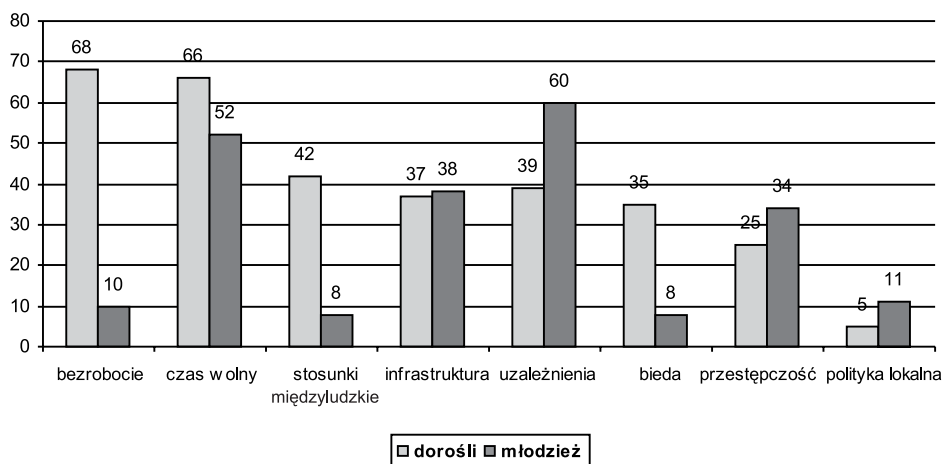
⁴ Odsetki w przytaczanych tu wynikach nie sumują się do 100%, bo badani mogli udzielić kilku odpowiedzi.

⁵ W tym badaniu przebadaliśmy N = 1219 młodych ludzi i N = 259 dorosłych z miast powiatowych i wybranych na terenie powiatu dodatkowych miejscowości.

Wykres 3. Problemy młodzieży; typ powiatu — rozwijający się turystyczny (powiaty: nyski i tucholski) (w %)



Wykres 4. Problemy młodzieży; typ powiatu — pokonujący zapóźnienia (powiaty: gołdapski, hajnowski, krośnieński i kępiński) (w %)



Jak widać, wszędzie dorośli przecenili znaczenie problemów bezrobocia, biedy i stosunków międzyludzkich, które definiowali jako skutek braku wychowania młodzieży. W porównaniu do młodych ludzi, których w tym wypadku można uważać za ekspertów od własnego życia, nie docenili problemów infrastruktury (konieczności modernizacji), przestępczości i uzależnień (wyjąwszy miejscowości typu I). Ciekawe także, iż im bardziej rozwinięty cywilizacyjnie powiat, tym mniejsze okazało się zainteresowanie dorosłych czasem wolnym młodych ludzi.

Bardziej szczegółowe dane na ten sam temat, pochodzące z badań warszawskich⁶, przedstawiam w tabeli 1. Tu także widać duże i znamienne rozbieżności poglądów na to, co najczęściej, a co najrzadziej uważane jest za problem młodzieży warszawskiej.

Tabela 1. Najważniejsze problemy młodzieży w Warszawie; odpowiedzi młodzieży i dorosłych, wg rang i w %

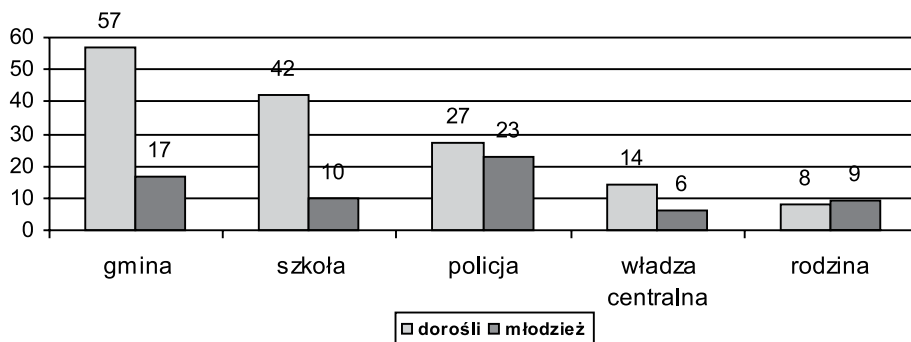
problem	uczniowie	R	studenci	R	dorośli	R
narkotyki	34	1	19	3	6	12
alkohol	28	2	12	7	4	13
agresja, przemoc, przestępczość	22	3	20	2	12	9
problemy z rodzicami	17	4	10	8	41	2
anonimowość, osamotnienie, brak akceptacji	15	5	15	5	45	1
palenie	14	6	2	15	1	14
nieciekawa oferta kulturalna	11	7	19	4	13	7
problemy z nauką; za wysoki poziom	11	8	4	12	22	3
kłopoty materialne	10	9	36	1	15	6
nałogi, używki ogólnie	8	10	7	10	8	11
problemy w szkole, niechęć do nauki ogólnie	7	11	3	13	16	5
za dużo pokus, tempo życia	5	12	9	9	12	8
brak ambicji, celu, zainteresowań	4	13	5	11	10	10
brak autorytetów, wzorców, wychowania	2	14	3	14	17	4
kłopoty ze znalezieniem pracy	2	15	13	6	1	14

* odsetki zaokrąglono do liczb całkowitych.

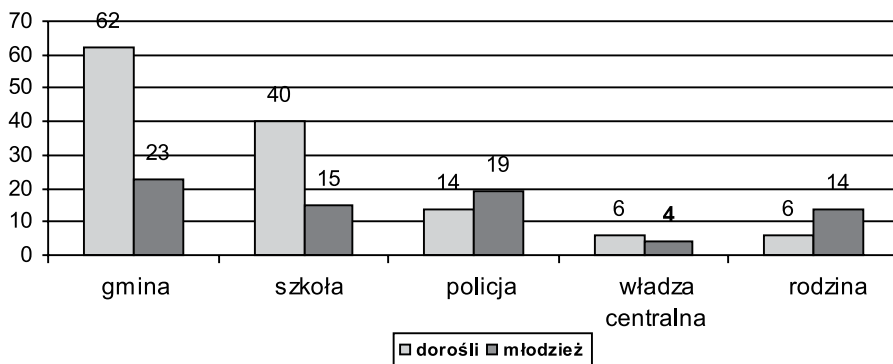
Warto się także, moim zdaniem, przyjrzeć odsetkom opinii na temat, kto owe problemy rozwiązuje. W badaniach z 2005 roku dane te pokazały po raz kolejny duże zróżnicowanie opinii.

⁶ W tym badaniu próba młodzieży wyniosła N = 1200 osób, a dorosłych N = 302 osoby.

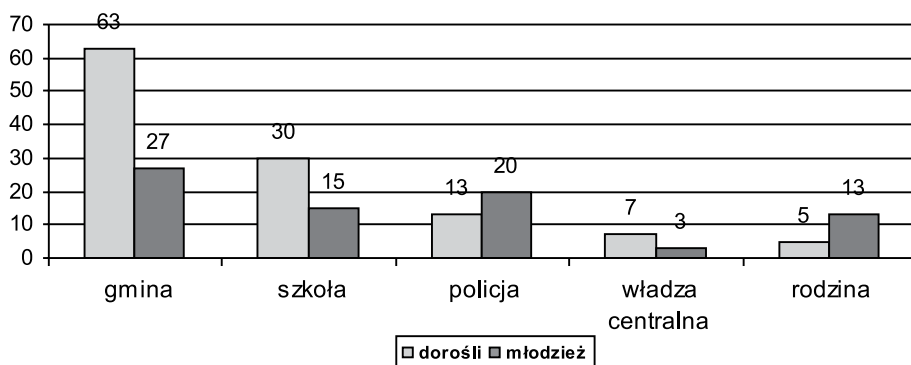
Wykres 5. Kto rozwiązuje problemy; typ powiatu — wielkomiejski i miejski z tradycjami (Warszawa, Poznań, Zamość) (w %)



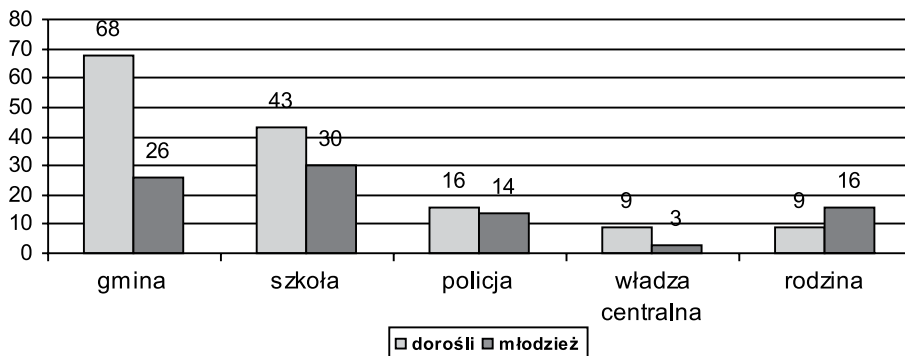
Wykres 6. Kto rozwiązuje problemy; typ powiatu — awansujący (powiaty: lubiński, tatrzański i kamieński) (w %)



Wykres 7. Kto rozwiązuje problemy; typ powiatu — turystyczny (powiaty: nyski i tucholski) (w %)

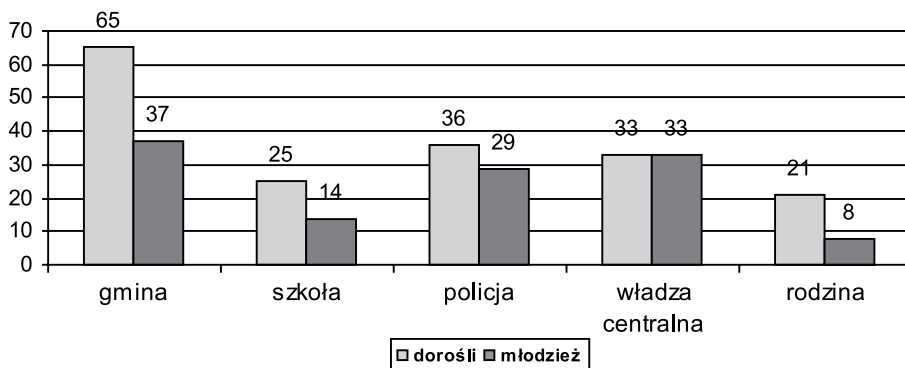


Wykres 8. Kto rozwiązuje problemy; typ powiatu — pokonujący zapóźnienia (powiaty: gołdapski, hajnowski, krośnieński i kępiński) (w %)

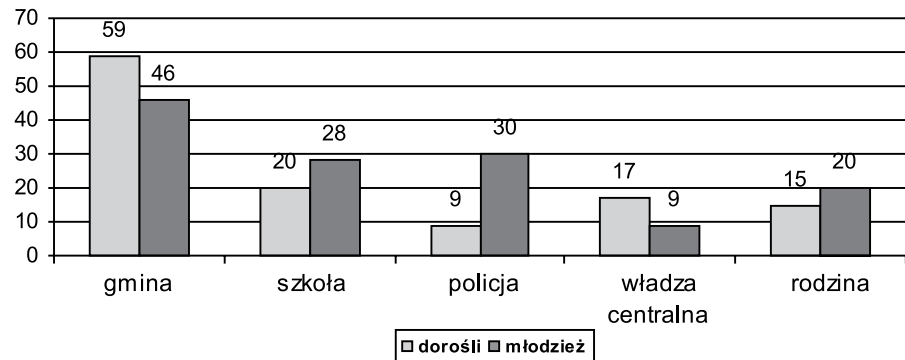


Wreszcie pytaliśmy także, kto zdaniem badanych powinien rozwiązywać problemy w środowisku lokalnym. Zwróćmy uwagę, że młodzież okazała się o wiele bardziej krytyczna w kwestii rozwiązywania problemów przez poszczególne instytucje niż dorośli. Najgorzej wypadła ocena władz centralnych.

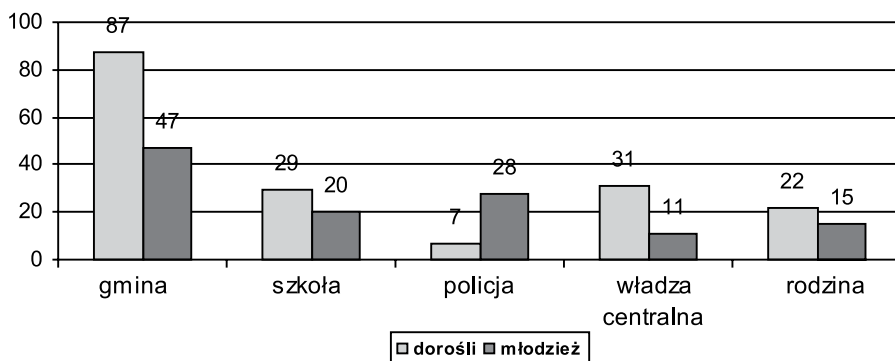
Wykres 9. Kto powinien rozwiązywać problemy; typ powiatu — wielkomiejski i miejski z tradycjami (Warszawa, Poznań, Zamość) (w %)



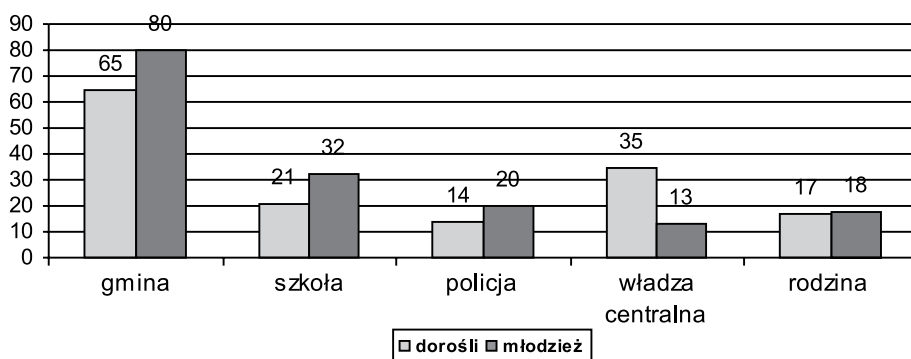
Wykres 10. Kto powinien rozwiązywać problemy; typ powiatu — awansujący (powiaty: lubiński, tatrzański i kamieński) (w %)



Wykres 11. Kto powinien rozwiązywać problemy; typ powiatu — turystyczny (powiaty: nyski i tucholski) (w %)



Wykres 12. Kto powinien rozwiązywać problemy; typ powiatu — pokonujący zapóźnienia (powiaty: gołdapski, hajnowski, krośnieński i kępiński) (w %)



W ostatniej serii wykresów zwracają uwagę rosnące, a w pewnych przypadkach większe niż u dorosłych, oczekiwania młodzieży wobec instytucji.

Chciałabym na zakończenie podkreślić, że ten kredyt zaufania stanowi wielki, chociaż kruchy i łatwy do zmarnowania potencjał, na którym można budować przyszłość, pod warunkiem ustalenia bardziej partnerskich, niż to ma miejsce dotąd, relacji międzypokoleniowych. Budować takie relacje można tylko wtedy, gdy strony uważnie się słuchają i aktywnie dążą do zrozumienia kategorii myślowych i racji partnera.

Jacy są młodzi Polacy?

Jacy są młodzi Polacy? Przede wszystkim niebywale *pragmatyczni* — poczynawszy od wyborów edukacyjnych, a skończywszy na podejściu do życia i innych ludzi. Preferują szkoły i kierunki studiów, zawody, które „się opłacają” (należą do „pewniaków”, gdy idzie o zatrudnienie). Dominuje oczekiwanie, by wiedza przekazywana w szkole, na studiach miała bezwzględnie praktyczny charakter. Popularnością cieszy się każda oferta edukacyjna, która w nazwie ma celne — marketingowo ujęte — sformułowania, gwarantujące studentowi, że tutaj o żadnych niepraktycznych „dyrdymałkach” mowy być nie może. Gdy idzie o pracę, najbardziej cenione są odpowiednie dochody oraz możliwość rozwoju zawodowego, robienie kariery. Bardziej ceniony jest ten, kto jest szybki, dobrze zorganizowany niżli ten, kto jest pracowity i rzetelny, bardziej ten, kto jest sprytny i obrotny, niżli inteligentny i dobrze wykształcony, bardziej potrafiący zrezygnować z własnego Ja, niżli dbający o własną godność.

Młodzi Polacy są *konsumpcyjnie i statusowo zorientowani*. Jakkolwiek w rankingach ważności wykształcenie, praca, kariera są najwyższej lokowane, to są one traktowane jako środki do innego, bardziej nęcącego celu — pieniędzy, gwarantujących odpowiedni standard życia. „Życie na odpowiednim poziomie”, jak mówi młodzież, zazwyczaj pełne przygód i wrażeń, ma dostarczać przyjemności. Równie ważne — choć zazwyczaj w odrębnych grupach młodzieży — są społeczny prestiż i uznanie.

Rodzina, zwłaszcza własna, jest w tej mozaice spraw ważnych elementem co prawda pierwszoplanowym, ale tylko „teoretycznie”. Młodzi tęsknią do udanego życia małżeńskiego i rodzinnego, jednocześnie kategoria *singla* czy „syndrom piątego roku” (oznaczający niepokój z powodu braku stałego partnera wśród studiującej młodzieży) są coraz wyraźniej obecne. Macierzyństwo czy ojcostwo stanowią zazwyczaj bliżej nieokreśloną przyszłość, o której nawet dwudziestoparolatki nie chcą rozmawiać, bo ten problem wydaje im się mało uchwytny i zbyt odległy. Z młodzieżowego słownika, a zwłaszcza doświadczenia, wypierana jest miłość i prawdziwa, dozgonna przyjaźń. Jednocześnie tęsknotę do nich zdradzają nader częste wskazania w badaniach ankietowych.

Cechę *religijności* przypisują sobie młodzi Polacy jeszcze rzadziej (czyni tak zaledwie 30% dziewiętnastoletniej młodzieży). *Patriotyzm*, myślenie o kraju, potrzeba twórczego wkładu do życia społecznego czy kultury to cnoty odczuwane zupełnie śladowo (przez około 20% młodzieży). Fakt, że młodzi tak licznie poszli do ostatnich wyborów, jest symptomatyczny, chociaż niczego (zasadniczo) nie zmienia. Poszli *razem, ale osobno* — nie w imię jakichś wspólnie podzielanych wartości, lecz dlatego, że każdy miał dosyć osobliwej „estetyki” życia publicznego zafundowanej Polakom po 2005 roku, bo czuł, że przyszłość (czyli własna dorosłość, czyli samodzielność, czyli wolność) stają się w Polsce — zajętej wojnami z przeszłością — bardzo trudne do osiągnięcia, jeśli nie niemożliwe. Odnieśli sukces, bo wykorzystali najbardziej

* Instytut Socjologii, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

oswojone przez siebie kanały komunikacji — internet i telefonię komórkową. Dowcipnymi i perswazyjnymi spotami przekonywali siebie nawzajem, że warto zmienić Polskę tak, by była przyjazna dla ich indywidualnych wyborów i planów.

Myślę, że jeśli młodzi Polacy coś cenią poza wygodnym i dobrze urządzonym życiem, to jest to rzeczywiście ich własna wolność, niezależność, również w tym sensie rozumiany indywidualizm. Liczy się nie tyle to, by być innym od innych, ale to, by samemu decydować o sobie (kim być, jak żyć, co w życiu cenić) — nawet jeśli oznacza to powielanie tego samego wzorca, a w rezultacie daleko idący uniformizm pokoleniowy. I nie sądzę, bym się zanadto myliła w odczytywaniu młodych.

Lecz nie tylko tak rozumiany indywidualizm młodzieży stoi w opozycji do idei „gorącej” i ekskluzywnej wspólnotowości, która od czasu do czasu wyziera z różnych zakątków politycznej sceny. Młodzi Polacy uosabiają przypadek „porzuconej” generacji, w którym to określeniu nie tyle kryje się jakiś szczególny dramat, co wskazanie na kontekst socjalizacyjny, który fundują społeczeństwa ponowoczesne. W takich społeczeństwach na młodych ludzi nie czekają gotowe, sprawdzone wzory życia i ścieżki kariery. Nie ma też demiurgów, na których można by się oprzeć i którzy mieliby przekonanie, że coś wiedzą lepiej, bo posiadli Prawdę. Przynajmniej niewielu dobrowolnie się w taką rolę wpisuje. I nie jest to nawet kwestia braku zaufania, upadku autorytetów czy tym podobnych odczuć młodzieży. Raczej bezradności dorosłego pokolenia, które wobec niepewności, jaką niesie przyszłość, wycofuje się z przywódczej i doradczej roli.

Dziś młodzi ludzie stają się autorami biografii „zrób-to-sam”: *sam wymyśl, kim chcesz być, sam wymyśl, jak do tego dojść, sam znajdź własną niszę, sam weź odpowiedzialność za siebie, nie przegap możliwości, jakie stwarzają ci własne społeczeństwo i kultura*. I tak się w istocie dzieje. Młodzi Polacy od lat są rozpoznawani jako zbiorowość skutecznie uwiedzioną przez ideologię sukcesu. Są również edukacyjnie bardzo aktywni — wskaźnik scholaryzacji brutto kształtuje się na bardzo wysokim poziomie i dla młodzieży 19+ wynosi ponad 65%; w aglomeracjach miejskich jest on znacznie wyższy. Wbrew tezie o wygodnictwie młodych nie odnajdziemy w nich cienia niechęci do pracy (tu nie ma śladów mentalnego dziedzictwa PRL-u). Widać to zarówno w stosunku młodych do nauki (vide zupełnie inna kultura studiowania, nastawiona na gromadzenie różnych kompetencji, doświadczeń, wiedzy), jak i do własnej kariery (uważne i przemyślane projektowanie własnych ścieżek rozwojowych, rozpoczynające się jeszcze przed podjęciem pracy zawodowej, duża dyspozycyjność, chęć wykazywania się przed pracodawcą itp.).

Czujność, by nie popełnić błędu i świadomość ryzyka muszą być obciążające, tak jak obciążające musi być czynienie z siebie „biura planistycznego własnej biografii”. Pojawia się coraz więcej komunikatów, które sygnalizują, że kondycja psychiczna młodzieży (na świecie i w Polsce) jest coraz gorsza. Młodzi nie tylko mają problemy z wchodzeniem w dorosłość, lecz i ich dojrzewanie psychiczne jest coraz trudniejsze. Wielu z nich nie radzi sobie z nadmiernymi wymaganiami społeczeństwa, z kulturową presją na osiąganie sukcesu, z nieczytelnością społecznych norm, z brakiem zainteresowania ze strony państwa, z osłabieniem więzi rodzinnych, z balastem problemów własnych rodziców, itd. Dowodzą one, że wyzwania współczesności przekraczają często indywidualne możliwości adaptacyjne młodych ludzi. Niemniej większość z nich sprawia wrażenie naturalnie podchodzących do rzeczy i bezproblemowo podejmujących

wyzwania. Wydaje się, że zarządzanie ryzykiem — ta kluczowa współcześnie kompetencja kulturowa człowieka [Beck 2005: 211–227] — zostało całkiem nieźle przez polską młodzież opanowane.

To zaś świadczy o tym, że młodzież ta — w swej zasadniczej masie — nie buntuje się przeciwko takiemu urzędzeniu świata, lecz stara się wpisać w stwarzane przez niego możliwości. Wskazywałyby na to również preferencje systemowe (ustrojowe) młodzieży. Nasze badania pokazują, że młodzi Polacy w wyraźnej (choć nie w zdecydowanej) większości popierają rozwiązania liberalno-demokratyczne, gdy idzie o sferę gospodarki i polityki, zaś w sferze obyczajowej i światopoglądowej bliżsi są socjaldemokracji. Taki rodzaj rozwiązań i taki kierunek przemian wydaje się najpełniej przystawać do ich wyobrażeń o dobrym społeczeństwie i do ich dążeń życiowych. Jednocześnie bardzo duża część młodych nie widzi dla siebie miejsca w kraju. Polska stała się dla nich niekontrolowalnym otoczeniem, w którym realizacja własnych — tutaj ukształtowanych — aspiracji i planów nie udaje się. Dlatego masowo wyjeżdżają z kraju — dobrze wykształceni, nieźle znający języki¹, bez pracy², bez perspektyw na rozwój zawodowy, z zablokowanymi ścieżkami kariery³, z brakiem wiary, że w Polsce może być normalnie.

Bez wątplenia *specyfiką emigracji z Polski jest jej młodzieżowy charakter*, a odmładzanie się populacji migrantów jest tendencją postępującą. O ile w 1997 roku odsetek migrujących między 18. a 34. rokiem życia wynosił 48%, o tyle w 2002 było to już 63%; w III kwartale 2006 roku udział osób w tym właśnie przedziale wieku przekroczył 70% [Fihel, Kaczmarczyk 2008: 38]. Według brytyjskiego Home Office wśród tych, którzy przyjechali z Polski po 2004 roku do Wielkiej Brytanii 83% nie przekroczyło jeszcze 34. roku życia, a niemal połowa nie ma 24 lat. Dominują osoby urodzone w latach 1980–1986 — roczniki wyżu demograficznego, co samo w sobie tłumaczy wiele problemów, jakie niesie ze sobą „demograficzna bomba” [Bunda 2006].

Bardzo symptomatyczne są tu dane dotyczące struktury wykształcenia podejmujących decyzję o wyjeździe z kraju. Większość osób, które emigrują, ma wykształcenie średnie ogólne (co m.in. jest związane z młodzieżowym charakterem emigracji). Osoby mające wyższe wykształcenie stanowią 30–35% emigrantów⁴. Jest to wskaźnik trzykrotnie wyższy od liczonego

¹ Wg badań CBOS z 2004 roku w języku obcym mówi (lub — bezpieczniej — posługuje się nim) już co drugi Polak poniżej 35. roku życia, a angielski bardzo dobrze zna dwie trzecie studentów; zob. też *Emigracja zarobkowa w liczbach i faktach*, <http://www.jobpoint.pl>

² Wśród ludzi do 25. roku życia wynosi ono nawet 35%; w Irlandii 8,9%.

³ W Polsce studiuje blisko 2 mln młodych ludzi. Według Krystyny Iglickiej-Okólskiej około 20% pracowników na najniższych stanowiskach ma dyplomy wyższych uczelni, pracuje zatem niezgodnie ze swoimi kwalifikacjami — zob. P. Fąfara, *Polska nie dla Polaków, czyli dlaczego młodzi nie chcą tu żyć*, „Newsweek” nr 16, 2006, s. 74.

⁴ Jak wynika z danych Ośrodka Badań nad Migracjami UW w latach 90. osoby z wyższym wykształceniem stanowiły 10–11% wyjeżdżających za granicę. Dziś (wyniki sondaży i badań przeprowadzonych przez PENTOR, CBOS, AISEC, Student News) liczba studentów uwzględniających możliwość emigracji, a ściślej wyjazdu z kraju, aby pracować na Zachodzie, utrzymuje się na poziomie 60–66% [CBOS, *Praca Polaków w krajach Unii Europejskiej*, komunikat z badań, Warszawa, listopad 2006; zob. też: *Wielka emigracja młodych*, informacja PAP z 08.05.2006; *Młodzi Polacy chcą emigrować*, <http://www.roztocze.net>; *Po co jechać za granicę?* <http://www.studenci.rzeszow.pl>

dla ogółu Polaków mieszkających w kraju. Jednocześnie tylko co dziesiąty wyjeżdżający z wyższym wykształceniem (niektóre źródła mówią o 15%⁵) pracuje na poziomie swoich kwalifikacji. Niemniej wielu młodych ludzi godzących się na taką sytuację za granicą bądź wierzy w swoją szansę i cierpliwie czeka na lepszą okazję, bądź istotnie jej doświadcza, odnosząc niemożliwy do osiągnięcia w Polsce sukces [Trevena 2007a].

Trudno jest — w obliczu braku reprezentatywnych danych — określić skalę obydwu tych trendów. W komentarzach znacznie częściej pojawia się ton niepokoju o stopień wykorzystania kapitału kulturowego zdobytego w kraju. Znajduje to swoje odzwierciedlenie w specyficznym języku, jakim posługują się badacze zjawiska migracji. Oto w miejsce bardzo popularnego i wywołującego jednoznacznie negatywne skojarzenia określenia *brain drain* (drenaż mózgów) pojawia się określenie *brain waste* (marnotrawienie mózgów) o równie pesymistycznym zabarwieniu. Jednak i tego typu wnioskowanie (zawarte w określeniu *brain waste*) może być mylące. Dla większości młodych ludzi wyjazd za granicę jest bowiem — poza wszystkim — wielką szansą edukacyjną. Nie chodzi tu o edukację w dosłownym tego słowa znaczeniu, np. studia podejmowane czy kontynuowane na Zachodzie (te ciągle obejmują wąski strumień młodzieży⁶), lecz o zdobywanie doświadczeń zawodowych, naukę języka, poznawanie realiów sprzyjających aktywności i rozwojowi biznesu, o gromadzenie nowego typu kapitału kulturowego. Edukacja tego rodzaju jest zdobyczą bezcenną, zwłaszcza dla tych, którzy zdecydują się wrócić do kraju. Może bowiem procentować nie tylkożywieniem gospodarki (poprzez wprowadzenie nowych technologii, sposobów organizacji pracy, tworzenie nowych miejsc pracy, korektę nierównowagi pokoleniowej), lecz także bezprecedensowym unowocześnieniem struktur społecznych, zmianami mentalności czy stylów życia Polaków [*Zagrożenia i szanse emigracji*, 2007].

Czy wróć? Ilu wróci? Większość by nawet chciała, ale stawiają twarde i trudne warunki (porównywalne płace, lepsze warunki pracy, reformy państwa i gospodarki). Zarówno ci, którzy wyjechali, jak i ci, którzy nie wyjechali, stanowią wielki potencjał innowacyjny. Nie można nie zauważyć, że kraj, który tak silnie odczuwa potrzebę kontynuacji zmian, ma bardzo dobrego sojusznika w młodzieży. Jej charakterystyki, na czele z jej indywidualizmem, pragmatyzmem i sposobem funkcjonowania zgodnym z formułą „zrób to sam”, są niemal idealne z punktu widzenia takiej wizji organizacji życia zbiorowego, którą można nazwać nową koncepcją wspólnotowości — a więc nie tej opartej na losie (zadanej, ekskluzywnej), lecz tej mogącej

⁵ *Emigracja zarobkowa w liczbach i faktach*, <http://www.jobpilot.pl>

⁶ Rozmiary zjawiska i tutaj trudne są do ustalenia. Dane OECD dla Polski wskazują, że skala uczestnictwa polskich studentów w programach wymiany studentów jest bardzo niska. Według szacunków polskiego Ministerstwa poza granicami Polski studiuje ponad 20 tys. studentów, lecz można przypuszczać, że po 1 maja 2004 roku mobilność polskich studentów odbywa się w większym stopniu kanałami nieformalnymi, zatem liczba studiujących na pewno jest większa. Inna forma studiowania — udział w Programie Erasmus — jest chętniej akceptowana przez polskich studentów. Do roku akad. 2004/2005 skorzystało z niej 32 tys. polskich studentów (dane MNiSW). Pytania o plany tego rodzaju zadawane młodzieży w badaniach sugerują rząd wielkości 3,8% do 13% (wynik badania „Emigracja młodych” przeprowadzonego wśród młodzieży i studentów uczelni rzeszowskich w 2007 roku), zob. A. Walicka, M. Cybut, *Po co jechać za granicę?* Rzeszów 2007.

pochodzić z wyboru (inkluzywnej), oddolnie tworzonej (czasami „face to face”), dynamicznej (zmiennej), wewnętrznie zróżnicowanej [Bauman 1995: 113].

W Polsce taka koncepcja wspólnoty nie ma powszechnego zrozumienia, tak jak nie ma go liberalizm, raczej postrzegany w kategoriach grzechu, anachronizmu lub politycznej fantasmagorii. Lecz — jak zauważa Amitai Etzioni — nie ma sprzeczności pomiędzy autonomią a zobowiązaniami wspólnotowymi, pod warunkiem że relacje między tymi stronami naszego życia będziemy odnosić do określonego społeczeństwa, tradycji i kultury. Budowanie wspólnoty musi się wiązać z uznaniem autonomii osób biorących w niej udział. Wszelkie odwoływanie się do „dobra wspólnego”, pojmowanego w sposób organicystyczny, ignoruje znaczenie autonomii osób biorących udział w życiu społecznym i grozi zaprowadzeniem porządków niedemokratycznych [Etzioni 1996/2003].

Dobro wspólne nie rodzi się w wyniku założonego z góry celu, który wspólnota przyjmuje jednomyślnie jako własny, lecz raczej przy okazji realizacji swych życiowych planów przez wolne osoby w społeczeństwie kierującym się zasadami liberalnymi [M. Novak 1998: 112, 133]. Indywidualizm liberalizmu ponowoczesnego nie oznacza niechęci do wspólnotowości, oznacza jedynie obstawanie przy wspólnotowości, która szanuje prawa jednostki do autonomicznych wyborów moralnych i światopoglądowych, kieruje się zasadą ciągłej autokorekty, jest otwarta na krytykę i zmianę, chce być zwłaszcza wyczulona na wszelkie objawy niesprawiedliwości, dominacji i przemocy obecne w społeczeństwie współczesnym [Szahaj 2000: 328–329].

Gdy jednak mówimy o takiej wspólnocie — jako możliwym cywilizacyjnym projekcie dla Polski — nie wolno nam zapominać, że młodzi Polacy nie będą być może doświadczać tego projektu na sobie. Bo wielu z nich wyemigruje. Z badań przeprowadzonych pod moim kierunkiem w styczniu 2007 roku wśród dziesięcioletków plany emigracyjne (wyjazd na rok i dłużej) deklarowało 79% młodzieży. Spośród nich 14% chciałoby wyemigrować na stałe. Chociaż są to tylko deklaracje, nadto pochodzące z okresu bardzo szczególnego politycznie, nie ulega wątpliwości, że wyjazd, ucieczka od spraw krajowych to ciągle najbardziej powszechny plan życiowy polskiej młodzieży, który dyskredytuje i władzę, i opozycję. Chyba że tym, którzy „trzymają władzę”, uda się potencjał i dynamizm życiowy młodego pokolenia wpręgnąć w program budowy nowego społecznego ładu.

Literatura:

Bauman Z., *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1995: PWN.

Beck U., *Risk Society Revisited: Theory, Politics and Research Programmes*, [w:] B. Adam, U. Beck, J. van Loon, *The Risk Society and Beyond. Critical Issues for Social Theory*, London — Thousands Oaks — New Dehli 2005: SAGE Publications, s. 211–227.

Bunda M., *Dziura po emigrantach*, „Polityka” nr 28 z 15 lipca 2006.

Etzioni A., *Wrażliwa wspólnota: perspektywa komunitarystyczna*, przeł. Ziemkowski M., „Kultura i Edukacja” 2003, nr 2.

Fihel A., Kaczmarczyk P., *Migranci powrotni*, [w:] Kaczmarczyk P., Tyrowicz J. (red.), *Współczesne procesy migracyjne w Polsce a aktywność organizacji pozarządowych w obszarach powiązanych z rynkiem pracy*, Warszawa 2008: FISE, s. 124–132.

Fihel A., Kaczmarczyk P., *Wybrane typy mobilności. Migracje osób z wyższym wykształceniem*, [w:] Kaczmarczyk P., Tyrowicz J. (red.), *Współczesne procesy migracyjne w Polsce a aktywność organizacji pozarządowych w obszarach powiązanych z rynkiem pracy*, Warszawa 2008: FISE, s. 119–123.

Kotakowski L., *Mini wykłady o maxi sprawach*, Kraków 1999: Wydawnictwo Znak, s. 62.

Novak M., *Wolne osoby i dobro wspólne*, przeł. W. Buchner, Poznań 1993: W Drodze.

Szahaj A., *Jednostka czy wspólnota. Spór liberatów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Warszawa 2000, Fundacja Alatheia, s. 225–258.

Trevena P., *Degradacja czy poszukiwanie niezależności? Motywy wyjazdów zagranicznych wykształconych Polaków do prac w drugorzędnych sektorach gospodarki*, referat na XIII Ogólnopolskim Zjeździe Socjologicznym w Zielonej Górze, 15–17 września 2007 (a).

Zagrożenia i szanse emigracji zarobkowej Polaków — dyskusja pod patronatem „Dziennika”,

<http://www.polacy.gov.pl>

Czy polski rolnik przestaje być chłopem?

Postrzeganie rolników i — szerzej — mieszkańców wsi od wielu lat w Polsce związane jest z głęboko zakorzenionymi stereotypami. Tradycyjna wieś najczęściej kojarzy się z miejscem wytwarzania surowców do produkcji żywności, gdzie sposób życia mieszkańców jest bezpośrednio związany z rytmem pracy w gospodarstwie rolnym. Warto tu przytoczyć tradycyjną definicję wsi Szczepańskiego¹, według której *„wieś jest to miejsce produkcji żywności, gdzie warsztat pracy jest zintegrowany z gospodarstwem domowym, a rezultaty działalności w większym stopniu uzależnione są od sił przyrody”*. W takim gospodarstwie wszyscy domownicy zaangażowani byli w prace polowe, sianokosy, żniwa, wykopki, pielęgnację zwierząt i roślin. W praktyce nawet ci mieszkańcy wsi, którzy nie mieli własnych gospodarstw, wykonywali zawody usługowe, związane z naprawą sprzętu, zaopatrzeniem, skupem lub drobnym przetwórstwem surowców rolnych. Taki obraz wsi był aktualny w Europie i rozwiniętych gospodarczo państwach innych części świata od połowy XIX do połowy XX wieku. W Polsce znaczne zmiany w tym zakresie rozpoczęły się po roku 1989.

Po przystąpieniu do Unii Europejskiej proces zmian w różnych dziedzinach życia polskiej wsi znacząco przyspieszył. Wieś staje się bardzo zróżnicowana, coraz mniej ludzi żyje wyłącznie z produkcji rolniczej, coraz mniej mieszkańców ma z rolnictwem jakikolwiek związek. Następuje znaczne zróżnicowanie gospodarstw — jedne zajmują się intensywną produkcją, innym (pod względem liczebności — zdecydowanej większości) trudno utrzymać się z rolnictwa. Właściciele tych drugich, jeżeli nie chcą tylko wegetować, zmuszeni są poszukiwać dodatkowych pozarolniczych źródeł dochodu z gospodarstwa lub pracy poza nim. Niekiedy sprzedają całość lub część swojego areалу, co na terenach podmiejskich lub atrakcyjnych turystycznie okazuje się całkiem korzystne finansowo. W ślad za takimi decyzjami drobnych rolników na wsi pojawiają się nowi mieszkańcy. Jedni zamierzają na wsi budować nowe domy, i ci myślą o osiedlach w stylu miejskim, inni cenią wieś jako azyl od miejskiego stylu życia, próbują się tam zaszyć i wtopić w sielski krajobraz. Wielu spogląda na wieś jako na miejsce rekreacji, wypoczynku i rozwoju turystyki, inni szukają tam tańszych terenów inwestycyjnych i korzystnych warunków dla rozwoju firm.

Jednak mieszkańcy wsi położonych nieco dalej od dużych aglomeracji, może poza niewielką grupą rolników z rozwijających się gospodarstw, czują się w większości pozostawieni na marginesie życia. Pomimo wsparcia z budżetu krajowego i Unii Europejskiej znacznie wolniej docierają do nich zdobycze infrastruktury na miarę XXI wieku (drogi, kanalizacja czy internet). W wielu wsiach likwidowane są szkoły, przedszkola, sklepy, świetlice wiejskie, oddziały poczty, linie autobusowe i kolejowe. Brak perspektyw związanych z własnymi gospodarstwami

* Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN, Forum Aktywizacji Obszarów Wiejskich

¹ Jan Szczepański, *Treść stosunków zachodzących między wsią i miastem*, [w:] *Wieś i Rolnictwo*, 1983, nr 3.

powoduje zniechęcenie członków wiejskich społeczności, zagubienie i trudności w zdefiniowaniu statusu i przyszłości miejsca, w którym żyją. Z tej perspektywy można powiedzieć, że dochodzimy do sytuacji państw zachodnich z połowy poprzedniego wieku. Już w 1992 roku profesor Kaleta przytaczał opracowania² autorów niemieckich, którzy wskazywali na ambiwalentność życia wiejskiego zawieszonego pomiędzy tradycyjną „wiejskością” i zurbanizowaną, ponadlokalną „ni to wiejskością, ni to miejskością”.

Rolnik, czyli kto? Posiadanie kawałka ziemi czy chłopska tożsamość?

Ustalenie, czy rolnik zmienia swoją tożsamość, jest możliwe tylko wtedy, kiedy ustalimy, kto taki status może posiadać? Najczęściej w Polsce przyjmuje się kryterium posiadania lub użytkowania określonej powierzchni gruntów. Ale to tylko jedna z możliwych form kwalifikacji³. Bliżej prawdy są ci, którzy woleliby kierować się kryterium dochodowym. Szkopuł jednak w tym, że rolnicy, płacąc ryczałtowy podatek rolny, nie mają obowiązku prowadzenia rachunkowości i wyliczania przychodów i kosztów, więc na poziomie pojedynczego gospodarstwa trudno ustalić, jaka część dochodów pochodzi z rolnictwa. Niekiedy przyjmuje się, że wystarczającym kryterium jest indywidualne poczucie przynależności do grona rolników, tzw. rolnicza (chłopska) tożsamość. Z całą jednak pewnością nazywanie rolnikami wszystkich właścicieli i użytkowników ziemi, traktowanie ich jako jednorodnej grupy zupełnie zaciemnia obraz i nie pozwala wyciągać jakichkolwiek jednoznacznych wniosków, prowadząc do nieuprawnionych uogólnień.

Na dwóch biegunach — co ich jeszcze łączy?

Od prawie 30 lat ogólna liczba polskich gospodarstw waha się wokół 2 milionów (w 2007 roku było 1,8 mln gospodarstw powyżej 1 ha). Jeżeli jednak brać pod uwagę rolników ubiegających się o płatności bezpośrednie z Unii Europejskiej, przynależne nominalnie każdemu, to takich w 2007 roku było już tylko 1 468 tysięcy. Według szacunków Instytutu Ekonomiki Rolnictwa i Gospodarki Żywnościowej mamy obecnie grupę 750 tysięcy gospodarstw, które wytwarzają aż 90% wartości dodanej. Niektórzy ekonomiści idą jeszcze dalej, wskazując na jeszcze mniejszą grupę około 220 tysięcy gospodarstw działających na podobnych zasadach jak firmy w innych sektorach gospodarki. Rolnicy z tej grupy osiągają efekty porównywalne, a często lepsze niż ich odpowiednicy ze „Starej Unii” (UE-15), a ich gospodarstwa dostarczają 63% całkowitej produkcji towarowej i obejmują prawie połowę gruntów rolnych⁴. Zwykle są to gospodarstwa większe (znacznie powyżej 20 hektarów), chociaż dzisiaj zamiast powierzchni bierze się pod uwagę tzw. „wielkość ekonomiczną”, czyli w uproszczeniu wartość sprzedawanej produkcji.

² Andrzej Kaleta, *Podstawowe założenia odnowy obszarów wiejskich Europy*, [w:] *Odnowa wsi. Między mitem, a nadzieją*, pod redakcją Marii Wieruszewskiej, Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN, Warszawa 1992, s.41.

³ Maria Halamska, *Charakterystyka społeczna polskich rolników*, [w:] *Chłop, rolnik, farmer*, Instytut Spraw Publicznych, Warszawa 2000.

⁴ Wojciech Józwiak, *Nowe warunki rozwoju rolnictwa*, [w:] *Wyzwania przed obszarami wiejskimi i rolnictwem w perspektywie lat 2014 -2020*, pod redakcją Marka Kłodzińskiego, IRWiR PAN 2008.

Na drugim biegunie jest więc ponad milion gospodarstw małych, sprzedających niewiele, z których coraz trudniej jest utrzymać rolniczą rodzinę. Praca na roli stanowi dzisiaj główne źródło dochodów dla mniej niż połowy „tytułarnych” rolników. Co prawda, przyjmując całą populację, w ostatnich latach poprawiła się sytuacja dochodowa rolników w stosunku do robotników (tak zwane dochody rozporządzalne rolników w stosunku do dochodów pracowników w 2003 roku wynosiły 65%, a w 2006 roku już 83%). Jednak spora grupa mieszkańców wsi — w tym szczególnie rodzin rolniczych — zagrożona jest ubóstwem. Ponad 25% gospodarstw domowych rolników znajduje się poniżej ustawowej granicy ubóstwa. W miastach odsetek ten wynosi ok. 10%⁵. Zdecydowana większość gospodarstw rolnych musi pozyskać dodatkowe dochody, aby zapewnić sobie chociaż podstawowe warunki egzystencji. Od kilkunastu lat w Instytucie Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN opisywane jest zjawisko nadwyżek siły roboczej i ukrytego bezrobocia w rodzinach rolniczych. Profesor Rosner wskazuje na grupę około 880 tysięcy osób zbędnych w gospodarstwach rolnych. Zdaniem profesor Marii Halamskiej rolnicy posiadający niewielkie nieprodukujące na rynek gospodarstwa zasługują na miano „quasi-chłopów”. Jak twierdzi autorka, większość z nich nadal jest przywiązana do ziemi, ale bez szans utrzymania się z rolnictwa.

Ilu rolników na wsi?

W polskim rolnictwie zatrudnionych jest prawie 2 miliony osób, co stanowi nieco ponad 15% ogółu pracujących. Średnio na 100 ha użytków rolnych pracuje 12,2 osoby⁶. Tylko co trzeci mieszkaniec wsi żyje w rodzinie posiadającej gospodarstwo rolne (powyżej 1 ha). Polska z udziałem ludności wiejskiej 38,6% w stosunku do ludności ogółem jest na poziomie zbliżonym do nowych krajów członkowskich UE, a także takich państw, jak Irlandia, Finlandia, Portugalia czy Grecja. Jednocześnie w Polsce mieszka około 11% wszystkich mieszkańców wsi UE-27⁷. Od kilku lat występuje dodatni dla wsi bilans migracji. Na obszarach wiejskich zamieszkuje obecnie 14 756 tysięcy ludzi, czyli o 0,4% więcej niż w 2004 roku, ale trzeba pamiętać, że jako wieś (obszary wiejskie) traktuje się wszelkie tereny poza granicami administracyjnymi miast, co z pewnością ma wpływ na prezentowane dane. Niezależnie od notowanego przyrostu mieszkańców wsi, ze wszystkich sondaży, badań i obserwacji wynika, że migracje zagraniczne albo tylko do większych miast dotyczą wielu rodzin rolniczych.

Dlaczego rolnik nie staje się przedsiębiorcą?

Większość polskich rolników przez całe lata „peerelu” była uznawana za ostoję wolnego rynku i kapitalizmu. Po roku 1990 okazało się jednak, że prowadzenie gospodarstwa w czasach wiecznie pustych półek sklepowych nie wszystkich przygotowało do funkcjonowania na rynku. Tylko 4% spośród tradycyjnie zaradnych i przedsiębiorczych rolników podjęło działalność gospodarczą nie związaną z rolnictwem. Oczywiście podstawowymi barierami są tutaj

⁵ Józef Zegar, *Z czego żyje Polska wieś?*, [w:] *Polska wieś 2008, Raport o stanie wsi*, Fundacja na Rzecz Rozwoju Polskiego Rolnictwa, Warszawa 2008.

⁶ Racznik Statystyczny RP, GUS, Warszawa 2007.

⁷ Izastaw Frenkel, *Ludność Wiejska*, [w:] *Polska wieś 2008, Raport o stanie wsi*, Fundacja na Rzecz Rozwoju Polskiego Rolnictwa, Warszawa 2008.

skomplikowane przepisy, głównie podatkowe, oraz realne zagrożenie utraty statusu płatnika KRUS. Rolnicy obawiają się działalności gospodarczej, gdyż w gospodarstwie nie prowadzą ksiąg rachunkowych, nie dokumentują kosztów. Większość z nich wbrew pojawiającym się trendom ma nadzieję na przetrwanie swojego gospodarstwa. Rolnicy nie są więc zbyt skorzy do uruchomienia działalności gospodarczej, chociaż aż 47% z nich zrezygnowałoby z prowadzenia gospodarstwa, gdyby miało możliwość zmiany zawodu⁸.

Co rolnicy myślą o sobie, pracy na roli i Unii Europejskiej?

Po pięciu latach integracji z UE rolnicy dostrzegają pozytywne zmiany w najbliższym otoczeniu (poprawa wiejskiej infrastruktury, dróg, chodników, świetlic, a także organizacji życia kulturalnego, możliwości edukacji dzieci). W większości mają oni pozytywny stosunek do Unii Europejskiej i ogromne oczekiwania związane z funduszami na rozwój swoich gospodarstw. Rolnicy bardziej wierzą dzisiaj we własne możliwości i czują się mniej bezradni. Z całą pewnością zmienia się ich związek z rolnictwem („ziemią”) — z emocjonalnego na raczej pragmatyczny. Taką postawę przyjmują oczywiście częściej młodszy i lepiej wykształceni.

Czy rolnicy współpracują ze sobą, czy są aktywni w swoim środowisku?

Niestety proces różnicowania gospodarstw prowadzi do postępującej atomizacji w środowisku wiejskim. Najlepsi rolnicy skupili się na inwestycjach we własne gospodarstwa i nie za bardzo angażują się we współpracę z innymi. W Polsce tylko 2% rolników zorganizowanych jest w grupach producenckich, podczas gdy w państwach „starej Unii” grupy producenckie i różnorodne spółdzielnie rolnicze posiadają ponad 9 milionów członków, czyli więcej niż działających tam rolników. Rolnicy generalnie nie są też liderami nowych inicjatyw wiejskich, stowarzyszeń rozwoju, programów, takich jak Odnowa Wsi czy LEADER. Jedyną realną i masową aktywnością rolników są ochotnicze straże pożarne oraz w przypadku kobiet koła gospodyń wiejskich. Należy też podkreślić, że te tradycyjne organizacje bardziej aktywne są w Polsce centralnej i południowo-wschodniej. Dostatecznie symptomatyczne jest też, że po 2004 roku to nie nowe stowarzyszenia i inne organizacje pozarządowe, ale indywidualni rolnicy przetrarli na wsi ścieżki pozyskiwania środków z Unii Europejskiej.

Czy rolnik przestaje być chłopem? Kilka refleksji na podsumowanie

W zasugerowanym autorowi tytule dostrzec można swoiste wyczekiwanie na moment, kiedy będzie można udzielić pozytywnej odpowiedzi, i uznać, że odstający w społeczeństwie chłopci dorastają do wyzwań XXI wieku, stając się rolnikami. Nawet kilka przytoczonych zjawisk i faktów pokazuje, że sytuacja jest bardziej skomplikowana. Kategorie „chłopi” i „rolnicy” są bardzo nieostre i trudno jednoznacznie przyporządkować do nich poszczególnych członków

⁸ *Polska wieś i rolnictwo 2007. Raport z badań*. PENTOR Research International, Warszawa, październik 2007.

⁹ Na podstawie obserwacji własnych autora oraz cytowanych już badań PENTOR, op.cit. 8, *Raportu o stanie wsi*, op.cit. 5.

wiejskiej społeczności. W ostatnich latach z przytaczanych powszechnie 2 milionów gospodarstw wytoniła się grupa 10–35% nowoczesnych, konkurencyjnych, których właściciele realnie żyją z pracy na roli. Nastroje polskich rolników generalnie się poprawiają, chociaż rosnące ceny środków do produkcji i spadki cen na rynkach światowych (oraz inne nieznane jeszcze skutki światowego kryzysu gospodarczego) mogą zmienić te pozytywne trendy. Polski rolnik jest dzisiaj bardziej pragmatyczny, mniej emocjonalny (pozostaje przywiązanie do ziemi — mniej jednak w tym etosu, a więcej wyrachowania, że ceny ziemi pójdą jeszcze w górę). Większość polskich rolników wierzy w możliwość utrzymania i rozwoju swojego gospodarstwa; relatywnie niewielu zakłada możliwość przekwalifikowania lub uruchomienia działalności pozarolniczej. Unia Europejska zaopatrzyła pewną grupę polskich rolników w środki na rozwój gospodarstw, innym zapewnia zaledwie godne trwanie, ale — jak twierdzą niektórzy — „polska wieś przez Brukselę wróciła do Polski”¹⁰.

Dla wsi tradycyjnej ważne były aspekty kulturowe i związki pomiędzy wykonywaną pracą i stylem życia. Dzisiaj tylko jedna trzecia mieszkańców wsi ma związek z gospodarstwem rolnym i praca na roli przestaje determinować życie wsi. Rolnictwo pozostaje ważną dziedziną gospodarki dla wielu regionów, a wieś i tradycyjne wspólnoty wiejskie są nie tylko rezerwuarem naturalnego środowiska i alternatywnym miejscem wypoczynku, ale również swoistą skarbnicą tradycyjnych wartości. Obyśmy tylko nie zamykali rolników i wsi w swoistym skansenie, gdzie — jak pisze profesor Bukraba-Rylska — „...najchętniej oddawano by hołd eksponatom rozmieszczonym w muzealnej kolekcji, wyruszając jednocześnie w teren na krucjatę przeciwko istniejącym ciągle przejawom ciemnoty i tradycjonalizmu”¹¹.

Patrząc na wieś, winniśmy dostrzegać potrzebę zagospodarowania nadwyżek wiejskiej siły roboczej i znalezienia pomysłu dla małych gospodarstw chłopskich. Na polskiej wsi mamy też całkiem pokaźną grupę konkurencyjnych rolników, których już dzisiaj nie musimy się wstydzić nie tylko w Europie.

¹⁰ Barbara Fedyszak-Radziejowska, *Polska wieś cztery lata po akcesji — wymiar demarginalizacji*, [w:] *Polska wieś 2008, Raport o stanie wsi*, Fundacja na Rzecz Rozwoju Polskiego Rolnictwa, Warszawa 2008.

¹¹ Izabela Bukraba-Rylska, *Socjolog wobec przyszłości. Uwagi w sprawie kultury wsi*, [w:] *Polska wieś 2025. Wizja rozwoju*, J. Wilkin red., Fundusz Współpracy, Warszawa 2005.

Obraz zubożałych i zmarginalizowanych Polaków z perspektywy etnografów – animatorów kultury

Przez kilka lat w Instytucie Kultury Polskiej UW prowadziłem wraz z grupami studentów badania terenowe w kilku dotkniętych problemami bezrobocia i zubożenia niewielkich wioskach współczesnej Radomszczyzny (okolice Szydłowca). Od kilkunastu lat pozostawały one w pewnym sensie w izolacji kulturowej i społecznej, były to miejsca, szczególnie w latach 1996–2006, związane z olbrzymim problemem nieopłacalności zajęć rolniczych; potężnym zjawiskiem była tam migracja zarobkowa młodych ludzi do innych miast i przede wszystkim do krajów Unii Europejskiej, na saski, na zarobek, do fabryk i robót budowlanych. Jednocześnie były to jednak wsie o bardzo tradycyjnym, wiejskim i miejscami też rolniczym charakterze; wiele osób obrabiało pola z poczucia obowiązku, z odruchu „zabezpieczenia bytu”, czy choćby po to, aby „coś było”, jak nam — badaczom — niejednokrotnie mówiono.

Przez kolejne lata projekt polegał na mieszkaniu i przebywaniu z ludźmi, na prowadzeniu rozmów — wywiadów etnograficznych, na zbieraniu swobodnych i ukierunkowanych narracji, prowadzeniu typowych „obserwacji uczestniczących” i tworzeniu zapisków i notatek terenowych (*fieldnotes*). Wszyscy chcieliśmy odnaleźć te sfery życia mieszkańców, które są zazwyczaj nieobecne w publicznych dyskursach (programy ministerialne, wypowiedzi publicystów, też — założenia badań społecznych) o wsi — i w nich uczestniczyć. W dyskursach tych mieszkańcy zubożałych wsi przedstawiani są bowiem zwykle jako grupy pozbawione potencjału zawodowego, pozbawione „kwalifikacji”, osoby pozbawione „integracji społecznej”. Wszystkie te terminy tworzą bardzo wyrazisty obraz owych grup społecznych. Jest to obraz społeczności potrzebujących pomocy, potrzebujących społecznego zaangażowania w ich bieżące sprawy — potrzebujących, jak to się zwykle powtarza, aktywizacji zawodowej, społecznej, lokalnej, w końcu też — politycznej (zob. priorytety Europejskiego Funduszu Społecznego 1.1, 1.5, też 1.6). Tylko popatrzmy — „celem promocji aktywnej polityki społecznej — piszą autorzy witryny Europejskiego Funduszu Społecznego — jest ograniczenie zjawiska marginalizacji społecznej i przygotowanie osób narażonych na wykluczenie społeczne do wejścia na rynek pracy [...] poprzez A) realizację różnorodnych szkoleń, warsztatów, diagnozujących potencjał zawodowy, podnoszących kwalifikacje, zwiększających samodzielność osób z grup podwyższonego ryzyka, B) wspieranie Centrów Integracji Społecznej, C) promocję wolontariatu w zakresie integracji z rynkiem pracy osób zagrożonych wykluczeniem społecznym”. Wszędzie tu możemy zauważyć przemilczane założenie, że przedstawiciele tych środowisk to osoby *bez potencjału zawodowego, bez kwalifikacji, niesamodzielne, osoby pozbawione integracji społecznej*.

Temu ujęciu problemów społecznych towarzyszy też jednak, co gorsza, pewna charakterystyczna wizja rozwoju i modernizacji życia społecznego, narodu, państwa, instytucji, wizja

* Instytut Kultury Polskiej, Uniwersytet Warszawski

ideowa i powtarzana aż do znudzenia. Skoro bowiem mamy do czynienia, jak to się przedstawia, z „systemowymi residuami” czy środowiskami o wyraźnej „inercji”, to wymagają one czegoś w rodzaju aktywizacji, reaktywizacji czy wręcz reedukacji. Dzieje się tak, ponieważ kiedy mówi się o aktywności zawodowej i społecznej, o rozwoju społecznym, ekonomicznym i kulturowym, zaczynają od razu funkcjonować pewne ukryte mechanizmy dyskursywne. Następuje w nich pewne ciche odwołanie do wartości głównego nurtu społeczeństwa (*mainstream society*), tj. do pewnej niewidzialnej i pożądanej sfery wartości (takich jak m. in. przedsiębiorczość, nastawienia zadaniowe, efektywność, postawy obywatelskie), i dopiero na jej tle pokazywana jest, w środowiskach zubożałej wsi, nieobecność tego typu wartości, czy inaczej — brak wartościowego życia społecznego (*unpatterned social existence*, zob. Valentine 1968: 116–117), brak „kultury” (zob. Buchowski 2003, s. 114–119). Można by rzec, że są to środowiska, którym wręcz publicznie *odmawia się własnych mechanizmów modernizacyjnych* — tak o kulturowych projektach modernizacji pisał zresztą Marc Hobart we wstępie do pracy *An Anthropological Critique of Development. The Growth of Ignorance* (1993, s. 3-12) — tak jakby same te środowiska nie posiadały wewnętrznych sprężyn tradycji zmiany i odnowy.

W naszej perspektywie, jak się to szybko okazało, nie były to jednak w żadnej mierze społeczności, w których „dyspozycje kulturowe”, umiejętności gospodarowania czy budowania więzi społecznych uległyby jakiemuś zanikowi (i które należałoby w związku z tym „odbudować”). W miejscach tych odkryliśmy bowiem coś zupełnie innego: utworzył się tam cały „drugi obieg” ekonomiczny, pewien niedostrzegalny prąd życia społecznego. Były to najróżniejsze aktywności ekonomiczne i — rzekłbym — ekologiczne (poza oficjalnymi rozwiązaniami — część z nich posiada zresztą swe długie, lokalne tradycje). Były to oczywiście masowe, często nieformalne wyjazdy do prac do krajów Unii Europejskiej, ale też masowe zbiory ziół leczniczych, porastających zgorowiałe pola, zbiory kory drzew, zbiory gałązek jodłowych (karalne); w niektórych miejscach utrzymują się z tego nawet całe rodziny, odstawiając swe zbiory pośrednikom „Herbapolu”. Tworzyły się w ten sposób nowe środowiska, nowe ekologie — wnikające i pozyskujące wszystko to, co „tuż pod ręką”; nowe umiejętności zaniżania kosztów życia, prowadzenia możliwie oszczędnego gospodarowania wszelkimi surowcami. Praktyki te często stanowiły wręcz centrum społecznego zainteresowania, tworząc coś w rodzaju „drugiego życia społecznego” (czy „ukrytego zapisu”, by użyć określenia Jamesa Scotta, 1990), pewnej oddolnej samoorganizacji. W zupełnie niespodziewany sposób towarzyszyły temu inne, wiejskie działalności, nade wszystko w Ochotniczej Straży Pożarnej (Plińska 2008), w Kole Gospodyń Wiejskich, czy w nieformalnych związkach starszych rolniczek, organizujących całą sakralno-obrzędową warstwę życia społecznego czy też wręcz nią zarządzających.

Okazało się zatem wyraźnie, że w poznawanych przez nas środowiskach nie istnieje żadna społeczna „pustka” czy „wycuczona bezradność”, jak się to często przedstawia w publicznych dyskursach, i że dzieje się tam coś wręcz zupełnie odwrotnego: wiele osób w sposób bardzo aktywny i pełen napięcia reaguje na to, co stało się z ich „statusem”, z nimi samymi i z ich rodzinami, w czasie transformacji systemowej. Ukazuje się w ten sposób cała panorama nieformalnych, społecznych strategii funkcjonowania, prób stawiania czoła swej nowej sytuacji. Na tych badanych przez mnie terenach toczy się zatem cała gra wzajemnych pomocy, remontów — wzmacniających samowystarczalność gospodarstw — ale i powstają jednocześnie nowe

sposoby ograniczenia kosztów utrzymania gospodarstwa i nowe ekonomiczne „zabezpieczenia” (to np. powszechne praktyki posiadania tylko takiej ilości ziemi, aby w razie czego mógł być pobierany zasiłek dla bezrobotnych). W popegeerowskich blokowiskach wielokrotnie widziałem przeróbki dawnego centralnego ogrzewania na własne, autarkiczne piece i piecyki, tak aby grzać dla siebie, według „swojej ręki”. Samowystarczalność gospodarstw związana z zaniżeniem kosztów życia staje się też wtedy umiejętnością dającą pewne poczucie niezależności, staje się „sztuką przetrwania”, sięgającą jeszcze do najgłębszych ekonomicznych wyobrażeń. Jest to zatem obraz pewnej zaradności zorientowanej wbrew warunkom zewnętrznym, wbrew dominującej strukturze, wbrew „państwu”. „Państwo” bowiem, trzeba tu dodać, jest często wyobrażane jako bezwładna, nieprzewidywalna organizacja, a owa „ukryta ekonomia” oraz samowystarczalność gospodarstw jest rodzajem gry, jest niezwykłą, kulturotwórczą sferą życia (żarty, sekretna wiedza, poczucie sprytu i zaradności, zasiłkobranie, ukrywanie dóbr luksusowych). Wiąże się to zresztą — w kontekście historii społecznej — z postfeudalną chłopską tradycją społeczną, i jednocześnie, może bardziej wprost, z tradycją peerelowskiej, nieformalnej *doubled economy*, dającej właśnie ową niezastąpioną, niezbywalną namiastkę niezależności („tutaj nic nie można, tylko wszystko jest możliwe” — mówiono na Podhalu w latach 80.; zob. Pine 1993, s. 227).

Następuje w ten sposób właśnie pewne wyraźne, antropologiczne *przesunięcie perspektywy*. Podobnie bowiem same praktyki lamentowania, nieustannej skargi, ekspresji niechęci i swoistej rezygnacji, tak częste w tych społecznościach, mogą zostać również w pełni *docenione* i potraktowane jako najbardziej własny, pełnoprawny tekst kultury. Szczególnie w środowiskach wiejskich — „tradycyjnych” — jest to rodzaj swoistego rytuału, który jest odwrotnością znanego nam dobrze wzoru *keep smiling* (Pieniążek 1995, s. 42) — to sfera „chłopskiego rzędzenia” „biadolenia”, narzekania”, ale i zarazem przeświadczenia o nieuniknionym charakterze zmian („to z góry idzie, mu tu nic nie wskóramy”). Już zatem sama ta sfera jest rodzajem najistotniejszych ekspresji.

Nie chodzi tu jednak tylko o sam komunikacyjny czy kulturowy wymiar tych autarkicznych praktyk. Chodzi tu też o pewną *koncepcję człowieka*, do którego działania i zaangażowanie miałyby zostać skierowane. W terminach powszechnie rozumianego zaangażowania zawsze bowiem dostrzec możemy owo milczące założenie nieobecności kultury, nieobecności też niemal jakiegokolwiek aktywności w światach ludzi zubożałych i wykluczonych. Tu jednak, powtórzę, pojawia się coś zupełnie innego. Człowiek w żadnej sytuacji — a tym bardziej w sytuacji trudnej — nie jest, by powołać się na Maurice’a Merleau-Ponty’ego, „próżnującym podmiotem”; życie społeczne, które wytwarza toczy się zaś w tych warunkach w sposób często niewidoczny, niejawny, energiczny.

W ten sposób samo zaangażowanie społeczne antropologii ujawnia swój najważniejszy, być może, sens. Zyskuje ono swój przedmiot, nowe miejsca, buduje nowe znaczenia społecznej marginalizacji, zyskuje świat społeczności zdegradowanych jako pełnoprawny w istocie sposób istnienia, już uprzednio obecnego — taki, który pokazuje się w trakcie badań w sposób często nieoczekiwany. Wtedy też, z tym rozpoznaniem, tym nastawieniem, powstaje zupełnie inna perspektywa „aktywizacji” — „animacji” kultury lokalnego życia (zob. m. in. Godlewski 2005; Mencwel 2002). Program zaangażowania antropologicznego jest w tym sensie zupełnie

odmienny wobec działania modernizującego, budującego nową rzeczywistość. Miałby on zmienić sens „społecznej aktywizacji” środowisk zdegradowanych i przyznać wartość ich najbardziej własnym doświadczeniom. Uznać po prostu ten inny, obcy sposób funkcjonowania w świecie społecznym, pełen niepokojów, lęków społecznych, pełen napięcia wobec władzy i wobec — trzeba tu dodać — też wszelkich „innych” — jako istniejący, z całym swym bagażem.

Etnografia (antropologia kulturowa), można by zatem powiedzieć, jest tutaj pewnym szczególnym rodzajem zaangażowania i czymś wręcz przeciwnym wobec jego powszechnie przyjmowanych sensów — takich, które przypisuje się często humanistom, intelektualistom, badaczom społecznym. Angażowanie się w problemy tych środowisk wymaga bowiem pewnej *rezygnacji* z działania, działania w duchu oczywistych wartości naszej/dominującej kultury, działania, wydawać by się mogło, na korzyść badanych ludzi, grup i kultur. „Działania na korzyść” — ale wtedy też w programach pomocy społecznej i całej pracy antropologicznej najczęstszym zachowaniem jest właśnie „wewnętrzna” manifestacja wstydu, nieadekwatności, poczucia własnej niekompetencji. Bardzo łatwo też jest się wtedy przekonać, że z ich — naszych rozmówców — punktu widzenia, to „drugie życie społeczne”, ta cała stabilizująca i neutralizująca poczucie marginalizacji i bez-potrzebności sfera już na wstępie została zaniegowana bądź uznana za nieistniejącą, wstydliwą, niewłaściwą. A wtedy tylko energia tkwiąca w tych nieformalnych zaradnościach (czy nawet pewien ich swoisty etos — też w znaczeniu manualnym, wielofunkcyjność umiejętności, inwencja, „sztuka oporu”) po cichu działa, gdzieś na obrzeżach, chyba że znajdzie swoje szerokie ujście. I tak też chyba właśnie się stało — wraz z wielką falą emigracji na Wyspy Brytyjskie, do krajów UE, dziesiątki tysięcy bezrobotnych okazało się nagle, nie wiadomo skąd, niezwykle sprawnymi zawodowo, niezbędnymi, pełnymi zapobiegliwości — co zresztą w zadziwienie wprawia nasze rodzime instytucje.

Tak rozumiana etnografia byłaby zatem pewnym „obowiązkowym” wstępem do zaangażowania społecznego, do współorganizowania lokalnego projektu społeczno-kulturalnego. Przykładem niech będzie etnografia, która przemieniała się z wolna w działanie społeczne, i na odwrót — działanie, które z wolna przemieniało się w etnografię (etnografia-animacja/animacja-etnografia). Powstała tak pewna formuła działania społecznego, które częściowo wyrastało z brytyjskiej tradycji „sztuki wśród społeczności” (*community arts*), a częściowo z wieloletnich doświadczeń zespołu „Animacja Kultury” z Instytutu Kultury Polskiej UW (zob. *Animacja kultury. Doświadczenie i przyszłość* 2002; Lokalnie: Community arts/animacja kultury 2008). Otóż grupa etnografów (Weronika Plińska, Agata Pietrzyk, Agnieszka Pajęczkowska, Julia Biczysko, Emil Zubelewicz), uczestników warsztatów badawczych we wspomnianych wsiach, postanowiła kontynuować swoje spotkania z ludźmi z Ostafówka, przygotowując projekt społeczno-kulturalny pt. „Miejsce wspólne”. Sam projekt nie był żadnym scenariuszem wnoszonym „z zewnątrz”, bez próby zrozumienia i rozpoznania lokalnych działań, lokalnych problemów — wynikał właśnie już z miejscowych badań, np. nazwa projektu odnosiła się do zadania ożywienia miejsc wspólnych wsi — związanych z podzielanymi doświadczeniami społecznymi — z budowanymi niegdyś w „czynie społecznym” remizą, szkołą i ośrodkiem zdrowia. Nie ukrywano też jednak zaproszenia do swoistego „współdziału” w projekcie. „Nasz projekt — pisali jego autorzy — jest propozycją zaproszenia mieszkańców Ostafówka do kontaktu z innymi środowiskami, w tym z warszawskim środowiskiem artystyczno-animacyjnym,

do kontaktu opartego o wymianę, umożliwiającego otwarcie się na zewnątrz oraz [...] akcentującego prawo do zachowania własnej, lokalnej odrębności [podkr. — TR] obu partnerów spotkania". Projekt ten polegał, najogólniej mówiąc, na zebraniu opowieści, anegdot i wspomnień dotyczących szkoły, remizy (ale też kaplicy, sklepu, czy emigracyjnych miejsc pracy młodych mężczyzn z Ostałówka), po to by zebrane opowieści posłużyły do utworzenia „ruchomego, barwnego widowiska, które w sobotnie popołudnie odbędzie się w centrum wsi". Widowisko powstawało we współpracy z zaproszonymi artystami: muzykanci i tancerze ze stowarzyszenia „Dom Tańca" oraz opowiadacze z Grupy „Studni O." mieli współtworzyć scenariusz widowiska, by w końcu też wziąć w nim udział. „Wspólne działania — pisali dalej projektodawcy — reaktualizujące lokalne doświadczenia społeczne staną się w ten sposób punktem wyjścia dla współpracy różnych środowisk i pokoleń".

Projekt był zatem formą zbudowania platformy towarzysko-artystycznej. Był on jednak, jak to przedstawiała koordynatorka i pomysłodawczyni projektu Weronika Plińska, przede wszystkim sposobem na przedłużenie i wzmocnienie obustronnej interakcji badaczy i badanych — z całą świadomością różnych uwikłań i różnych potrzeb obu grup. W tym sensie jednak projekt nie był czymś zupełnie nowym i przekraczającym tradycje badań etnograficznych. Intencje przybywających do Ostałówka etnografów były po prostu kontynuacją rozpoczętego przed trzema laty cyklu spotkań, tj. samych badań. Jak się okazało, dla wielu mieszkańców Ostałówka projekt ten był zresztą naturalną kontynuacją poprzednich spotkań (i nie odczuwano specjalnej różnicy pomiędzy badaniami i projektem animacyjnym). Okazuje się więc, że badania etnograficzne były właściwie dla tych ludzi już od samego początku czymś w rodzaju „projektu" czy „wydarzenia społecznego", i na odwrót, sam projekt tworzył coraz to nowe sytuacje i zdarzenia, a poprzez nie „sytuacje etnograficzne"; powstawało pełne najbardziej niespodziewanych rezultatów badanie etnograficzne.

Jak przebiegał zatem projekt w Ostałówku? Przebiegał on swym własnym trybem, wydawało się tam wiele rzeczy, których nikt by nie przewidział, a jeśli chodzi o sam projekt — to mam nadzieję, że autorki projektu, etnografki, całą tę zaangażowaną etnografię („działania etnograficzno-animacyjne") krok po kroku dokładnie opiszą. W każdym razie była to szczęśliwa kontynuacja tych pierwszych spotkań, kiedy nikt jeszcze nie rozumiał, o co chodzi etnografom trafiającym pod kolejne dachy, choć już wtedy nastąpiło wiele długo wspomnianych wydarzeń. Te ostatnie spotkania, już w ramach projektu, były jednak bardzo podobne — od relacji międzyludzkich uciec przecież nie sposób. Projekt więc nie przemieniał, nie przebudowywał sposobu życia społeczności, ale wytwarzał tam pewien nowy prąd porozumienia, nowe wydarzenia — nowe odegrania poszczególnych ról, tak przybyszów, jak i tych „na miejscu". Zmieniała się zatem cała sceneria badań etnograficznych, ale zmieniał się też sam projekt animacyjny — przetwarzał relacje społeczne, budował nowy sens społecznego spotkania.

Literatura:

Animacja kultury 2002 *Przyczyniać się pomału*, [w:] *Animacja kultury. Doświadczenie i przyszłość*, (red.) G. Godlewski, I. Kurz, A. Mencwel, M. Wójtowski, Warszawa.

Buchowski M., 2003 „*The Other*” in *Orientalizing and Liberal Discourse*, [w:] *Between Tradition and Postmodernity. Polish Ethnography at the Turn of Millenium*, red. L. Mróz, J.S. Wasilewski, Warszawa, s. 111–120.

Godlewski G., 2005 *Potężne zbiorniki znaczeń* — wywiad, „Opcit”, nr 3–4, s. 5–6.

Hobart, M., 1993 *Introduction: The Growth of Ignorance?* [w:] *An Anthropological Critique of Development. The Growth of Ignorance*, red. M. Hobart, London, s. 1–30.

Lokalnie. Community arts/animacja kultury 2008 *Lokalnie. Community arts/animacja kultury*, Warszawa: Instytut Kultury Polskiej UW

Mencwel A., 2002 *Przyczyniać się pomału*, [w:] *Animacja kultury. Doświadczenie i przyszłość*, red. G. Godlewski, I. Kurz, A. Mencwel, M. Wójtowski, Warszawa, s. 13–26.

Merleau-Ponty M., 2000 *Fenomenologia percepcji*, Warszawa

Plińska, W. 2008 *Ochotnicza Straż Pożarna — klub kultury*, [w:] *Lokalnie. Community arts/animacja kultury*, Warszawa: Instytut Kultury Polskiej UW

Pieniążek W., 1995 *Wolny rynek na wsi z punktu widzenia antropologa*, Warszawa.

Pine F., 1993 „*The Cows Are His, The Eggs Are Mine*”. *Women's Domestic Economy and Enterpreneurial Activity in Rural Poland*, [w:] *Socialism. Ideals, Ideologies, and Local Practice*, red. Ch. Hann, London and New York, s. 227–252.

Scott J., 1990 *Domination and The Art. of Resistance. Hidden Transcripts*, New Heaven and London.

Valentine, Ch., 1968 *Culture and Poverty; Critique and Counter-Proposals*, Chicago.

Portrety polskich przedsiębiorców

Przedstawiona poniżej próba nakreślenia trzech portretów polskich przedsiębiorców nie ma aspiracji opracowania badawczego. Istnieje już literatura naukowa i publicystyka, która podejmuje ten temat systematycznie, w oparciu o bardziej lub mniej pełne badania. Przyczynek ten jest więc tylko szkicem, zbiorem obserwacji i refleksji z setek spotkań z polskimi przedsiębiorcami, które odbyłem w ostatnich dziesięciu latach.

Pierwszym kryterium, które mówi nam dużo o samym przedsiębiorcy, jest skala jego firmy. Statystyczny polski przedsiębiorca pochodzi z sektora małych i średnich przedsiębiorstw (MSP), a tak właściwie to po prostu z małego przedsiębiorstwa. Tak samo zatrudniony rzemieślnik, właściciel sklepu bądź warsztatu. Ta milionowa populacja albo nie zatrudnia nikogo, albo zatrudnia 2-3 osoby. Jej portret jest dosyć typowy, i nie będziemy się nim szczególnie zajmować — choć rola tego typu przedsiębiorców jest nadal bardzo znacząca w tworzeniu dochodu narodowego i w rozwoju struktury gospodarki. Przedsiębiorców reprezentujących średnie i duże firmy, zatrudniających od kilkudziesięciu do kilkuset osób, jest już dużo mniej. Liczebność tej populacji to dziesiątki tysięcy, a ich rola w kształtowaniu obrazu polskiej gospodarki wzrasta moim zdaniem szybciej niż innych. Z tego grona można jeszcze wyróżnić polskich milionerów — i tu mówimy o tysiącach jednostek (pierwsze setka jest powszechnie znana).

Znaczącym czynnikiem pozwalającym opisywać przedsiębiorców jest okres i sposób powstania ich przedsiębiorstwa. Specyficzne warunki danego okresu odbijają się głęboko na ryśach samego przedsiębiorcy, jego sposobie myślenia, zarządzania, a także ambicji wzrostu. Są przedsiębiorstwa, które w załączku istniały już pod koniec lat 90-tych, często o korzeniach polonijnych lub wywodzące się z sektora prywatnego PRL — bo przecież i taki istniał. Lata 90-te to czas przedsiębiorstw budowanych od zera, ale też wiele z nich powstało w wyniku prywatyzacji, czy też — jak to nazywają niektórzy — w wyniku „uwłaszczenia” bardziej przedsiębiorczej części dawnej nomenklatury bądź nowych kapitalistów — często ludzi nie mających przedtem wiele wspólnego z prowadzeniem przedsiębiorstwa. Odrębną kategorią jest znaczący w polskiej gospodarce sektor z udziałem kapitału zagranicznego. Czy w wypadku pracującej tam kadry kierowniczej można mówić o przedsiębiorcach w całym tego słowa znaczeniu? Myślę, że tylko w pewnym stopniu — choć niektóre firmy zostawiają tyle przestrzeni decyzyjnej lokalnemu kierownictwu, że można wtedy mówić o zdolności do podejmowania ryzyka. Posiadanie tej ostatniej bowiem odróżnia przedsiębiorcę od menedżera, który, pozbawiony możliwości ponoszenia ryzyka, jest tylko zarządzającym-administratorem. Obok powyższych sektorów istnieje też w Polsce odrębna grupa nowych przedsiębiorstw powstałych już w XXI wieku — często w sektorze nowych technologii. Grupa ta odróżnia się od tych poprzednich i w sposobie powstania, i często w sposobie zarządzania. Niestety jest to grupa ciągle bardzo mała ilościowo.

* BPI Polska Sp. z o.o., Członek Rady Programowej Polskiego Forum Obywatelskiego

Trzecim czynnikiem, który ma znaczący wpływ na typ przedsiębiorcy, jest niewątpliwie położenie geograficzne przedsiębiorstwa. Zaskakujące, jak nadal silny jest wpływ tradycji przemysłowej danego regionu. I tak przedsiębiorstwa powstałe na granicach II Rzeczypospolitej, na Pomorzu i na Dolnym Śląsku są z reguły bardziej otwarte, myślą w kategoriach rynków szerszych niż lokalne i mają często ponadprzeciętną wydajność pracy. Region Górnego Śląska jest wewnętrznie głęboko powiązany, wykształcił swoisty typ przywództwa i osobowości przedsiębiorcy. Drobna przedsiębiorczość Małopolski — zaradna, ale też nieufna — rzadko wychodzi poza granicę regionu, choć są wyjątki. Wreszcie jeszcze inny typ przedsiębiorcy znajdziemy w Warszawie i Łodzi, które są do siebie podobne.

Na skrzyżowaniu powyższych czynników powstaje kilka typowych portretów dzisiejszych polskich przedsiębiorców. Przedstawię z nich trzy — zdając sobie sprawę, że może nie są w pełni reprezentatywne, bo przecież wiedzy ilościowej o występowaniu takiego czy innego typu nie ma.

Kapitałisci pierwszego okresu — typ zanikający

Rok 1989 zastał Polaków nieprzygotowanych do działania w gospodarce rynkowej. Olbrzymia asymetria wiedzy i doświadczenia, którymi dysponowali nieliczni, prowadziła do ich bardzo szybkiego bogacenia się. Część przedsiębiorców z tego okresu nie prowadzi już dzisiaj działalności *sensu stricte* gospodarczej. Ich cechy osobowościowe i powiązania są już dzisiaj mało przydatne, a przewaga wiedzy i doświadczenia zanikła. Olbrzymia większość przedsiębiorców zdążyła się już nauczyć rozpoznawania rynków, panowania nad strukturą kosztów i wyceny aktywów. Nie była to jednak wiedza powszechna we wczesnych latach 90., stąd możliwe było powstanie w bardzo szybkim tempie znaczących majątków osobistych. Nie należy jednak zapominać, że był to też okres olbrzymiego ryzyka, wymagający określonych cech charakteru i osobowości. Kapitalista pierwszego okresu, bo tak go nazwiemy, to człowiek dziś już starszy, który zdobywał doświadczenie w biznesie w latach osiemdziesiątych, w Polsce lub za granicą, w środowiskach central handlu zagranicznych lub polonijnych. To człowiek zbliżony w ten czy inny sposób do struktury władzy PRL ostatniego okresu, a więc powiązany nitkami wzajemnych relacji i interesów z ośrodkami decyzyjnymi. Nawet przy małej ilości własnego kapitału, reprezentując i pośrednicząc w transakcjach dla kapitału zagranicznego, zdobywa najpierw przychódki, później coraz bardziej znaczące pozycje w przemyśle, usługach bądź handlu. Z reguły działa w tak zwanych przemysłach dojrzałych. Aktywnie wdraża podpatrzone na Zachodzie produkty, często słusznie przewidując przeniesienie się do Polski wzorców konsumpcji. Jego umiejętności zarządcze są oparte na doświadczeniu, rzadko na wiedzy. Potrafi się otoczyć specjalistami, którzy muszą się wykazać nie tylko wiedzą, ale i dużą lojalnością. Przedsiębiorca ten nie stroni od szarej strefy, którą zinternalizował, i dopuszcza najróżnorodniejsze praktyki o charakterze mniej lub bardziej korupcyjnym. Ten typ przedsiębiorcy nie wniósł wiele wartości w długookresowy rozwój gospodarczy. Powstałe majątki osobiste powodują, że jest on dzisiaj coraz mniej aktywny. Jego umiejętności są dziś również mało przydatne, ponieważ rynki są wykształcone, nie ma już niedowartościowanych aktywów i trzeba budować przewagę konkurencyjną w oparciu o takie czynniki, jak innowacje i sprawność operacyjna.

Przedsiębiorcy dojrzały — typ dominujący

Okres połowy lat 90. to również czas powstawania nowych przedsiębiorstw tworzonych przez przedsiębiorców „z wyboru”, ale też przez przedsiębiorców „z konieczności”. W tym okresie powstały od zera firmy zatrudniające dziś często kilkaset osób. Firmy te zdobywały rynek progresywnie, w oparciu o dobrą ocenę potrzeb i konkurencyjne produkty i usługi. Historie tych przedsiębiorców są bardzo różne, choć wydaje się, że można pokazać dwie charakterystyczne drogi. Jedna to podjęcie wyzwania prowadzenia przedsiębiorstwa „z wyboru”, w oparciu o obserwacje otoczenia i pierwsze udane podpatrzone przykłady sukcesów. Przedsiębiorca z tego okresu to zwykle inżynier mający dobrą znajomość technologii wytwarzania i umiejętność sprzedaży. To przedsiębiorca, który zna języki obce, często też jego pierwsze kontrakty są od razu kontraktami zagranicznymi w poddostawstwie. To dziś przedsiębiorca 40–50-letni, często równocześnie właściciel większościowy i bezpośrednio zarządzający firmą. Część z tych przedsiębiorców jest już po debiucie giełdowym, część planuje (bądź planowała) wejście na giełdę, którą postrzegają może nie tylko jako sposób na kapitalizację swoich przedsiębiorstw, niezbędną do dalszego rozwoju, ale także — a w niektórych przypadkach głównie — jako okazję do organizacji sukcesji, tzn. przekazania kontroli nowym właścicielom, a zarządzania profesjonalnym menedżerem. Drugą charakterystyczną drogą dojścia do przedsiębiorczości jest niejako droga z konieczności. Połowa lat 90. to okres porządkowania aktywów przez powstające grupy przemysłowe bądź przez nowych zagranicznych właścicieli. W wyniku wydzieżeń powstała dla wydzielanych firm konieczność podjęcia zorganizowanej działalności opartej często w pierwszym etapie o usługi dla firm-matek. Firmy tak powstałe są rozrzucone po całym kraju. Niektóre nie mają perspektyw rozwoju, nie potrafią zdobyć klientów poza swoim regionem. Inne kontynuują wzrost również poprzez przejęcia podobnych przedsiębiorstw. Wyłaniający się portret przedsiębiorców z tego okresu nie byłby pełny, gdybyśmy nie uzupełnili go portretem przedsiębiorców „powracających”. Ci ostatni, zaczynając z przywiezionym z zagranicy kapitałem, ale przede wszystkim doświadczeniem, przyczynili się znacząco do powstania nowych sektorów, zwłaszcza w dziedzinie usług — informatycznych, bankowych, transportowych. Równocześnie urosła polska kadra menedżerska pracująca w przedsiębiorstwach zagranicznych. Ma ona coraz większe znaczenie w prowadzeniu przedsiębiorstw, których właściciele wycofują się z bezpośredniego zarządzania. Menedżerowie ci mają najczęściej wykształcenie typu MBA, doświadczenie z co najmniej dwóch przedsiębiorstw, poruszają się swobodnie w mechanizmach prowadzenia przedsiębiorstwa, dysponując szerokim zestawem instrumentów organizacji pracy i podejmowania decyzji.

Sieciowi kreatorzy — typ powstający

Ostatni z portretów, któremu się przyjrzymy, to portret przedsiębiorcy nowego typu, działającego często w tak zwanych nowych technologiach, ale nie tylko. To człowiek mający dziś 25–35 lat i często prowadzący już drugie w swoim życiu przedsiębiorstwo. Reprezentują go niszowi kreatorzy sieciowi, tworzący swoje przedsiębiorstwa w oparciu o oryginalny pomysł na nowy produkt bądź usługę. Bardzo dobrze wykształceni w Polsce i za granicą, dużo jeżdżący po świecie i „usieciowieni”, tj. zbierający swoją wiedzę przez sieć internetową i tam też testujący

swoje pomysły. To często przedsiębiorcy bez miejsca, unikający typowych struktur, kreatywni, ruchliwi. Spotkamy ich w sektorze usług, design, no i oczywiście w internecie. Tworzą marki i wartości niematerialne, wirtualne przestrzenie wymiany, społeczności. Ich typowe przedsiębiorstwa żyją czasami kilka lat, potem są włączane do większych grup — ale są też i takie, które mają podstawy, żeby odegrać rolę co najmniej regionalną. Trzeba Polsce życzyć, żeby było ich jak najwięcej.

Potrzebujemy kapitału wyobraźni¹

Pytanie: „Jacy jesteśmy?” jest ważne, ale z innych powodów, niż może się wydawać. Nie chodzi bowiem o stabilne, ustalone cechy owych „nas”, które „my” możemy odkryć i opisać. Chodzi raczej o dynamiczny proces, w ramach którego, pytając: „Jacy jesteśmy?”, ludzie jednocześnie tworzą społeczeństwo i piszą dla niego program. Pytać: „Jacy jesteśmy?” to wyobrażać sobie wspólnotę ludzi, których wiążą wspólne cechy; powiedzieć „my” to nie opisać, ale *stworzyć* wspólnotę. Taka wyobrażona wspólnota — społeczeństwo, naród — staje się bytem, przed którym można stawiać cele przewyższające zdolności jednostki i sięgające zakresem dalej niż życie jednego pokolenia².

Odpowiedź na pytanie: „Jacy jesteśmy?” bezpośrednio lub niebezpośrednio odnosi się do przyszłości i ma często cechy samospełniającej się przepowiedni. W tym krótkim tekście interesować mnie będzie raczej mechanizm kreatywnego i skutecznego stawiania takich tożsamościowych pytań o przyszłość, niż odpowiedzi na te pytania. Nie jest to z mojej strony unik: ten tekst jest o mediach, a więc o tym, jak treści kulturowe krążą między ludźmi, i o wyobraźni, a więc o tym, jak ludzie i społeczeństwa radzą sobie z przyszłością. Okazuje, języki i punkty odniesienia, które mamy do dyspozycji, by zapytać: „Jacy jesteśmy?”, w dużej mierze determinują to, jaka będzie odpowiedź. Jeżeli interesuje mnie bardziej forma niż treść, to dlatego że medium bywa przekazem³.

W dyskusji o portrecie Polaków kluczowy jest fakt, że społeczeństwo jest bytem wyobrażonym i odtwarzanym w codziennych praktykach nakierowanych na przyszłość. (Mówiąc „wyobrażony”, nie mam na myśli tego, że społeczeństwo „nie istnieje” — to częste nieporozumienie. Społeczeństwo istnieje, ale w sposób szczególny, jako zestaw podzielanych przekonań, które motywują, orientują i organizują działania poszczególnych ludzi). Wyobrażenia zaangażowana w codzienną pracę tworzenia społeczeństwa i stawiania przed nim celów ma moc przekształcania idei politycznych w społeczną praktykę, ustalania, jak jest, a jak być powinno, i eksperymentowania z alternatywnymi scenariuszami rozwoju. Jeżeli umiemy skutecznie

* Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej

¹ Tekst jest zmienioną i poprawioną wersją wystąpienia *Media i wyobrażenia Polaków* na spotkaniu Polskiego Forum Obywatelskiego w Serocku 30 sierpnia 2008 r. oraz częścią większego projektu badawczego *Media i wyobrażenia*.

² Pojęcie wspólnoty wyobrażonej (*imagined community*) w odniesieniu do narodu za: Benedict Anderson, *Imagined Communities*, revised edition, London 2006.

³ Por. Marshall McLuhan, *The Medium is the Message*, New York 1967.

działać razem, to tylko dzięki temu, że potrafimy wyobrazić sobie przestrzeń, w której nieznanym sobie nawzajem ludzi, rozrzuconych w czasie i przestrzeni, coś łączy i będzie łączyć w przyszłości⁴.

Globalizacja — coraz szybszy światowy obieg ludzi, kapitału i mediów — stawia problem wyobraźni w centrum antropologicznych, psychologicznych i socjologicznych dyskusji o współczesności. Wyobraźnia — niegdyś domena zarezerwowana dla wąskiego grona naukowców, artystów i podróżników — staje się faktem społecznym, częścią codzienności milionów ludzi⁵. Niezwykle istotną rolę grają tu media — od telefonów komórkowych po gazety, od internetu po telewizję, od gier komputerowych po książki. Technologie te związane są zarówno z kształtowaniem się tożsamości indywidualnych, jak i zbiorowych. Wyobraźnia jest jednym z kluczowych wymiarów tego procesu: zapewnia ona elementy, z których budujemy samowiedzę (treść — jakie jest nasze społeczeństwo), i infrastrukturę, która zapewnia nam współwiedzę (forma — wiem, że inni ludzie wiedzą, że ja wiem, że inni wiedzą etc.)⁶.

Pytanie o portret Polaków, które stawiają redaktorzy tego zbioru, jest zatem nieuchronnie związane z tym, w jaki sposób używamy mediów, by wyobrażać sobie samych siebie i innych Polaków. Pytając o portret Polaków, warto przyglądać się temu, jak sami się portretujemy i jesteśmy portretowani — również w tej książce — i jak te często sprzeczne portrety współistnieją w naszym życiu codziennym i inspirują nasze działania⁷.

Jesteśmy dziś prawie bez przerwy publicznością jakiegoś medium: na przykład większość z nas spędza ponad dwie godziny dziennie przy włączonym telewizorze. W codzienności nasyczonej niezliczonymi obrazami, symbolami, opowieściami i relacjami z wydarzeń miesza się to, co faktyczne — debata Tusk-Kaczyński, mecz Polska-Austria — z tym, co fikcyjne, jak wygrana w totolotka Piotrką i Kingi, bohaterów popularnego serialu „M jak miłość”. Doświadczenie przeżyte nieustannie miesza się z doświadczeniem zapośredniczonym: media zakreślają horyzont, w ramach którego możemy wyobrażać sobie świat i naszą w nim przyszłość⁸. Jednocześnie, próbując poruszać się w swojej codzienności, opowiedzieć o sobie i zrozumieć swoje miejsce w świecie, sami sięgamy po media: piszemy blogi, robimy cyfrowe zdjęcia, które przesyłamy e-mailami, albo umieszczamy na serwisach takich jak Nasza-Klasa, wysyłamy SMS-y, kręcimy amatorskie filmy. Używanie mediów nie jest więc w prostym tego słowa znaczeniu konsumpcją; współczesne media są też narzędziami ekspresji.

⁴ Pojęcie wyobraźni — na różne sposoby — odnosili do stanowienia społeczeństwa i działania w społeczeństwie: Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Durham 2004; Cornelius Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, trans. Kathleen Blamey, Boston 1998; Arjun Appadurai, *Modernity at Large*, Minneapolis 1996.

⁵ Por. Appadurai, op. cit.

⁶ Współwiedza (*common knowledge*) jako warunek koordynacji działań w społeczeństwie, por. Michael Suk-Young Chwe, *Rational Ritual*, Princeton 2001. Pisząc o samowiedzy, czerpię z badań i rozmów w ramach projektu badawczego Mirosławy Marody i Anny Gیزی-Poleszczuk (Instytut Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego).

⁷ O telewizyjnym programie *Polacy* jako przykładzie konstruowania i instrumentalizowania wizerunku „Polaków” pisałem w *Polityce*: Mateusz Halawa, *Polaków portret sztuczny*, „Polityka” 17/2007.

⁸ Pojęcie doświadczenia zapośredniczonego (*mediated experience*), por. John B. Thompson *The Media and Modernity*, Stanford 1995.

Kwestia mediów i ich związku z wyobraźnią jest kluczowa, bo przenosi naszą uwagę z tego, w jaki sposób przeszłość kształtuje naszą tożsamość, na to, w jaki sposób chcemy kształtować swoją przyszłość⁹. (To oczywiście nie alternatywy, ale dwa wymiary tego samego procesu: „Ludzie sami tworzą swoją historię, ale nie tworzą jej dowolnie”, przypomina Marks). Wyobraźnia — zdolność myślowego kreowania sytuacji faktycznych, kontrfaktycznych, hipotetycznych lub wręcz niemożliwych, umiejętność przewidywania pozwalająca unikać niekorzystnych zdarzeń i radzić sobie z nieprzewidywanymi okolicznościami¹⁰ — jest, podobnie jak kreatywność, nakierowana na przyszłość. Krytyczna analiza społeczna skoncentrowana na wyobraźni — i sposobach, w jaki jest ona dziś powiązana z mediami elektronicznymi — do pytań o mentalność, tożsamość i światopogląd (cechy zakorzenione w przeszłości) dodaje pytania o praktyki i odczucia związane z problematyzowaniem i kształtowaniem przyszłości. O czym marzymy? Czego się boimy? Do czego aspirujemy? Czego pożądamy? Na co mamy nadzieję? W co wierzymy? Z jakich powodów jesteśmy skłonni podjąć ryzyko i jak to ryzyko rozumiemy?

Pytania te dotyczą ekonomii (inwestycje, innowacje, konsumpcja), demografii (Mieć dzieci czy nie mieć? Emigrować czy zostawać?) i polityki (Głosować? Kandydować?). Wiążą się często z trudnymi do statystycznego uchwycenia emocjami, sentymentami i „strukturami odczuwania”¹¹. Nie sposób pominąć roli technologii komunikowania w tworzeniu kontekstu, języka i skali, w których takie pytania są formułowane.

Zestawiając tożsamość, wyobraźnię, media i przyszłość, nie proponuję tu nowej teorii społecznej, lecz raczej zestaw pojęć, które mają umożliwić rozmowę o warunkach samorefleksji Polaków nad Polakami w czasach telewizji, internetu i telefonów komórkowych. W dalszej części tekstu próbuję wskazać na kilka problemów, które hamują spontaniczną, demokratyczną i krytyczną samorefleksję nad tym, jakim społeczeństwem jesteśmy, a jakim chcemy być. Moje uwagi wynikają z założenia, że w *dobrze funkcjonujących demokratycznych społeczeństwach ma miejsce nieustanna mediacja między dwiema skalami wyobraźni: wyobraźnią jednostkową (przyszłość/tożsamość moja i/lub mojej rodziny) i wyobraźnią zbiorową (przyszłość/tożsamość mojego społeczeństwa)*. Mediacja ta — kluczowa zarówno dla powodzenia demokratycznej polityki, jak i sukcesu w globalnej ekonomii — każe nam na nowo przemyśleć rolę technologii komunikacji, które w niej współuczestniczą, zapewniając nam elementy samowiedzy (treści o tym, „kim jesteśmy”) i współwiedzy (poczucie, że treści te są podzielane przez nieznanych mi ludzi podobnych do mnie).

⁹ Tu i dalej o „przyszłości” za: Arjun Appadurai, *The Future as a Cultural Fact*, niepublikowany manuskrypt, 2007; Jane Guyer, *Prophecy and the near future: Thoughts on macroeconomic, evangelical and punctuated time*, „American Ethnologist” 34 (3) 2007; Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, trans. Keith Tribe, New York 2004.

¹⁰ Uznając potencjał sieciowych mediów, definicję tę czerpię częściowo z Wikipedii: <http://pl.wikipedia.org/wiki/Wyobra%C5%BAnia> (dostęp 21 listopada 2008). W trakcie prezentacji raportu o kapitale intelektualnym Polski Michał Boni wskazał na polską Wikipedię jako „przykład projektu przełamującego bariery dla otwartości i współpracy” (<http://kultura20.blog.polityka.pl/?p=613>; dostęp 21 listopada 2008).

¹¹ Struktury odczuwania (*structures of feeling*), por. Raymond Williams, *The Long Revolution*, London 1961.

Z tej perspektywy jednym z kluczowych problemów polskiej współczesności jest to, że codzienna praca wyobraźni milionów Polaków utknęła na poziomie „mikro” (ja i moja rodzina). W tej skali konsumenci obsługiwani są przez rynek, a ich kłopoty tematyzowane przez media; w tej skali istnieją atrakcyjne wyobrażenia i praktyki związane z przyszłością (aspiracje, inwestycje, nadzieje, wzory dobrego i godnego życia). Szukając „projektu cywilizacyjnego dla Polski”¹², znajdujemy mnóstwo indywidualnych i rodzinnych „mikroprojektów cywilizacyjnych”, które razem nie tworzą żadnego nadrzędnego projektu, poza zbiorowo wyprodukowanymi skutkami ubocznymi: rynkową fantazją pełnego zaspokojenia przez konsumpcję i postpolityczną fantazją zarządzania bez polityki.

Polski krajobraz medialny jest nie tylko ilustracją, ale i częścią tego problemu zablokowanej mediacji. Mamy do czynienia z kryzysem zarówno samowiedzy, jak i współwiedzy: nie do końca wiemy, kim jesteśmy, a co gorsza nie jesteśmy pewni, czy inni ludzie w ogóle zadają sobie takie pytanie. W ten sposób indywidualne aspiracje i projekty rzadko są w stanie zacząć krążyć w obiegu społecznej wyobraźni. Treści prezentowane przez telewizję publiczną w niewielkim tylko stopniu opierają się logice rynku reklamowego, której poddane są telewizje komercyjne. Nierówności w dostępie i kompetencjach korzystania z internetu w dużej mierze hamują jego potencjał wyrównywania szans komunikacyjnych. Wbrew entuzjastom technologicznej rewolucji, cyfrowe technologie używane są — kreatywnie i ekspresyjnie — znacznie częściej do rejestrowania prywatnych sukcesów i stylów życia, niż do tworzenia publicznych projektów i politycznych interwencji.

Ten utrzymujący się stan rzeczy, który na początku wynikał z braku innej niż brutalnie polityczna regulacji i refleksji nad rynkiem mediów, jest dziś w dużej mierze związany z nieufnością polskiego systemu edukacji wobec mediów elektronicznych jako narzędzi ekspresji i kreatywności oraz — ogólniej rzecz biorąc — z nastawieniem edukacyjnym, które promując wąsko rozumianą wiedzę, wydaje się nie dostrzegać wyobraźni, która pozwoliłaby zmieniać tę wiedzę w działanie. (W tym sensie tak podziwiany fiński system edukacyjny jest skalibrowany nie tyle pod „społeczeństwo oparte na wiedzy”, co pod „społeczeństwo oparte na wyobraźni”).

Od szkół podstawowych po uniwersytety zasób, który można by nazwać „kapitałem wyobraźni”, zamiast się akumulować, wciąż ulega w Polsce rozproszeniu. Pytać: „jacy jesteśmy” i „jacy chcemy być”, to szukać na nowo możliwości mediacji między wyobraźnią w skali jednostek a społeczną wyobraźnią, która pozwoliłaby zacząć razem zastanawiać się nad odpowiedzią.

¹² Pod takim hasłem odbyło się spotkanie Polskiego Forum Obywatelskiego w Serocku.

Czas odświeżyć narodowe symbole¹

Abyśmy jako Polacy i Polska mogli odnieść sukces w kraju i na świecie, musimy się ponownie zintegrować jako społeczeństwo. Tylko wtedy będziemy mogli stworzyć i konsekwentnie realizować spójną wizję modernizacji Polski. Na arenie globalnej też musimy zaistnieć, wyrabiając sobie mocną, wyróżniającą, atrakcyjną markę. Jednym ze sposobów osiągnięcia tego celu jest odświeżenie i wypromowanie naszych narodowych symboli.

Niniejsze opracowanie dokonuje przeglądu aktualnych symboli narodowych Polaków i dąży do wyłonienia powodów, dla których nie kształtują oni nowych symboli narodowych i nie myślą o swoich symbolach w sposób bardziej współczesny. Moim zdaniem zaniedbany stan naszej współczesnej narodowej symboliki jest przede wszystkim odzwierciedleniem braku spójności i zaufania w społeczeństwie, braku pewności siebie, i w konsekwencji braku zdolności do tworzenia wspólnej wyobraźni, które to czynniki uniemożliwiają symbolom odegranie należytej roli we współczesnym polskim społeczeństwie. Uważam, że nadszedł czas na ponowne spojrzenie na nasze narodowe symbole, na odświeżenie ich znaczenia i przywrócenie im historycznej roli — tak by mogły wspomagać dalszy rozwój naszego społeczeństwa.

Symbole a społeczeństwo

Symbole istnieją w każdym społeczeństwie i odgrywają w nim bardzo istotną rolę. Społeczeństwo powstaje, funkcjonuje i rozwija się poprzez tworzenie i przekazywanie swoich znaczących symboli. Jest to pewien rodzaj języka, który łączy ludzi ze sobą poprzez komunikowanie koncepcji o wzajemnie zrozumiałym podstawowym znaczeniu. Społeczeństwo ewoluuje poprzez komunikowanie symboli swojej społeczności i światu zewnętrznemu. Koncepcje te stanowią wizualną, werbalną i obrazową prezentację narodu, jego wartości, celów i historii. Społeczeństwo, które nie ma własnych wyrazistych symboli, nie może zrozumieć siebie i nie może się rozwijać.

Zważywszy na ważną funkcję, jaką pełnią symbole w procesie społecznym, wiele narodów korzysta z zestawu symboli pomagających im w realizacji celów historycznych, pokonywaniu kryzysów politycznych, przeprowadzaniu transformacji społecznej i wdrażaniu modernizacji społeczeństwa, gospodarki i kultury. Symbole zawsze odgrywały kluczową rolę w jednoczeniu podzielonych narodów. Za przykład może tu posłużyć Hiszpania po rządach generała Franco czy RPA po obaleniu apartheidu. Były również wykorzystywane do zmiany mentalności i mobilizacji społeczeństw wokół nowego porządku lub planu społecznego. Miało to miejsce w Stanach Zjednoczonych po wojnie o niepodległość, podczas Rewolucji Francuskiej oraz w komunistycznej Rosji, w Europie Wschodniej i Chinach, jak również w procesach kształtowania nowych państw i świadomości narodowej w wielu byłych koloniach.

* Krokus Private Equity Sp. z o.o., Członek Rady Programowej Polskiego Forum Obywatelskiego

¹ Na podstawie opracowania autora „W poszukiwaniu narodowych symboli”, które ukazało się w Przeglądzie Organizacji 9/2008.

Po 1989 roku Polska także przeszła głęboką transformację i obecnie staje się nowoczesnym krajem. Ciekawe jednak jest to, że modernizacja ta zachodziła dotąd bez pojawiania się istotnych nowych symboli, odzwierciedlających kierunek, w którym podąża kraj. Jest to w pewnym sensie paradoks, ponieważ jako jednostki my, Polacy, stajemy się „nowocześni” i myślimy o sobie w kategoriach współczesnych. Lecz na płaszczyźnie zbiorowej wyobraźni nasze symbole i sposób myślenia o nich pozostają niezmiennie, archaiczne i staromodne. Jaka jest przyczyna tej sprzeczności? Gdzie są symbole nowoczesnej Polski? Co nieobecność współczesnych symboli mówi o stanie polskiego społeczeństwa, szczególnie zważywszy na wielką rolę, jaką symbole zawsze odgrywały w naszej narodowej świadomości?

Język symboli

Myśląc o symbolach narodowych, większość ludzi ogranicza ich rozumienie do czegoś, co można by było nazwać „oficjalnymi” symbolami narodowymi. Nasze oficjalne symbole narodowe — orzeł, hymn, flaga, konstytucja, rocznicowe uroczystości itp. — są dobrze znane i mocno zakorzenione w naszej świadomości. Stanowią one integralną część naszego państwa i nie podlegają zbyt częstej ocenie. Redefinicje takich symboli zachodzą zwykle tylko przy jakiejś zasadniczej zmianie politycznej (np. usunięcie lub przywrócenie korony w godle narodowym).

Natomiast istnieje w kulturze społecznej cały świat symboli „nieformalnych”, które są zmienne, same się tworzą lub znikają. Istnieją one wszędzie — można je dostrzec w naszym codziennym otoczeniu, w naturze, w obyczajach społecznych, w kulturze popularnej, a nawet w mediach i rzeczywistości wirtualnej. Tylko nieliczne z tych symboli wsiąkają na tyle głęboko w świadomość zbiorową, żeby stać się rdzennymi symbolami narodowymi.

Próbując rozróżnić poszczególne symbole i ich interpretacje, socjolog Karl W. Deutsch podzielił je następująco:

- 1. Symbole abstrakcyjne:** np. słowa, melodie, idee, hasła, dzieła literatury;
- 2. Symbole obrazowe:** np. kwiaty, zwierzęta, flagi, obrazy, relikty/ikony, wzory i dekoracje;
- 3. Symbole osobowe:** np. bohaterowie, monarchie, święci, poeci;
- 4. Symboliczne miejsca:** np. krajobrazy, budynki, pomniki, świątynie, pola bitew;
- 5. Symbole organizacji:** np. partie polityczne, instytucje, uczelnie, służby mundurowe, organizacje wyznaniowe;
- 6. Symbole obyczajowe:** np. sposób spędzania czasu, sposób życia, sport, moda, maniery, symbole pop-kultury.

Ponadto socjolog Herbert Musurillo proponuje inną kategorię symbolu, którą nazywa symbolem „zdarzeniowym”. Chodzi o rzeczywiste lub domniemane zdarzenie, które — oprócz swego historycznego znaczenia — nabiera również dodatkowego wymiaru. W ten sposób historyczne zdarzenie staje się symbolem i zaczyna wiązać się z pewną ideą, systemem wartości, kodeksem postępowania, celem czy motywacją. W polskim kontekście symbolem zdarzeniowym może być na przykład wizyta Papieża Jana Pawła II w Polsce w 1979 roku, w tym także jego słynne wezwanie: „nie lękajcie się”, bądź wiele innych ważnych momentów w naszej przeszłości.

Symbole pełnią w społeczeństwie trzy istotne funkcje

1. Funkcja integracyjna. Symbole łączą ludzi ze sobą, wytwarzając między nimi wspólną tożsamość w poczuciu przynależności. Również państwa mogą się integrować pod wpływem wspólnych symboli (np. flaga Unii Europejskiej lub waluta euro). Analogicznie też symbole mogą być wykorzystywane do wyróżnienia jednej społeczności czy narodu spośród innych. Gdy symbole zostają zaakceptowane przez społeczeństwo, służą one wzmocnieniu wśród ludzi wzajemnego zrozumienia, partycypacji i poczucia współodpowiedzialności. W tym sensie, symbole mogą wręcz wpłynąć na postawy i normy zachowania (na przykład na konstytucję danego kraju). Mogą też pomagać w pokonywaniu społecznych podziałów poprzez zbliżanie ludzi do siebie na pewnej płaszczyźnie, podczas gdy na innych są oni ze sobą w konflikcie (np. Okrągły Stół w 1989 roku). Jednocząc ludzi wokół wspólnego poczucia przynależności, tożsamości czy dumy, symbole odgrywają kluczową rolę w kształtowaniu wspólnych dążeń, celów lub ram działania bądź w wyrażaniu kolektywnej jedności wokół jakiejś kwestii czy programu.

2. Funkcja rozumienia. Poprzez język symboli jednostki, grupy i społeczności mogą zrozumieć, kim są, zrozumieć własną kulturę, wartości, obyczaje, aspiracje i obawy. Symbole, tak jak kolektywna biografia, reprezentują przeszłość, teraźniejszość i przyszłość w naszym historycznym rozwoju, odzwierciedlając i wspomagając zmiany. Mogą też służyć na przykład zrozumieniu, czy dane społeczeństwo postrzega siebie jako będące w fazie rozwojowej czy schyłkowej, jako bardziej nowoczesne czy bardziej tradycyjne, religijne czy świeckie, dynamiczne czy skamieniałe, optymistyczne czy pesymistyczne, zdezorientowane czy zorganizowane.

3. Funkcja komunikacji. Symbole są środkiem wyrazu i komunikacji. Elity korzystają z symboli w celu przekazywania społeczeństwu swoich programów. Społeczeństwo używa symboli do wyrażania swoich idei, nastrojów i wartości — na przykład szacunku dla swego dziedzictwa, aktywów narodowych i innych dóbr, które ceni.

Jak powstają symbole w społeczeństwie?

Jest to zjawisko złożone, w dużej mierze wynikające ze struktury danego społeczeństwa. Na przykład powstawanie symboli narodowych w czasach stalinowskich było zdecydowanie procesem ogólnym i kontrolowanym, podczas gdy we współczesnym społeczeństwie proces ten odbywa się w przeciwnym kierunku — społeczeństwo „oddolnie” generuje symbole, które torują sobie drogę w górę, a następnie są przyjmowane do „głównego nurtu” (np. dopiero w późnym PRL-u nacisk społeczny był na tyle silny, żeby wymusić na władzy zastąpienie „białych plam” oficjalnym uznaniem prawdy o Katyniu, Powstaniu Warszawskim czy Armii Krajowej, co przełożyło się na powstawanie licznych pomników, zmiany nazw ulic itp.). Zazwyczaj jednak symbole generowane są w wyniku interakcji elit, a następnie przekazywane reszcie społeczeństwa poprzez procesy społeczne, takie jak polityka, kultura czy edukacja. Komunikowanie symboli w czasach współczesnych zachodzi o wiele bardziej intensywnie niż dawniej, głównie dzięki roli środków masowego przekazu i technologii łączności, takich jak Internet.

Dlaczego niektóre symbole mają większe powodzenie niż inne?

Dlaczego niektóre symbole stają się silne i trwałe, podczas gdy inne upadają lub zanikają? Nie ma prostej przyczyny, dlaczego tak się dzieje; jest to proces dynamiczny i kumulacyjny, jako że niekiedy znaczenie symboli może się zmieniać z czasem, niekiedy także aktualne symbole zostają zastąpione nowymi. Wydaje się jednak, że warunkiem „powodzenia” danego symbolu jest spełnienie następujących zasadniczych kryteriów:

- Symbol musi być rzeczywiście zakorzeniony w wartościach, normach i wspólnym doświadczeniu społeczności czy społeczeństwa, które reprezentuje. Struś raczej nie zdobędzie popularności jako symbol narodowy Eskimosów. Nieautentyczne symbole albo od razu upadają, albo przekształcają się w symbole ironiczne, satyryczne czy komediowe (dowodzi tego najlepiej słynna palma na rondzie w Warszawie).
- Dany symbol staje się silny dopiero wtedy, gdy zostanie szeroko rozpowszechniony i przyjęty przez członków społeczeństwa. Ma to zasadnicze znaczenie w procesie kształtowania autentycznych symboli — ten sam symbol może być bowiem różnie rozumiany przez różnych ludzi w różnym czasie. Szerokie rozpowszechnianie symbolu buduje konsensus co do jego znaczenia i roli. Tutaj również nowoczesne środki masowego przekazu silnie zdemokratyzowały proces generowania i komunikowania symboli.
- Pojedynczy symbol sam w sobie prawie nigdy nie nabierze zdecydowanej mocy. Najbardziej efektywna jest mnogość symboli, ich wzajemne powiązania i wsparcie. Ponadto mnogość symboli pozwala na reprezentowanie konkurujących lub sprzecznych ze sobą idei, które koegzystują jednocześnie w społeczności (np. nowoczesność obok tradycji).

Polskie symbole i duch czasu

Mając na uwadze powyższe uwagi, zastanówmy się, jakie współczesne silne i trwałe symbole wytworzyła Polska, aby odzwierciedlić, wyrazić i uwypuklić ostatnie zmiany, które przeszedł kraj? Czy nasze narodowe symbole odegrały rolę opisaną w wyżej wymienionych kryteriach? Czy ułatwiają one, czy udaremniają wzajemne zrozumienie się i tworzenie nowoczesnej tożsamości narodowej?

Ostatnie dane Polskiego Forum Obywatelskiego wydają się potwierdzać, że mimo iż Polska przeszła głębokie zmiany i modernizację, społeczeństwo nie wypracowało nowego zestawu znaczących, trwałych i szeroko akceptowanych nowoczesnych symboli (1). Badania publiczne i prace grup dyskusyjnych prowadzone w latach 2007—2008 z inicjatywy Polskiego Forum Obywatelskiego prowadzą do następujących wniosków na temat aktualnego stanu naszych narodowych symboli, a za ich pośrednictwem — również do wniosku, który dotyczy ducha obecnych czasów (2).

1. Za wyjątkiem kilku nowych symboli, jakie pojawiły się w ostatnich dekadach (Papież Jan Paweł II, Lech Wałęsa), rdzenne symbole Polski pozostają zasadniczo te same, co na przestrzeni kilku ostatnich stuleci.
2. W okresie ostatnich 18 lat praktycznie nie powstały żadne nowe istotne współczesne symbole.

3. Na poziomie świadomości Polacy skoncentrowali swoją narodową symbolikę w niewielkiej grupie silnych rdzennych symboli i nie wychodzą poza te stereotypowe ramy (flaga, hymn, orzeł, kilku narodowych bohaterów, bitwy, niektóre dania i napoje).
4. Dopiero za pomocą pytań sformułowanych tak, by zachęcić do myślenia lateralnego o tym, jakie inne rodzaje symboli mogłyby reprezentować nasz kraj (np. symbole nieformalne), stwierdzono, że Polacy uznają i akceptują o wiele szerszą paletę symboli nieformalnych, z którymi można kojarzyć nasz kraj (3).
5. Polskie symbole kładą wyrazisty, silny akcent na motywy i wartości historyczne; są konserwatywne i tradycyjne. Praktycznie nie istnieją symbole odzwierciedlające orientację na przyszłość lub nowoczesność bądź jakąkolwiek innowacyjność. Polacy również nie wydają się być skłonni do reinterpretacji znaczenia swoich symboli według współczesnych norm lub wartości.
6. Nie ma praktycznie żadnych nowych, powszechnie uznawanych współczesnych symboli kultury, sztuki, architektury, nauki i technologii czy biznesu. Wymowny jest fakt, że dwa najpopularniejsze symbole polskiej „nauki i technologii” to Mikołaj Kopernik i Maria Skłodowska-Curie.
7. Uderza brak pozytywnych symboli, odzwierciedlających transformację po roku 1989. Można by sądzić, że Polacy nie zauważyli, jak w ostatnich latach ich kraj się zmienił — przynajmniej w sferze osiągnięć. Dla kontrastu, liczne nieformalne symbole okresu ostatniego dwudziestolecia można znaleźć wśród anty-symboli (np. niewybudowane drogi, przedsiębiorcy postrzegani jako skorumpowani biznesmeni, itd.).
8. Doświadczenia związane z członkostwem w UE, emigracją, podróżami itp., do tej pory nie wywarły dużego wpływu na nasze symbole. Generalnie w naszej współczesnej narodowej symbolice jest nadal słaby akcent pokazujący Polaków jako Europejczyków, i jeszcze słabszy — przedstawiający Polaków jako Europejczyków w pojęciu słowiańskim.
9. Globalizacja również nie podniosła świadomości co do tego, które z naszych narodowych symboli wyróżniają nas spośród innych narodów. Na przykład orzeł jest jednogłośnie przytaczany jako „nasz” symbol narodowy, ale jest on również narodowym symbolem Niemiec, Rosji, USA, Rumunii, Austrii, Egiptu, Meksyku, Albanii.
10. W naszej zbiorowej wyobraźni widoczna jest obecność tak zwanych symboli zdarzeniowych. Wśród nich powtarzającym się motywem jest temat „interwencji boskiej”, odzwierciedlający bliskość naszej tożsamości narodowej z religią, i odwołujący się do głęboko zakorzenionej koncepcji drogi historycznej naszego narodu jako wybranego lub błogosławionego przez Boga. Przykładem może być często cytowane stwierdzenie króla Jana Sobieskiego spod Wiednia: „Przybyłem, zobaczyłem, Bóg zwyciężył”, ale również Mickiewicza wizja Polski jako „Chrystusa Narodów”, a także wydarzenia — jak „*Cud nad Wisłą*”, obrona Częstochowy, itd. Wrażenie takie wywołuje także symbol Lecha Wałęsy z jego wielkim papieskim długopisem przy podpisywaniu sierpniowego paktu Solidarności.
11. Istnieje subtelna, lecz widoczna tendencja do uznawania naszych bohaterów narodowych za symbole jakiejś cenionej postawy moralnej lub heroizmu, a rzadziej za symbole niezwykłych kompetencji czy osiągnięć.

12. Z nielicznymi wyjątkami (Maria Skłodowska-Curie, Wisława Szymborska, matka-Polka czy Warszawska Syrenka) kobiety nie są kojarzone z naszymi symbolami narodowymi. A jeszcze w mniejszym stopniu dzieci i młodzież.

Dlaczego nie powstają nowe symbole narodowe?

Dlaczego polskie społeczeństwo przez ostatnie dwie dekady nie wytworzyło nowoczesnych symboli? Czy rzeczywiście nie mamy żadnych współczesnych osiągnięć, z których moglibyśmy być dumni, ani wspólnych celów czy wartości, które by nas jednoczyły? Wydawałoby się, że podświadomie oparliśmy się przyjęciu i używaniu symboli w tym okresie.

Moim zdaniem na słabość procesu powstawania i społecznej akceptacji nowych symboli składa się pięć głównych czynników: brak historycznej ciągłości, brak zaufania, brak pewności siebie, brak właściwego sposobu myślenia o symbolach w ogóle, i wreszcie fascynacja zachodnią kulturą.

1. Brak ciągłości historycznej. Przewroty polityczne, społeczno-ekonomiczne czy demograficzne, nie wspominając o destrukcji fizycznej czy biologicznej (rozbiory, odzyskanie i utrata niepodległości, wojny, komunizm, transformacja po 1989 roku) już kilkakrotnie zakłóciły, wyrzuciły bądź zastąpiły jeden zestaw narodowych symboli innym zestawem. W wyniku tego wiele symboli zmieniło swoje znaczenie lub uległo zagubieniu, zapomnieniu lub wymianie na inne pod wpływem nowego porządku społecznego i towarzyszących mu mitów, wizji, norm i wartości. Ostatnie dwa lub trzy pokolenia szczególnie dotkliwie doświadczyły braku ciągłości, i znaczna część populacji nosi blizny po tych skumulowanych historycznych zwrotach, podczas gdy reszta z nas kulturowo je odziedziczyła.

2. Brak zaufania. Gdy powszechnie panujący światopogląd zostaje wytrącony z naturalnego ciągu swojej ewolucji i jeden zestaw symboli zostaje zastąpiony innym zestawem (bądź na siłę zmienia się ich znaczenie), nie da się uniknąć powstania u ludzi poczucia dystansu, braku zaufania, a nawet cynizmu wobec symboli reprezentujących i przekazujących te doświadczenia. Pomijając najbardziej tradycyjne i najgłębiej zakorzenione symbole narodowe, zaufanie społeczeństwa do symboli zostało podważone, zwłaszcza przez doświadczenia związane z fałszywością symboli w czasie PRL-u, sprzecznością między kłamstwem oficjalnej propagandy a szarym konformizmem prawdziwego życia. Przez 45 lat społeczeństwo było zasadniczo odezwane od swoich autentycznych symboli i pozbawione zdolności ich swobodnego tworzenia. Pod koniec lat 80. panująca symbolika PRL-u upadła. Załamały się ówczesnie panujące kody normatywne i zaczęła się coraz bardziej wyraźna walka kulturowa o świadomość narodową — która zresztą trwa do dzisiaj. Przykładem tychże przemian jest tocząca się od lat dyskusja na temat symboliki patriotyzmu i zdrady w wydaniu Jaruzelskiego, która została skonfrontowana z zupełnie innym znaczeniem patriotyzmu (lub zdrady) w wersji Kuklińskiego. Nie jest więc dziwne, że obecnie Polacy podchodzą ostrożnie do całej koncepcji używania symboli narodowych, do promowania tożsamości narodowej, czy do integrowania społeczeństwa wokół nowych wartości czy programów.

3. Brak pewności siebie. Brak historycznej ciągłości i zaufania do symboli podważył narodową samoświadomość — i jest to jedna z podstawowych przyczyn zakorzenionego w polskim umyśle braku pewności siebie. Bez pewnej dozy pewności siebie społeczeństwo nie może

jasno wyrazić własnej wizji co do swojego kierunku historycznego ani zaakceptować nowych symboli, do których elity usilnie próbują ich przekonać. Ten brak pewności siebie jest chyba najbardziej widoczny we wszechpanującej „relatywizacji” wartości, charakterystycznej dla okresu III Rzeczypospolitej. Relatywizacja pojęć „prawdy i fałszu”, „dobra i zła”, „sprawiedliwości i niesprawiedliwości” podważyła integralność naszych symboli, pomieszała ich znaczenie i doprowadziła do wytworzenia się poczucia niepewności i utraty kierunku (stan elokwentnie przedstawiony przez słynny *bon mot* naszego byłego prezydenta: „Jestem za, a nawet przeciwny”). Wynikająca z tego kulturowa próżnia może być jednym z powodów, dla których Polacy nie dążą do tworzenia i akceptacji nowych symboli, i wolą pozostać przy zweryfikowanej przez czas, „bezpiecznej”, tradycyjnej i rdzennej symbolice (4).

4. Brak właściwego myślenia o symbolach. Jak na ironię, my Polacy mamy nie mniej bogaty zestaw formalnych i nieformalnych symboli niż Niemcy, Francja czy każdy inny kraj, tylko ich nie zauważamy i należycie nie komunikujemy. W naszych szkołach powtarzany jest ciągle ten sam co zawsze kanon symboli. Do świadomości narodowej dzieci rzadko włączane są nowe symbole, które mogłyby promować ostatnie osiągnięcia kraju czy ludzi, lub przywoływać wartości związane integralnie z rozwojem nowoczesnego społeczeństwa, takie jak np. innowacyjność. Słabość debaty publicznej wśród elit również nie przyczynia się do tworzenia i komunikowania nowych symboli, ani do unowocześnienia znaczenia istniejących. Myślenie i komunikacja wśród naszych opiniotwórczych elit odbywa się w strukturze przypominającej tunele. Politycy dyskutują z politykami, biznes z biznesem, naukowcy z naukowcami, Warszawa z „warszawką”, itd. Jest niewiele debaty interdyscyplinarnej pomiędzy grupami społecznymi, pokoleniami, akademikami, biznesem, artystami. W takiej sytuacji trudno nam należycie zrozumieć samych siebie i otaczający nas świat. Również utrudniony jest proces powstawania i akceptacji nowych symboli lub ocena starych (5).

5. Fascynacja symbolami zachodniej kultury. Piątym powodem braku powstania nowych krajowych symboli Polski jest fakt, że w naszej narodowej świadomości panuje fascynacja zachodnią kulturą, stylem życia, wartościami i odpowiadającymi im symbolami. Jest to naturalny skutek otwarcia się społeczeństwa po upadku komunizmu, połączony z ekspansją procesu komunikacji poprzez mass media, w tym Internet. Ponadto napływ i przyjmowanie zachodnich symboli miały miejsce w tym samym czasie, gdy Polska doświadczała kurczenia się infrastruktury zasobów kulturowych, na bazie których tworzymy własną symbolikę i tożsamość narodową (brak środków na szkolnictwo, kulturę, naukę i technologię, sport, kino, sztukę itp.). Zachętyśnięcie się zachodnimi symbolami i ich adopcja przyczyniły się do pogłębienia braku zainteresowania naszymi własnymi symbolami i do ich niedoceniań (4).

Wnioski

W ciągu ostatnich 20 lat nie zdołaliśmy wytworzyć niemal żadnego silnego, popularnego symbolu lub zestawu symboli, które by odzwierciedlały lub podkreślały nowoczesną tożsamość kraju, dumę czy poczucie kierunku, w którym dążymy. Wręcz przeciwnie — wyniki badań wskazują, że nasze symbole pozostają te same od pokoleń; są one niezmiennie tradycyjne i konserwatywne. Ponadto interpretujemy i rozumiemy je w ten sam, co zawsze, stereotypowy sposób. Naszych symboli nie uzupełniamy nowymi nowoczesnymi symbolami ani nie chcemy

odświeżać ich znaczenia w świetle zmieniających się czasów. Nie znaczy to jednak, że nie istnieją nowoczesne symbole Polski ani że Polacy nie są nowocześni. Wydaje się raczej, że zaniedbaliśmy tworzenie, rozważanie i komunikowanie nowych symboli na poziomie wspólnoty. Dzieje się tak, ponieważ nie jesteśmy dziś zintegrowanym społeczeństwem. Wręcz przeciwnie, stajemy się społeczeństwem coraz bardziej jednostkowym. Panuje niskie zaufanie społeczne, a nasze poczucie wspólnej tożsamości, celu czy kierunku uległo podważeniu.

Zachowując pełny szacunek dla naszych tradycyjnych symboli narodowych, Polska dziś potrzebuje zestawu nowych lub odświeżonych symboli, aby odzwierciedlić te nowoczesne wartości, które są niezbędne do dalszego postępu w modernizacji naszego społeczeństwa (5). Aby to osiągnąć, elity i członkowie społeczności powinni wziąć udział w szerokiej publicznej debacie na temat naszych symboli. Nasze doświadczenia w Polskim Forum Obywatelskim wskazują, że debata o odnowieniu naszych narodowych symboli stanowi silne, efektywne i ożywiające medium, poprzez które można się przyczynić do odbudowania społecznego zaufania i tworzenia bardziej spójnej zbiorowej wyobraźni. Ponadto debata taka sama w sobie będzie dobrym ćwiczeniem demokracji.

(1) Przy poszukiwaniu odpowiedzi na te pytania uderza fakt, jak niewiele publicznej debaty poświęcono w ostatnich latach symbolom narodowym. Niewiele też jest szeroko zakrojonych badań czy literatury na ten temat, a dyskusja na temat symboli narodowych została w głównej mierze zaniedbana. Zatem nic dziwnego, że zanika zainteresowanie i świadomość społeczna co do naszych symboli narodowych. Należałoby tu dać wyraz uznania dla serii inicjatyw podjętych przez polskie instytucje i specjalistów na rzecz wypracowania nowoczesnego jednoczącego symbolu w celu promowania Polski na zewnątrz (zwłaszcza w celach komercyjnych i turystycznych). Niestety żaden z tych symboli nie odniósł szerokiego lub trwałego sukcesu. Ten brak powodzenia wynika po części z braku zasobów, woli politycznej, koordynacji i konsekwencji, lecz częściowo również z faktu, że autorzy tych inicjatyw skupili się raczej na wypracowaniu *marki* dla Polski niż jej *symbolu*. Istnieje subtelna różnica między marką a symbolem. Podczas gdy niemal każda dobrze wymyślona marka może odnieść powodzenie przy dostatecznych zasobach i marketingu, symbol może zdobyć popularność jedynie wtedy, gdy spełnione będą trzy wymienione wyżej kryteria (autentyczność, mnogość i szeroka komunikacja).

(2) Są to nienaukowe i w dużej mierze intuicyjne wnioski. W ciągu 2008 r. Polskie Forum Obywatelskie, wspólnie z Rzeczpospolitą i kilkoma serwisami internetowymi, wykonały badania opinii publicznej na temat tego, co Polacy uważają za swoje narodowe symbole, oraz przeprowadziły szereg niewielkich grup studyjnych i dyskusji. Dla zweryfikowania tych wniosków konieczne są bardziej dokładne badania tego tematu.

(3) Jest to zachęcające, jako że oznacza, iż nieobecność współczesnych symboli w świadomości społecznej może być bardziej związana ze sposobem myślenia o symbolach i brakiem świadomości co do tego, *CO MOŻE STANOWIĆ SYMBOL* w przeciwieństwie do samego braku symboli. Kategorie symbolu podzielono na kilkadziesiąt pod-kategorii za pomocą pytań, takich jak poniżej:

- 1) Jakie ZWIERZĘ jest najlepszym symbolem polskości i dlaczego?
- 2) Jakie DRZEWO jest najlepszym symbolem polskości i dlaczego?
- 3) Jaka POTRAWA jest najlepszym symbolem polskości i dlaczego?
- 4) Jakie UBRANIE/NAKRYCIE jest najlepszym symbolem polskości i dlaczego?
- 5) Jakie OSIĄGNIĘCIE NAUKOWO-TECHNICZNE jest najlepszym symbolem polskości i dlaczego?
- 6) Jaki BUDYNEK lub KONSTRUKCJA jest najlepszym symbolem polskości i dlaczego?
- 7) Jaki INSTRUMENT MUZYCZNY jest najlepszym symbolem polskości i dlaczego?
- 8) Jakie DZIEŁO SZTUKI jest najlepszym symbolem polskości i dlaczego?
- 9) Jakie WZÓR/DEKORACJA/DESIGN jest najlepszym symbolem polskości i dlaczego?

- 10) *Jaki OBYCZAJ SPOŁECZNY jest najlepszym symbolem polskości i dlaczego?*
- 11) *Jaki ZAWÓD jest najlepszym symbolem polskości i dlaczego?*
- 12) *Jaki BOHATER NARODOWY jest najlepszym symbolem polskości i dlaczego?*
- 13) *Jaki SPORT jest najlepszym symbolem polskości i dlaczego?*

(4) Jednocześnie Polacy nie zauważyli, iż inne narody, które są bardziej świadome wartości i znaczenia symboli, przywłaszczyły sobie polskie symbole dla własnej korzyści. Wykorzystując naszą obojętność, spisano na nowo historię: dla wielu ludzi w Europie Kopernik był Niemcem, Skłodowska-Curie i Chopin byli Francuzami, rozszyfrowanie Enigmy było wielkim osiągnięciem brytyjskich kryptologów, a wódka jest szeroko uznana jako narodowy trunek Rosji.

(5) Przykładem niezdolności do oceny starych symboli jest traktowanie Pałacu Kultury i Nauki w Warszawie. Po pierwszej wojnie światowej szybko rozebrano inny symbol obcego ładu w Warszawie — gigantyczny sobór rosyjski stojący na placu Piłsudskiego. Wówczas społeczeństwo nie miało wątpliwości co do symbolicznego znaczenia tego obiektu. Dzisiaj, prawie dwadzieścia lat po upadku komunizmu, Pałac Kultury i Nauki — podarunek Stalina i symbol „braterstwa” Polski z ZSSR — nadal stoi. Polacy nie potrafią jednoznacznie stwierdzić, co on dzisiaj symbolizuje, ale jest to najbardziej rozpoznawalny budynek w kraju i najczęściej wymieniany jako budynek, który najlepiej kojarzy się z Polską.

(6) Ilustracją tego jest fakt, że respondenci równie często wskazują na czapkę baseballową, jak na rogatywkę jako naszą narodową czapkę.

(7) Na przykład Jan Paweł II mógłby być doceniany również za swoje niezwykle kompetencje w roli przywódcy światowego, a skrzydła huzarskie i ich wydłużone lance mogłyby stanowić najlepsze przykłady innowacyjności, która wpłynęła na bieg historii. Może także warto inaczej przedstawić niektóre nasze słynne symbole „zdarzeniowe” — np. przestańmy nazywać zwycięstwo nad bolszewikami pod Warszawą „cudem”. Była to przecież bitwa wygrana taktycznie przez kompetentnych dowódców dzięki wiedzy najlepszych na świecie kryptologów.



INFORMACJA O KONGRESACH OBYWATELSKICH

— zorganizowanych w latach 2005–2009 —

- I KONGRES OBYWATELSKI — 12.11.2005 r.

W stronę rozwoju opartego na wartościach i dialogu

63 panelistów i 700 uczestników

Sesje tematyczne I Kongresu Obywatelskiego:

- Wartości, tożsamość i rozwój
- Jakich elit potrzebuje Polska?
- Wizja rozwoju
- Edukacja dla rozwoju
- Migracja — szanse i zagrożenia
- Jaka demokracja i państwo?
- Jak formować nowe pokolenie Polaków?
- Zdrowe i przejrzyste finanse publiczne
- Jakie regulacje dla gospodarki?
- Nauka dla gospodarki i społeczeństwa
- Polska w Europie i świecie

- II KONGRES OBYWATELSKI — 10.03.2007 r.

Rozwój przez wspólnotę i konkurencyjność

62 panelistów i 1130 uczestników

Sesje tematyczne II Kongresu Obywatelskiego:

- Czy potrafimy wybić się na nowoczesne państwo — jak je rozumiemy?
- Kultura i demokracja w Polsce wobec rewolucji komunikacyjnej
- Jakie pożytki z migracji Polaków dla modernizacji Polski?
- Czy potrzebujemy polskich przedsiębiorstw globalnych?
- Jakiej solidarności potrzebujemy? Solidarność między pokoleniami, solidarność wobec biednych i wykluczonych, solidarność w przedsiębiorstwie — jaka jest, jaka być powinna?
- Jakie wartości będą cenić Polacy w roku 2020?
- Wizja rozwoju polskiej gospodarki w kontekście globalizacji
- Enklawy modernizacji Polski. Jak powstają, jak działają, czy są wzorcem i drogą rozwoju całego kraju?
- Polskie metropolie – wyzwania globalizacji a spójność terytorialna
- Czy i jakiej polityki rodzinnej potrzebujemy? Czy polityka rodzinna jest dobrą odpowiedzią na spadek dzietności?

- III KONGRES OBYWATELSKI — 17.05.2008 r.

Jaka modernizacja Polski?

48 panelistów i **800** uczestników

Sesje tematyczne III Kongresu Obywatelskiego:

- Jakie symbole Polski?
- Edukacja dla modernizacji i rozwoju
- Jaka reforma nauki i szkół wyższych?
- Drogi do dobrego rządzenia
- Jak stworzyć regiony z krwi i kości?
- Jak budować infrastrukturę dla skoku cywilizacyjnego?
- Jaka modernizacja obszarów wiejskich?

Materiały kongresowe i więcej o kongresach na **www.pfo.net.pl**

POLSKIE FORUM OBYWATELSKIE

poleca

POLSKIE FORUM



OBYWATELSKIE

Modernizacja Polski Kody kulturowe i mity



Gdańsk 2008

Wolność i Solidarność

Publikację tę można **pobrać bezpłatnie** w wersji elektronicznej ze strony www.pfo.net.pl lub otrzymać w siedzibie Instytutu Badań nad Gospodarką Rynkową w Gdańsku tel. 058 524 49 48.

PUBLIKACJE POLSKIEGO FORUM OBYWATELSKIEGO

- **Edukacja dla modernizacji i rozwoju** – z okazji III Kongresu Obywatelskiego, Gdańsk 2008 r.
- **Jaka reforma nauki i szkół wyższych?** – z okazji III Kongresu Obywatelskiego, Gdańsk 2008 r.
- **Jak tworzyć regiony z krwi i kości?** – z okazji III Kongresu Obywatelskiego, Gdańsk 2008 r.
- **Infrastruktura dla skoku cywilizacyjnego** – z okazji III Kongresu Obywatelskiego, Gdańsk 2008 r.
- **Jaka modernizacja obszarów wiejskich?** – z okazji III Kongresu Obywatelskiego, Gdańsk 2008 r.
- **Najnowsza fala emigracji – szansa czy zagrożenie dla modernizacji Polski?**
– z okazji III Kongresu Obywatelskiego, Gdańsk 2008 r.
- **Przeskoczyć samych siebie. Rewolucja innowacyjna w polskiej nauce i dydaktyce**
– z okazji III Kongresu Obywatelskiego, Gdańsk 2008 r.
- **Drogi do dobrego rządzenia** – z okazji III Kongresu Obywatelskiego, Gdańsk 2008 r.
- **Spółeczna gospodarka rynkowa w dobie globalizacji**, Gdańsk 2008 r.
- **Modernizacja Polski. Kody kulturowe i mity**, Gdańsk 2008 r.
- **W poszukiwaniu kompasu dla Polski** – po II Kongresie Obywatelskim, Gdańsk 2007 r.
- **Rozwój poprzez wspólnotę i konkurencyjność** – z okazji II Kongresu Obywatelskiego, Gdańsk 2007 r.
- **Pomorskie wartości i tożsamości – dziś i jutro**, Gdańsk 2007 r.
- **W stronę wspólnoty regionalnej**, Gdańsk 2006 r.
- **Media a rozwój wspólnoty regionalnej**, Gdańsk 2006 r.
- **Czy kultura może być dźwignią rozwoju Pomorza?**, Gdańsk 2006 r.
- **Młodzi o Pomorzu**, Gdańsk 2006 r.
- **Migracje – Szanse czy zagrożenia?** – z okazji Kongresu Obywatelskiego, Gdańsk 2005 r.
- **Jak poprawić dialog Polaków?** – z okazji Kongresu Obywatelskiego, Gdańsk, 2005 r.
- **Jakie elity są potrzebne Polsce?** – z okazji Kongresu Obywatelskiego, Gdańsk 2005 r.

*Publikacje można pobrać **nieodpłatnie** ze stron **www.pfo.net.pl** oraz **www.kongresobywatelski.pl***



Partnerzy



ISBN 978-83-7615-018-5

www.pfo.net.pl