

*Marek Jedliński*

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## **O przeżywaniu tradycji i myśleniu krytycznym (modernizmie) w kulturze europejskiej**

Pytanie o znaczenie tradycji i dziedzictwa modernizmu we współczesnej kulturze europejskiej jest zarazem pytaniem o jej stan aktualny i perspektywy dalszych przeobrażeń: postępu bądź upadku. Jest ono wyraźnie osadzone aksjologicznie i wiąże się z dwoma sposobami interpretowania obserwowanych zmian zachodzących w kulturze i historii: progresywizm pozytywnie waloryzuje to, co nadzieje, tradycjonalizm natomiast dostrzega wzory do naśladowania w przeszłości. Pierwszy wyznacza ramy optymizmu historiozoficznego, będącego źródłem utopii (różnych wizji postępu rozumianego sekularnie), drugi natomiast pesymizmu, wieszczącego kryzys, a nawet upadek Zachodu (wyznaczając ramy ideowe doktryn tradycjonalistycznych i konserwatywnych<sup>1</sup>).

W oczach tradycjonalistów modernizm, w który immanentnie wpisany jest zwrot ku przyszłości, zmianie i nowości, zapoczątkował odchodzenie od ducha tradycji. Sądzymy, że z tradycją i modernizmem związane są dwa rodzaje party-

---

<sup>1</sup> Mamy na myśli nurt tradycjonalizmu, powstały jako odpowiedź na przemiany kulturowe, jakie wiązały się z wybuchem rewolucji francuskiej. W niniejszym szkicu w mniejszym stopniu interesuje nas konserwatyzm Edmunda Burke'a (który, podobnie jak tradycjonalizm, narodził się w reakcji na rewolucję francuską): tradycjonalizm diagnozował kryzys i upadek kultury europejskiej, postulując przeprowadzenie historycznego zwrotu ku przeszłości, natomiast konserwatyzm jest mniej radykalny, postulując raczej utrzymanie („konserwowanie”) stanu aktualnego, z umiarkowaną tendencją powracania do ducha przeszłości. To w tradycjonalizmie ujawnia się wyraźna opozycja postęp-tradycja. Zaznaczmy jednak, że tradycjoniści potępiali postęp rozumiany sekularnie, ale nie postęp w znaczeniu chrześcijańskim (jako zbliżanie się człowieka i ludzkości, na linearnie rozumianej drodze historycznej, do Boga). Rewolucję francuską tradycjonalizm ocenia jako szczytowy punkt modernizmu europejskiego, którego zaczątków zwykle doszukuje się w twórczości Kartezjusza i reformacji. Głównymi przedstawicielami francuskiego tradycjonalizmu byli: wyznawca providencjalizmu historiozoficznego Jacques-Bénigne Bossuet (tworzący jeszcze przed rewolucją), mistycy-piewcy odnowienia chrystianizmu (często w duchu socjalistycznym) – Pierre-Simon Ballanche czy Hugues-Félicité-Robert de Lamennais oraz „teoretycy-kontestatorzy” rewolucji – Joseph de Maistre i Louis G. A. de Bonald.

cypacji w kulturze: przeżywanie i myślenie krytyczne (pojęciowe-teoretyczne). W niniejszym szkicu pierwszy proponujemy identyfikować z tradycją, drugi natomiast z modernizmem. Oczywiście konkretne podmioty uczestniczące w życiu społecznym mogą reprezentować wymienione postawy (przeżywania-zaangażowania i krytyczno-teoretyczną) tylko w określonych okolicznościach. Dlatego badanie tego, co dana jednostka przeżywa lub myśli, jest niedokładne i niewystarczające dla zrozumienia uniwersum zdarzeń. Bardziej uprawnione byłoby stwierdzenie, że jednostka tylko uczestniczy w dalszym procesie myślenia tego, co już przed nią inne jednostki myślały, tzn.: człowiek zawsze znajduje się w jakimś określonym punkcie procesu historycznego, w sytuacji zastanej czy też w momencie odziedziczonego układu wartości<sup>2</sup>. Jednostka jest uwikłana w konkretne warunki kulturowe i historyczne; dziedziczy – jak pisał Ludwik Krzywicki – określone podłoże historyczne, kształtujące nie tylko jej myśli, konstrukty teoretyczne, ale i przeżycia, uczucia czy temperament<sup>3</sup>. Krzywicki przekonywał o otaczającej nas zewsząd przeszłości, czyli tradycji, która wiąże się ze specyficznym przeżywaniem tego, co minione. Wydaje się jednak, że współczesny świat Zachodu jest skoncentrowany na żywiolowym, spontanicznym uczestnictwie w terażniejszości (sprzyja temu pęd za nowością i technicyzacja życia), odsuwając na dalszy plan tradycję, czyli kult przeszłości. Postawy te nie sprzyjają również rozwijaniu głębszej refleksji teoretycznej i nastawienia krytycznego, co może w konsekwencji skutkować porzuceniem dziedzictwa modernizmu.

Twierdzimy, że kultura europejska opiera się na dwóch filarach: tradycji (głównie judeochrześcijańskiej) i modernizmie. Jak już wspomniano, pierwszy filar (tradycja) został naruszony (lub wręcz zburzony) m.in. za sprawą rozwoju modernizmu (o tym w dalszej części artykułu). Współcześnie możemy zaobserwować naruszanie drugiego filaru świata Zachodu. W tym kontekście przytoczmy słowa Anny Pałubickiej zawarte w książce *Gramatyka kultury europejskiej*:

Lekceważenie aksjologiczne okazywane wiedzy teoretycznej i dociekaniom rozumowym, refleksyjności i kontemplacji w dobie postmodernistycznej kultury odbieram jako sprzeniewierzenie się gramatyce kultury europejskiej obowiązującej od przeszło 2 500 lat. Obawiam się, iż bezmyślny miejscami demontaż tej gramatyki europejskiej kultury przyczyni się do wygaśnięcia siły oddziaływania naszej kultury, naszych ideałów i europejskich stylów życia.<sup>4</sup>

Fragment ten wskazuje, że dzisiejsze lekceważenie wiedzy teoretycznej oznacza porzucenie osiągnięć modernizmu – gdybyśmy chcieli ująć omawiany problem w perspektywie historycznej<sup>5</sup>, to paradoksalnie modernizm powtarzałby los po-

<sup>2</sup> Oczywiście poszukiwanie w strumieniu historii punktów zwrotnych dla rozwoju kultury jest obciążone ryzykiem dokonywania licznych uproszczeń i zafalszowujących uogólnień.

<sup>3</sup> Por. L. Krzywicki, *Studia socjologiczne*, Nakład Gebethnera i Wolffa, Warszawa 1923, s. 168.

<sup>4</sup> A. Pałubicka, *Gramatyka kultury europejskiej*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2013, s. 21.

<sup>5</sup> W niniejszym artykule – za Anną Pałubicką – wczesny modernizm identyfikujemy z okresem nowożytności, natomiast klasyczny modernizm lokalizujemy w wieku XVIII. Por. *ibidem*, s. 50-51.

rzuconej tradycji. José Ortega y Gasset stwierdza, że „porzucenie” przeszłości dało początek zamętowi naszych czasów i ogólnej dezorganizacji świata. Uważa, że Europejczycy są już osamotnieni, poruszają się bez umarłych u swego boku – owi umarli utracili nawet swe cienie, zmarli naprawdę i już nie mogą pomóc Europie pogrążonej w kryzysie. Resztki ducha tradycji wyparowały z niej bez śladu. Dawne modele, normy i wzory postępowania nie mają już zastosowania. Wszelkie problemy muszą być rozwiązywane bez udziału przeszłości (tradycji)<sup>6</sup>, sposobami czerpanymi wyłącznie z terażniejszości – konstatuje filozof<sup>7</sup>.

Warto w tym miejscu podjąć się próby opisanego problemu tradycji. Przynależy on do podstawowego instrumentarium teoretycznego filozofa, historyka czy socjologa, jest jednocześnie pojęciem, które wśród pozostałych uczestników kultury (niebędących badaczami) jest odmieniane przez wszystkie przypadki. Na przykład w licznych sporach społeczno-politycznych stanowi „instancję odwoławczą”, nierzadko ostateczną – w codziennym oglądzie rzeczywistości tradycja jest identyfikowana z czymś mającym w kulturze istotne znaczenie regulatywne. Każdy dzień wypełniają czynności, które wykonujemy pod jej wpływem, nie zdając sobie sprawy, że mimowolnie się jej podporządkowujemy (ulegamy – jak przypomina Jan Grad – nieświadomym wzorcom zachowań<sup>8</sup>). Jednocześnie problem tradycji jest jednym z tych, który mimo odgrywania nadrzędnej roli kulturowej wymyka się dokładanemu określeniu pojęciowemu – pod tym względem stanowi

---

<sup>6</sup> W świetle tych opinii powiązanie czasu i tradycji wydaje się niemal oczywiste. Wszyscy mniej więcej potrafimy stwierdzić, czym jest czas i tradycja oraz jakie są ich wzajemne zależności. Szczególnie czas jest tym, co – zdawałoby się – znamy najlepiej. Jednak wnikliwa analiza aktów intuitywnych, naszych spostrzeżeń i aktów imaginatywnych ujawnia piętrzące się aporie. Każda próba określenia wzajemnych relacji między czasem rozumianym obiektywnie, subiektywną świadomością czasu a tradycją, która w czasie się „znajduje”, przebiega wedle podobnego scenariusza: niby zbliżamy się, w toku rozumowania, do rozwiązania sprzeczności, niby pozostał ostatni krok do dookreślenia pojęciowego, opisanego i rozwikłania rzeczowej sprzeczności, kiedy oto niepostrzeżenie wylaniają się nowe trudności, niwelujące prawie wszystkie argumenty i intuicje, wzmagając kolejne wątpliwości. Tradycja wiąże się ze specyficznym przeżywaniem czasu, a szczególnie dwóch jego części: głównie przeszłości i – w mniejszym stopniu – terażniejszości. Tradycję definiuje jednoznaczna pozytywna waloryzacja i cześć dla tego, co minione (stare, dawne). Jej elementem nie może stać się coś, co nosi znamiona nowości, co zostało zapoczątkowane dopiero w terażniejszości. O ile problem powiązania czasu przeżywanego indywidualnie z tradycją może być postrzegany jako niepierwszorzędnej wagi, o tyle umiejscowienie tradycji w uniwersum historii (w czasie historycznym) wydaje się mieć fundamentalne znaczenie dla zrozumienia istoty przeobrażeń kultury i określenia cech konstytutywnych poszczególnych epok historycznych. Tradycja jest kultywowana przede wszystkim przez wspólnotę i to ona podtrzymuje przekaz treści tworzących tradycję. Dana jednostka – jak już wspomniano – jest usytuowana temporalnie i wspólnotowo: jej myśli, odczucia czy poglądy stanowią kontinuum, są ulokowane w uniwersum zdarzeń minionych i są mocno związane z daną wspólnotą: rodem, rodziną, szerzej – współmieszkańcami określonej przestrzeni. Zaakcentowanie wymiaru wspólnotowego i temporalnego tradycji może wskazywać, że pełni ona istotną rolę historiotwórczą.

<sup>7</sup> Por. J. Ortega y Gasset, *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, przeł. P. Niklewicz, Czytelnik, Warszawa 1980, s. 277. Istotę tradycji i modernizmu można zrozumieć poprzez ich stosunek do zmiany (nowości), zlokalizowanych temporalnie. Karl Mannheim stwierdził, że przyczynę przywiązania do tradycji (i tego, co minione) stanowi lęk przed magicznym złem towarzyszącym każdej nowości – zmianie (por. K. Mannheim, *Myśl konserwatywna*, przeł. S. Magala, Kolegium Otryckie, Warszawa 1986, s. 33-34). Zauważmy, że modernizm kontestował przywiązanie do przeszłości (tradycji), lecz w epoce postmodernistycznej sam stał się anachronizmem.

<sup>8</sup> Zob. J. Grad, *Tradycja jako „kultura ukryta”*, [w:] K. Zamiara (red.), *Skrytość kultury*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2001, s. 95.

wyzwanie zarówno dla naukowców, jak i, szerzej ujmując, każdego człowieka partycypującego w kulturze. Edward Shils, autor słynnej książki *Tradition*, wyraził następujący pogląd:

Z jednej strony można przypuszczać, że termin „tradycja” – mimo częstości jego używania – nic w ogóle nie znaczy. Z drugiej strony można sądzić, że oznacza on tak wiele różnych rzeczy, że nie da się ich razem zgrupować i zanalizować.<sup>9</sup>

Tradycja oraz wszelkie kryjące się za nią obiekty, budzące cześć lub nienawiść (rzadziej odczucia pośrednie), zazwyczaj nie wywołują w ich wyznawcach lub wrogach pragnienia jasnego zdefiniowania źródła wywołującego emocje. Tradycja – jak przekonywał Aleksander Świętochowski – dla większości ludzi jest „raczej błędnym ognikiem latającym po głowie, aniżeli prawdą realną, odnalezioną w faktach”<sup>10</sup>. Jej cechą immanentną jest antynomiczność:

Tradycja jako bezwzględna zasada życia – jest polipem tocącym ludzkie mózgi. Tradycja jako duch, jako mgła, mara, słowem jako coś nieokreślonego jest pustym dźwiękiem, pojęciem bez treści, zasadą bez zastosowania.<sup>11</sup>

Bliższe przyjrzenie się zagadnieniu tradycji pozwala rozpoznać pewien paradoks: wysokiemu poczuciu doniosłości problematyki towarzyszy niewysoki stopień jej artykulacji naukowej<sup>12</sup>. Przyczyną takiego stanu jest pojemność znaczeniowa samego pojęcia oraz emocje, jakie wywołuje, wynikające zapewne z sytuowania go na horyzoncie sfery politycznej. Ten problem badawczy jest szczególnie narażony na ideologizację, a i sama tradycja – obok jednostki, społeczeństwa czy też natury ludzkiej – jest źródłem ideologii, czyli – jak pisał Francis Bacon w swej teorii *idoli*

<sup>9</sup> E. Shils, *Tradycja*, [w:] *Tradycja i nowoczesność*, wyb. J. Karczewska i J. Szacki, Czytelnik, Warszawa 1983, s. 33.

<sup>10</sup> A. Świętochowski, *Tradycja i historia wobec postępu*, „Przegląd Tygodniowy” 1872 (nr 19), s. 146.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 147.

<sup>12</sup> Teoria tradycji wciąż nie powstała. Jerzy Szacki we wstępie do bogatej poznawczo monografii *Tradycja* (jedynej tego typu w polskiej literaturze przedmiotu), napisanym w roku 2010, wyraził opinię, że nawet współcześnie (tj. do roku 2010) liczba prac poświęconych problemowi tradycji pozostaje nieporównanie mniejsza niż prac traktujących o nowoczesności – jako jej przeciwieństwie. Szacki wyjaśnia, że od takiej konkluzji powinien zaczynać każdy naukowiec podejmujący ten temat (zob. J. Szacki, *Tradycja*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011, s. 13).

Spośród prac traktujących o tradycji warto sięgnąć do następujących publikacji: E. Shils, *Tradition*, University of Chicago Press, Chicago 1981; M.S. Philips, G. Schochet, *Questions of Tradition*, University of Toronto Press, Toronto 2004; E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), *Tradycja wynaleziona*, przeł. M. Godyń, F. Godyń, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008; P. Boyer, *Tradition as Truth and Communication. A cognitive description of traditional discourse*, Cambridge University Press, Cambridge 1990; A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*, przeł. E. Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008; *Tradycja i nowoczesność*, (red.) J. Karczewska, J. Szacki, Czytelnik, Warszawa 1984; *Przyszłość tradycji*, (red.) S. Krzemień-Ojak, Libra, Białystok 2008; T.S. Kuhn, *Dwa bieguny: tradycja i nowatorstwo w badaniach naukowych*, przeł. S. Amsterdamski, PIW, Warszawa 1985; *Tradycja dla współczesności. Ciągłość i zmiana. Tradycja: wartości i przemiany*, (red.) J. Adamowski i J. Styk, Wyd. UMCS, Lublin 2009; *Tradycja dla współczesności. Ciągłość i zmiana. Tradycja w tekstach kultury*, (red.) J. Adamowski i J. Styk, Wyd. UMCS, Lublin 2009; *Tradycja dla współczesności. Ciągłość i zmiana. Tradycja w kontekstach społecznych*, (red.) M. Dziekanowska, J. Styk, Lubin 2011; *Tradycja dla współczesności. Ciągłość i zmiana. Tradycja w kontekstach kulturowych*, (red.) J. Adamowski, M. Wójcicka, Wyd. UMCS, Lublin 2013.

– złudzeń, zamykających drogę do prawdziwego poznania<sup>13</sup>. Wobec tego niewiele znajdziemy przykładów prowadzenia rzetelnej i bezstronnej naukowo refleksji intelektualnej na temat tradycji. Najczęściej wypowiadali się o niej rzecznicy tradycjonalizmu i konserwatyzmu, lecz niemal zawsze reprezentując stanowisko apologetyczne (zajmowane wobec przedmiotu badań). Nieokreśloność pojęcia tradycji nie zwalnia od prób sformułowania definicji: można ją zatem określić jako zespół obyczajów, zachowań, poglądów (wartości), norm postępowania przejmowanych przez jedno pokolenie od pokoleń poprzednich i przekazywane kolejnym. Tę transmisyjną funkcję tradycji w historii i kulturze opisuje m.in. Kazimierz Dobrowolski: „Przez tradycję rozumiemy w zasadzie wszelką spuściznę, którą ustępujące generacje przekazują pokoleniom wchodzącym w życie”<sup>14</sup>. Przekazywane są – jak wyjaśnia Karl R. Popper – wyłącznie jednolite i stałe formy ludzkiego zachowania, wspólnota postaw, celów, wartości czy gustów<sup>15</sup>. Definicja ta obrazuje ponadindywidualne znaczenie tradycji. Jest ona przez całą wspólnotę przede wszystkim przeżywana (co ułatwia przekazywanie jej kolejnym pokoleniom), znacznie rzadziej poddawana pogłębionej refleksji intelektualnej. Elementy tradycji mają budzić emocje – bezstronny, niez zaangażowany obserwator nie będzie najodpowiedniejszym adresatem treści przekazywanych poprzez tradycję, która – jak wyjaśnia Otakar Nahodil – jest wielowarstwowa, skostniała, a jednak zmienna, człowiekowi życzliwa, jak i wroga, uwielbiana, ale też zniechęcona<sup>16</sup>. Emocje związane z przeżywaniem jej elementów są następnie przekazywane kolejnym pokoleniom.

Funkcja transmisyjna tradycji w życiu codziennym zwykle nie jest rozpoznawalna przez uczestników kultury. Max Scheler wyraża następującą opinię:

„Autentyczną” treścią tradycji jest przy tym tylko ta jej treść, która przeżywana jest naocześnie jako aktualna, a więc swemu nośnikowi nie jest ani znana, ani też przezeń uświadamiana jako tradycja.<sup>17</sup>

Scheler opisuje ją jako bezrefleksyjne przenoszenie pewnego przeżycia, które jest przeciwieństwem „zwykłego” komunikowania:

We wszelkim „komunikowaniu” jest mi bowiem dany nie tylko zakomunikowany „stan rzeczy”, lecz również współdane jest to, że ktoś inny „tak sądzi”, „tak mówi” itd. Tego ostatniego [momentu] brakuje w przypadku tradycji. Tutaj wydaję sąd

<sup>13</sup> „Idole i fałszywe pojęcia, które opanowały już rozum ludzki i głęboko w nim zapuściły korzenie, nie tylko w ten sposób osaczają umysły ludzi, że prawda z trudem tylko znajduje do nich dostęp, lecz nawet po otwarciu i uzyskaniu dostępu, przy samej odnowie nauk znowu stawać będą na drodze i przeszkadzać, jeśli ludzie, z góry ostrzeżeni, w miarę swych możliwości przed nimi się nie zabezpieczą” (F. Bacon, *Novum Organum*, przeł. J. Wikarjak, PWN, Warszawa 1955, s. 64).

<sup>14</sup> K. Dobrowolski, *Studia nad życiem społecznym i kulturą*, Ossolineum, Wrocław 1966, s. 76.

<sup>15</sup> Zob. K. Popper, *Krytycyzm i tradycja*, przeł. H. Bortnowska, „Znak” 1963, nr 109-110/7-8, s. 868.

<sup>16</sup> Por. O. Nahodil, *Tradycja jako definiens kultury*, „Lud” 1991 (t. 74), s. 5-8.

<sup>17</sup> M. Scheler, *Teoria światopoglądów, socjologia i kształtowanie światopoglądu*, [w:] *idem*, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przełożyli, wstępem i przypisami opatrzyli S. Czerniak, A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987, s. 389.

„A jest B”, p o n i e w a ż ktoś inny tak sądzi, n i e w i e d z a c, iż on tak sądzi, tzn. po prostu w e s p ó ł sądzę tutaj cudzy sąd, przy czym akt „rozumienia” jego „sensu” nie wyodrębnia się od aktu własnego sądu.<sup>18</sup>

Wobec tego źródłem różnych sentymentów i resentymentów odczuwanych przez daną jednostkę względem innych jednostek, zbiorowości bądź instytucji jest otoczenie, ogólna aura (atmosfera) przez nie wytwarzana i opinia przodków. Na przykład pewne emocje żywione względem określonej opcji politycznej, a szczególnie niechęć do jakichś zjawisk aksjologicznych jednostka rozpoznaje jako własne, a tymczasem są one innego pochodzenia, którego jednostka nie jest nawet w stanie rozpoznać. „Moc”, „skuteczność” i, Hegłowsko ujmując, „chytrość” tradycji manifestuje się właśnie w tym, że przekazane przez nią treści i wywoływane reakcje uważamy za własne<sup>19</sup>. W przypadku gatunku ludzkiego tradycja – wyjaśnia Scheler – wniosła do dziedziczenia biologicznego całkiem nowy wymiar określenia zwierzęcego zachowania się przez przeszłość życia osobników tego samego gatunku (mowa o naśladowaniu działań i ruchów na podłożu wyrazu afektu i sygnału osobnika tego samego gatunku). Scheler stwierdza, że tradycja występuje już w hordach, stadach i innych formach życia zbiorowego zwierząt: również stado uczy się tego, co pokazują przewodnicy i może to przekazywać następnym pokoleniom; gatunek ludzki wykształcił dodatkowo sposoby wszelkiego swobodnego, świadomego (i – pokreślmy – twórczego) przypominania (czy też interpretowania) przeszłości oraz przekazywania treści z niej pochodzących za pomocą znaków, źródeł i dokumentów<sup>20</sup>. W przypadku gatunku ludzkiego proces przekazywania treści z przeszłości jest modyfikowany przez myśli. Elementy tradycji mogą zostać unieważnione bądź zniekształcone (przerwanie transmisji) wyłącznie za pomocą rozumu, który następnie – jak wyjaśnia Francis Bacon – utrwała treści przenoszone w czasie:

Rozum ludzki, skoro raz przyjął pewien pogląd (czy to dlatego, że jest on tradycyjnie uznawany, czy też dlatego, że nam jest przyjemny), wszystko inne ściąga na jego poparcie i potwierdzenie.<sup>21</sup>

Na początku niniejszego szkicu zwrócono uwagę, że jednostka tylko uczestniczy w dalszym procesie myślenia tego, co już przed nią inne jednostki myślały. Sądzimy, że część zdolności rozumu ludzkiego jest wynikiem dziedzictwa pokoleń. W ciągu historii w różnych kulturach światopogląd ludzi kształtowała zwykle przeszłość, ostatecznym natomiast korzeniem światopoglądu – stwierdza Wilhelm Dilthey – jest życie (żywiolowe, spontaniczne uczestnictwo w świecie), a konkretyzując: doświadczenie życiowe. To, co panuje nad człowiekiem jako

<sup>18</sup> M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, przełożył, wstępem i przypisami opatrzył A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1980 s. 67.

<sup>19</sup> Por. *ibidem*, s. 68-69.

<sup>20</sup> Zob. M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, [w:] *idem*, *Pisma z antropologii filozoficznej*..., s. 70-71.

<sup>21</sup> F. Bacon, *op. cit.*, s. 69.

tradycja, jest ugruntowane w takich doświadczeniach życiowych – konstatuje niemiecki filozof<sup>22</sup>. Kształtują się one w łańcuchu pokoleń: przekaz ich ekspresji tworzy się z regularnego powtarzania poszczególnych doświadczeń we współistnieniu i następstwie pokoleń; uzyskują one z czasem coraz większą adekwatność i pewność, które polegają na stale wzrastającej ilości przypadków, z których wnioskujemy, na podporządkowaniu ich istniejącym uogólnieniom i na stałym sprawdzaniu<sup>23</sup>. Owa mechaniczna powtarzalność treści z przeszłości utrwała wszelkie mity i systemy religijne. Max Scheler zauważył, co następuje: „Większość ludzi czerpie swój światopogląd z religijnej bądź innej t r a d y c j i , którą ssie z mlekiem matki”<sup>24</sup>. Przypominając słynne słowa Platona („Tłum nigdy nie będzie filozofem”), myśliciel uprzytamnia, że każdy, kto dąży do światopoglądu ugruntowanego filozoficznie, musi zdobyć się na odwagę, aby zdać się na własny rozum, musi na próbę podać w wątpliwość wszelkie utarte opinie i nie wolno mu uznać niczego, co nie byłoby dla niego bezpośrednio zrozumiałe i możliwe do uzasadnienia; a więc – konsekwentnie – mity i wierzenia religijne<sup>25</sup>. Oczywiście wydarzenia historyczne unaocznily, że przeciwstawienie się tradycyjnym instancjom mitycznym czy religijnym i odwoływanie się do „samych w sobie” rozumnych praw natury lub rozumu ludzkiego jest dość naiwne, albowiem – jak przypomina Jerzy Kmita – „głos rozumu” okazał się „mówić różne rzeczy różnym ludziom”; efekt końcowy tych „głosów” uwidocznił się w epoce nowoczesności (modernizmu), sprawiając, że współcześnie ów rozum powszechny natury bądź człowieka kwestionuje się zasadniczo i z wielu stron<sup>26</sup>.

Ukonstytuowanie się filozoficznego poglądu na świat przebiegało historycznie. Wraz ze wzniesieniem się ponad poziom magicznego przeżywania świata i ukształtowaniem światopoglądu filozoficznego wyłoniła się nowa postawa: człowieka niezaangażowanego bezpośrednio w świat, starającego się, dzięki pogłębionej refleksji intelektualnej, dystansować się wobec niego, nie przyjmować takim, jakim jawi się bezpośrednio w doświadczeniu percepcyjnym, a nade wszystko krytycznie oceniać rzeczywistość i zadawać pytania. Nastąpiło porzucenie roli naiwnego aktora zdarzeń na rzecz krytycznego autora, mającego ambicję, aby za pomocą myśli przebudować świat. Przypomnijmy, że Hegel określił filozofię po prostu jako myślące rozważanie przedmiotów; stwierdził, że wszystko, co ludzkie, jest ludzkie przez to, że doszło do skutku za sprawą myślenia<sup>27</sup>. Z perspektywy

<sup>22</sup> W. Dilthey, *Typy światopoglądów i ich rozwinięcie w systemach metafizycznych*, [w:] *idem*, O istocie filozofii i inne pisma, przełożyła, wstępem i komentarzem opatrzyła E. Paczkowska-Lągowska, PWN, Warszawa 1987, s. 120-122.

<sup>23</sup> Zob. *ibidem*.

<sup>24</sup> M. Scheler, *Światopogląd filozoficzny*, [w:] *idem*, Pisma z antropologii filozoficznej..., s. 411.

<sup>25</sup> Por. *ibidem*.

<sup>26</sup> Zob. G. Banaszak, J. Kmita, *Spoleczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Instytut Kultury, Warszawa 1994, s. 76-77.

<sup>27</sup> Por. G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przełożył, wstępem, komentarzem opatrzył Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 1990, s. 60.

europejskiej znaczącym punktem w procesie historycznym było powstanie filozofii w starożytnej Grecji i związane z nim przekroczenie ograniczeń magicznego doświadczania świata (patrząc ze stanowiska ukonstytuowanego później racjonalnego sposobu myślenia). Myślenie magiczne jest związane z pewnym silnym przeżywaniem rzeczywistości, co mocno angażuje uczestnika i wikła go „w świat”. Tymczasem – wedle założeń Arystotelesa – filozofia powinna być ufundowana na refleksji bezinteresownej, rodzącej się ze zdziwienia, co wytwarzać ma pewien dystans wobec obserwowanego świata, umożliwiając z kolei ukształtowanie się postawy teoretycznej i myślenia pojęciowego<sup>28</sup>.

W dziejach Europy (jak i we współczesnej kulturze) można zaobserwować ciągły ruch dialektyczny między postawą zaangażowania a postawą kontemplacyjną. Powstanie filozofii nie unieważniło magicznego przeżywania świata; co więcej: ukonstytuowanie się krytycznej postawy myślowej nie dla wszystkich uczestników kultury musiało oznaczać wypracowanie nowej, znacznie szerszej perspektywy poznawczej. Nawet dzisiejsi Europejczycy niepokojąco często podważają podstawy ideowe świata Zachodu, niejako dokonując częściowego, w niektórych obszarach życia, powrotu do myślenia noszącego znamiona magicznego, bezkrytycznego przeżywania rzeczywistości. Tym samym projekt modernizmu wystawiany jest na dużą próbę, a nawet jest zagrożony (na co wskazują słowa Anny Pałubickiej przytoczone na początku niniejszego artykułu). Sądzymy, że w wielu dziedzinach aktywności ludzkiej (m.in. w świecie reklamy) następuje powrót elementów magicznego przeżywania świata, np. suponuje się, że określony, pożądany stan rzeczy można wywołać niskim bądź żadnym nakładem pracy i bez zastosowania wiedzy. W postawie charakteryzującej się naiwnym (bezkrytycznym) partycypowaniem we wzorach kulturowych brakuje dystansu epistemologicznego warunkującego powstanie wiedzy naukowej (powinna mieć ona status ponadindywidualny). Człowiek magicznie odbierający świat (niepoddający go krytyce) nie dostrzega braku związku przyczynowo-skutkowego i asymetrii między podjętym działaniem a jego efektem. Przedstawiciel wspólnot partycypujących w magicznym przeżywaniu świata nie rozumuje na sposób naukowy, reprezentuje myślenie prelogiczne, postrzega wiele zjawisk bezkrytycznie i naiwnie, poddając się przy tym władzy autorytetów (zwykle starszyny plemiennej)<sup>29</sup>. Wiąże się to ze spontaniczno-praktyczną postawą zaangażowania w świat, z myśleniem w perspektywie poręczności (Anna Pałubicka<sup>30</sup>), gdzie otoczenie człowieka jest przezeń postrzegane narzędziowo. Odwoływanie się do instancji rozumu, jeśli w ogóle następuje w takiej postawie, ma niewielkie znaczenie. Rozum i związane z jego aktywnością myślenie krytyczne może rozbić pełen naiwności świat magii. Wspólnoty plemienne myślą działaniowo, myślenie jest wówczas prawie

<sup>28</sup> Por. Arystoteles, *Metafizyka*, t. I, przeł. T. Żeleźnik, RW KUL, Lublin 1996, s. 10-15, 86-87.

<sup>29</sup> *Notabene* podobny mechanizm można rozpoznać w myśleniu religijnym.

<sup>30</sup> Por. A. Pałubicka, *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2006.



„sklejone” z działaniem, inicjowane przez określone autorytety osobowe (starszyzną plemienną, czarowników, szamanów itp.). Dla kultury europejskiej, jej kolejnych przeobrażeń historycznych, to rozum grecki stworzył wzór kulturowy, który stał się podstawą rozwoju nauki – wyróżnia go krytyczne nastawienie do świata, przekonanie o wiarygodności wiedzy niezależnej od mitów, wiary religijnej i budowanej wyłącznie na autorytecie bezosobowym – prawdzie, którą osiągnąć może każdy człowiek podejmujący wysiłek intelektualny, patrzący na otoczenie krytycznie, czyli nienaiwnie.

W tym miejscu rozważań warto zasygnalizować podobieństwo między myśleniem magicznym a kultywowaniem tradycji. Zarówno magia, jak i tradycja są przeżywane; wymagają postawy zaangażowania w świat, rzadziej (jeśli w ogóle?) postawy kontemplacyjnej. Nie można jednak (jak już wspomniano wcześniej) mówić o jawnej, nieredukowalnej antynomii rozum – tradycja. Mianowicie, jeśli chcielibyśmy zdefiniować tradycję jako powtarzalne czynności (w tym umysłowe) podlegające transmisji kulturowej i pokoleniowej (nie sposób mówić o tradycji, kiedy czynność zaszła jednorazowo), to trzeba koniecznie zauważyć, że muszą one mieć swój początek. Innymi słowy: muszą zostać „wytworzone” przez rozum. Popper zwraca jednak uwagę, że tradycja najczęściej wyłania się jednak spontanicznie:

Rzadko kiedy ludzie pracują świadomie nad tworzeniem jakiejś tradycji, a wtedy mało prawdopodobne, aby im się to udało. A z drugiej strony ci, którym się nigdy tworzenie tradycji nie śniło, powołują je do życia niezależnie od swoich chęci.<sup>31</sup>

Problemem wymagającym szczegółowego opracowania (którego istnienie jedynie odnotowujemy) jest świadome powracanie do minionych, zapomnianych tradycji lub ich wymyślanie – w takich przypadkach są one traktowane narzędziowo, pomagając uczestnikom kultury radzić sobie ze światem. Późniejsze jednak etapy kultywowania tradycji nie wymagają już pogłębionej refleksji intelektualnej. Kiedy się do niej odwołujemy i powołujemy na związane z nią autorytety, to argumentujemy według następującego schematu: należy postąpić w taki, a nie inny sposób, gdyż dawniej również tak postępowano, a co stare, jest właściwe. Takiego rodzaju uzasadnienie i powołanie się na autorytet tego, co minione w odczuciu uczestników kultury respektujących tradycję i kierujących się w życiu jej zasadami, zazwyczaj zwalnia od podejmowania jakichś skomplikowanych czynności umysłowych. Tradycja i jej elementy są przyjmowane żywiołowo; wszelkie pogłębione refleksje intelektualne i mogący się z nich zrodzić krytycyzm tylko zakłóca porządek społeczny przez nią organizowany. Za rzeczoną żywiołowością i związanym z nią praktycznym wymiarem tradycji (czynnik regulatywny w kulturze) kryje się najsilniejszy imperatyw – coś ma moc obowiązującą, gdyż ukształtowało się w przeszłości, jest akceptowane przez uczestników kultury, zostało niejako zweryfikowane w czasach minionych, jest pozytywnie waloryzowane i spełnia

<sup>31</sup> K. Popper, *op. cit.*, s. 861.

funkcje porządkujące w danej społeczności (niezależnie od poglądu jednostki). Jakakolwiek krytyka tradycji jest jednocześnie krytyką całych dziejów danej społeczności. Roman Zimand stwierdził, że refleksja ją tworząca może być nawet rażąco prymitywna i zazwyczaj wystarczy stwierdzenie, że coś („coś” – zauważmy w tym miejscu, iż elementy tradycji są nieokreślone pojęciowo i otoczone aurą tajemniczości) jest dobre, ponieważ ma za sobą sankcję przeszłości<sup>32</sup>. Wobec tego najczęściej tradycja jawi się jako coś, co zastępuje rozum i zwalnia człowieka od powinności przeprowadzenia złożonej operacji myślowej<sup>33</sup>.

We wspólnotach charakteryzujących się magiczną percepcją świata następuje przekazywanie kolejnym pokoleniom sposobu<sup>34</sup> uczestnictwa w praktykach magicznych. W takiego typu społecznościach (przedpiśmiennych) owa transmisja przebiega bezpośrednio, tzn. dzięki bezpośredniemu komunikowaniu się pokoleń, kiedy starsze pokolenie wtajemnicza młodsze w świat magii. Kiedy następuje ono poprzez pośrednie kontakty pokoleń, czyli za pośrednictwem pisma, wówczas tradycja nie wyznacza już tak rygorystycznie ram postępowania w danej wspólnocie. Jack Goody i Ian Watt zauważyli, że najistotniejsze elementy kultury ludzkiej ujmowane są w słowach i sytuują się w tym szczególnym obszarze znaczeń i postaw, który członkowie wszelkich społeczności łączą z używanymi przez siebie symbolami werbalnymi<sup>35</sup>. Badacze uważają, że brak możliwości pełnego utrwalenia przekazywanych treści za pomocą pisma oznacza, że są one poddane ciągłym procesom interpretacji, częściowego zapomnienia, przekształcania, a to skutkuje utrzymywaniem się wyłącznie tych elementów tradycji, które są aktualnie potrzebne danej wspólnocie: budzą emocje, są pozytywnie waloryzowane i przyczyniają się do utrwalania poczucia bezpieczeństwa oraz budują tożsamość (jeśli można o niej w ogóle mówić na takim etapie rozwoju) lokalnej społeczności<sup>36</sup>.

Wyłania się tutaj kolejny (obok transmisyjnego) ważny wymiar tradycji: jest nim praktyczność – tradycja nie musi być (i zwykle nie jest) wiernym zapisem przeszłości; jej funkcja porządkująca jest osiągnana bez konfrontacji ze źródłami, z tym, jak w przeszłości było naprawdę. Tradycja może zawierać przekaz fikcyjny, może nawet przekazywać treści, które z prawdziwymi obyczajami, zdarzeniami nie mają nic wspólnego. Ażeby przekonania, źródłowo do niej odsyłające i będące

<sup>32</sup> Zob. R. Zimand, *Problem tradycji*, [w:] M. Janion, A. Piorunowa (red.), *Proces historyczny w literaturze i sztuce: materiały konferencji naukowej*, maj 1965, PIW, Warszawa 1967, s. 366.

<sup>33</sup> Paradoksalnie jednak tradycja może być wykoncypowana, może być efektem procesu myślowego. O tradycjach „wymyślonych”, „wynalezionych”: E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), *Tradycja wynaleziona*, przeł. M. Godyń, F. Godyń, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.

<sup>34</sup> Przyjmijmy, odwołując się do wcześniejszych rozważań, że uznamy go za jakąś formę tradycji (a może „pretradycji”?).

<sup>35</sup> Zob. J. Goody, I. Watt, *Następstwa piśmienności*, przeł. J. Jaworska, [w:] G. Godlewski (red.), *Oralność/piśmienność*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, s. 34.

<sup>36</sup> W przypadku społeczności piśmiennych z pośredniością przekazu wiąże się wielość przekazów, które mogą być ze sobą sprzeczne; dodatkowo obraz przeszłości przestaje być spójny, a objętość zapisanej tradycji nieustannie wzrasta (por. *ibidem*, s. 63).

jej częścią, były respektowane przez członków danej społeczności, nie muszą być poddawane kontroli empirycznej, stanowiącej w obszarze nauki o prawdziwości przekonania (od czasów nowożytnych). W kulturze europejskiej, co wyraźnie kształtuje się w okresie modernizmu, wiedza – *epistème*, w znaczeniu określonym już przez Platona, jest uzasadniana przez dowody pozyskiwane w doświadczeniu za pomocą oglądu zmysłowego. Przytoczmy w tym miejscu fragment z rozważań Platona:

Jeżeli rozum i mniemanie prawdziwe to są dwa rodzaje, to ze wszech miar istnieją te rzeczy same dla siebie, postacię niedostępną dla naszych spostrzeżeń, a dostępne tylko dla myśli. A jeżeli, jak się niektórym ludziom wydaje, mniemanie prawdziwe niczym się nie różni od rozumu, to wypadnie przyjąć, że wszystko, cokolwiek spostrzegamy za pośrednictwem ciała, jest najzupełniej pewne i mocne. A jednak trzeba powiedzieć, że to są dwie rzeczy różne, ponieważ powstają niezależnie od siebie i zachowują się różnie. Jedno się w nas rozwija pod wpływem nauki, drugie pod wpływem sugestii. I jedno zawsze wymaga prawdziwej ścisłości, a drugie żadnej. I jedno nie ulega wpływowi sugestii, a drugie mu ulega. I jedno, powiedzieć można, posiada każdy człowiek, a rozum posiadają bogowie, a rodzaj ludzki jakoś w małym stopniu.<sup>37</sup>

Tradycja i jej elementy w takiej perspektywie poznawczej byłyby sytuowane w sferze sugestii i przeżyć. Popper w artykule *Krytycyzm i tradycja* dość prowokacyjnie stwierdza, że filozofowie greccy, co prawda, przestali bezkrytycznie przyjmować tradycję religijną jako coś niezmiennego, wprowadzając zwyczaj roztrząsania problemów i zadawania pytań, ale jednocześnie wynaleźli nową tradycję właśnie w postaci stanowiska krytycznego<sup>38</sup>. Dlatego całkowite wyzwolenie się z więzów tradycji jest postulatem nie do zrealizowania; to, co jawi się w naszych oczach jako wyzwolenie, na ogół jest tylko przejściem od jednej tradycji do drugiej<sup>39</sup>. Postawę dyskursywną zbudowaną na krytycyzmie, zapoczątkowaną przez filozofię grecką i kontynuowaną w epoce modernizmu, nazywa Popper tradycją drugiego stopnia. Początkowo była nowością, następnie sama stała się tradycją, podważoną z kolei przez postmodernizm. Myśliciel przestrzega przed rewolucyjnym zapalem do atakowania tego, co minione i nawołuje do zwrócenia się w stronę tradycji naukowej, uprzytomniając naiwność wiary w możliwość jej odrzucenia:

Trzeba nawiązać kontakt z tradycją naukową. Zaczynanie od początku jest niemożliwe. Najbardziej nawet rewolucyjna działalność naukowa jest zawsze – świadomym lub nie – kontynuowaniem tradycji.<sup>40</sup>

Popper stwierdza, że w nauce podejście rewolucyjne i chęć zwalczania dorobku pokoleń minionych może doprowadzić do katastrofy (przestrzega przed następują-

<sup>37</sup> Platon, *Timaios*, [w:] *idem*, Dialogi, przeł. W. Witwicki, Unia Wydawnicza „Verum”, Warszawa 2012, s. 329.

<sup>38</sup> W humanistyce owo roztrząsanie problemów i zadawanie pytań konstituuje tradycję interpretacyjną, na którą powołujemy się podczas prowadzenia badań.

<sup>39</sup> Zob. K. Popper, *op. cit.*, s. 858, 862.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 864.

cym podejściem: „Nie robimy dostatecznych postępów. A więc zlikwidujmy całą dotychczasową naukę i zacznijmy od początku”<sup>41</sup>. Filozof zaleca kierowanie się rozsądkiem i umiarem, przestrzega przed bezmyślną walką z tradycją i przekreślaniami całego dotychczasowego dorobku.

Kultura europejska w okresie nowożytnym stała się areną walki racjonalizmu z tradycją (na co wielokrotnie zwracali uwagę przedstawiciele myśli tradycjonalistycznej). Odrzucał on bezrefleksyjne waloryzowanie tego, co minione: jednostka posługująca się rozumem winna spoglądać w stronę przeszłości krytycznie, przeżywana dawność nie może sama przez się stanowić bezosobowego autorytetu (tylko z tej racji, że odwołuje się do czegoś ulokowanego temporalnie). Modernizm – jak wyjaśnia francuski tradycjonalista okresu międzywojnia René Guénon – na linii czasu historycznego jawi się jako epoka zorientowana wybitnie sceptycznie wobec przeszłości, jako ufundowana na krytycyzmie, podważającym tradycję<sup>42</sup>. Moment narodzin w historii „specyficznej formy myślenia”, czyli filozofii, Guénon uznaje za początek zerwania z duchem czasów minionych i zapowiedź upadku świata zachodniego<sup>43</sup>. W przekonaniu myśliciela krytyczne postrzeganie świata, związane z filozofią i z niej wynikające, pozbawiło człowieka kontaktu z mityczną tradycją pierwotną, dzięki której człowiek odczuwał i przeżywał świat, choć go nie rozumiał i nie podejmował nawet próby ogarnięcia go umysłem. Modernizm w takim ujęciu był kolejnym, zaraz po powstaniu filozofii, etapem walki z obecnością tradycji w życiu człowieka<sup>44</sup>.

Myślenie w perspektywie tradycjonalistycznej to posłuch dla autorytetów, prymat interesów wspólnoty nad prawami i wolnością jednostki, cześć dla dziedzictwa przodków, pozytywne waloryzowanie wszelkich starych obyczajów, zwyczajów i w ogóle jakichkolwiek treści płynących z przeszłości. Dla reprezentantów filozofii tradycjonalistycznej personifikacją modernistycznej rebelii przeciwko wspólnotie i tradycji był kartezjanizm. Przytoczmy w tym miejscu fragment wypowiedzi Kartezjusza:

Wprawdzie, tak długo, jak zajmowałem się jedynie obserwowaniem obyczajów ludzkich, nie znajdowałem nic prawie, co mogłoby mi dać pewność, i nie dostrzeżałem tam nieomal tyleż rozbieżności, co poprzednio wśród mniemań filozofów. Toteż najważniejszą z tego korzyścią było, iż widząc wiele rzeczy, które aczkolwiek wydają się nam niedorzeczne i śmieszne, są przez inne wielkie narody ogólnie uznane, nauczyłem się, by nie dawać zbyt mocnej wiary temu, o czym przekonały mnie jedynie przykłady i obyczaj; tak więc uwalniałem się stopniowo od wielu błędów, które mogą zaciemniać nasze światło przyrodzone i osłabiać naszą zdolność pojmowania. [...] dnia pewnego powziąłem postanowienie, by uczyć się również

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 866.

<sup>42</sup> Por. P. Генон, *Кризис современного мира*, перев. Н. Мелентьевой, Эксмо, Москва 2008, s. 16.

<sup>43</sup> Por. *ibidem*, s. 19, 36.

<sup>44</sup> Por. *ibidem*, s. 23, 32.

w sobie samym i użyć wszystkich sił mego umysłu do wyboru dróg, których powinem był się trzymać.<sup>45</sup>

W kartezjanizmie ucieleśniał się indywidualizm epoki; źródłem wiedzy prawomocnej miała być krytycznie myśląca jednostka, niezależna od sądów innych, odrzucająca władzę pokoleń minionych, samodzielnie zbliżająca się do prawdy, odwołująca się do własnych zdolności umysłowych:

[...] nie miałem jednak nic lepszego do zrobienia, jeśli chodzi o wszelkie mniemania, które do chwili obecnej włączyłem do mych wierzeń, jak całkowicie przestać im ufać, aby później uznać za prawdziwe bądź inne trafniejsze poglądy, bądź te same, o ile tylko zdołałbym je dostosować do wymogów rozumu. I uwierzyłem mocno, że tym sposobem udałoby mi się kierować swym życiem o wiele lepiej, aniżeli gdybym budował jedynie na dawnych podstawach i opierał się li tylko na zasadach, które dałem sobie wmówić czasu mej młodości, a których prawdziwości nigdy nie badałem.<sup>46</sup>

Trzeba zachowywać oczywistość swych spostrzeżeń i uważać, aby to, co myślimy, zgadzało się całkowicie z doświadczeniem własnym – w duchu kartezjańskim przekonywał z kolei jeden z inspiratorów francuskiego oświecenia: Nicolas Malebranche<sup>47</sup>. Tradycjonalista Guénon nazywa Kartezjusza wzorcowym intelektualnym ucieleśnieniem deprawacji moralnej, pychy i upadku duchowego człowieka Zachodu, będących przejawami indywidualizmu. Europejczyk przestał ufać mądrości pokoleń minionych, ogarnął go sceptycyzm i krytycyzm, które zakłóciły wspólnotowe i symbiotyczne dotąd życie zgodne z duchem tradycji. Tendencja antytradycjonalistyczna ujawniła się z całą mocą w dziełach Kartezjusza, ale jej początku poszukiwać należy wcześniej, tj. ok. wieku XIV – konkluduje filozof<sup>48</sup>. Z kolei wybitny historyk Jakob Burckhardt sytuuje pojawienie się nowego światopoglądu już w wieku XII, w grupach wędrujących scholarów, zabarwiających swą poezję duchem starożytności, charakteryzujących się „więcej niż swobodnym poglądem na życie”<sup>49</sup>. Prekursorzy modernizmu zwrócili się w stronę mądrości starożytnych<sup>50</sup>. Różne osobistości – jak podkreśla Burckhardt – zaczynają w okresie odrodzenia myśleć i odczuwać jak starożytni: „Tradycja, w którą się wzywają,

<sup>45</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1970, s. 12-13.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 17.

<sup>47</sup> Zob. N. Malebranche, *Poszukiwanie prawdy*, t. II, przeł. M. Frankiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2011, s. 133.

<sup>48</sup> Por. P. Генон, *op. cit.*, s. 70-71, 99-100.

<sup>49</sup> Zob. J. Burckhardt, *Kultura Odrodzenia we Włoszech*, przeł. M. Kreczowska, Nakładem Krakowskiej Spółki Wydawniczej, Kraków 1930, s. 206.

<sup>50</sup> Tym samym można się zastanowić nad zasadnością stwierdzenia o odejściu w okresie odrodzenia od ducha tradycji. Sądzimy, że warto by doprecyzować, iż nastąpiło odejście od ducha tradycji chrześcijańskiej – swoista „zamiana”: chrystianizm był wypierany przez dziedzictwo antyku. Trzeba jednak mieć świadomość, iż była to tendencja znacząco ograniczona do wąskiej grupy intelektualistów; masy ludności pozostawały wiernie tradycji chrześcijańskiej (niezmienne pozostały średniowieczne porywy żarliwej pokuty wśród ludności w czasach katastrof naturalnych, wojen czy głodu). Natomiast jeśli uprawnione jest mówienie o przejawach świeckości, to raczej w odniesieniu do sfer działania ludzkiego, niekoniecznie zaś do światopoglądu dyskwalifikującego wszelkie

tysiąckrotnie przeobraża się w przetwarzanie”<sup>51</sup>. Włoski renesans przyniósł przyrost samoświadomości mieszczan i myślenia krytycznego; np. zdarzało się coraz częściej – jak stwierdza autor *Kultury Odrodzenia we Włoszech* – że ludność wyrывała skazańców z rąk inkwizytorów, tym samym manifestując swoje nieposłuszeństwo wobec władzy kościelnej<sup>52</sup>. Pragnienie wyzwolenia się od autorytetów duchowieństwa i odwoływanie się do nauki starożytnych doprowadziło do fermentu religijnego objawiającego się w zachwianiu wiary w nieśmiertelność duszy. Ludzie w większości pozostawali religijni, ale coraz częściej podejmowali próby poszukiwania Boga za pomocą własnego rozumu (we Florencji można było nawet prowadzić żywot ateusza)<sup>53</sup>. Burckhardt uważa, że była to zapowiedź indyferentyzmu religijnego i atomizacji społeczeństw Zachodu. Nawiazanie do dziedzictwa filozoficznego antyku oznaczało konsekwentnie zmniejszenie znaczenia postawy przeżywania-zaangażowania na rzecz krytycyzmu, sceptycyzmu i kwestionowania tego, co dotąd ustanawiała tradycja.

Odkrycie kultury klasycznej<sup>54</sup> przyniosło sekularyzację. Kontakt z kulturą inną niż dominująca (chrześcijańska) upowszechnił myślenie dyskursywne, co korzystnie oddziaływało na postęp nauk. Arnold Toynbee określił renesans jako „szczególny przypadek powtarzającego się zjawiska”, przebiegający według podobnego scenariusza wskrzeszania umarłej już kultury, w której znaleźć można wskazówki do dokonania historycznego skoku naprzód i rozkwitu<sup>55</sup>. Odrodzenie – jak przekonuje z kolei Jack Goody – jest możliwe w każdej społeczności piśmiennej, ponieważ pismo pozwala nawiązywać do „widzialnej mowy” z epok wcześniejszych, a następnie budować na tym coś nowego<sup>56</sup>. Wiąże się to zwykle z redukowaniem roli czynnika religijnego, czego rezultatem są epizody humanistyczne: w przypadku kultury europejskiej epizod ten doprowadził nie tyle do zupełnego usunięcia tradycji, co przydania jej bardziej racjonalistycznego uzasadnienia, prowadząc do zjawiska tworzenia (bądź odtwarzania) tradycji w sposób świadomy. Jak już wspomniano, wymyślanie (wynajdywanie) tradycji oznacza gwałtowne zaaplikowanie nowości, przeprowadzenie zmiany, tymczasem tradycja kształtuje się ewolucyjnie i opierając się na tym, co stare i sprawdzone. Dlatego sądzimy, iż jest ona w swym całokształcie nade wszystko przeżywana,

---

odwołania do transcendencji. Jednak możemy mówić o zapoczątkowaniu pewnej tendencji niekorzystnej dla chrześcijaństwa, która będzie się nasilać w kolejnych wiekach.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> Zob. *ibidem*, s. 488-491.

<sup>53</sup> Por. *ibidem*, s. 521-522, 580-581. Indywidualne poczucie siły i brak skruchy musiały prowadzić do radykalnej zmiany sposobu myślenia: „Bierne i kontemplacyjne chrześcijaństwo, odnoszące się ustawicznie do wyższego świata zagrobowego, nie przemawiało już do tych ludzi” – konstatuje Burckhardt (*ibidem*, s. 588).

<sup>54</sup> Odkrycie kultury łacińskiej, a więc powrót do tradycji pogańskiej, było znacznie ułatwione dzięki łączności, jaką dawała znajomość łaciny.

<sup>55</sup> Por. A. Toynbee, *Stadium historii*, skró t. 1-10 dokonany przez D.C. Somervella, przeł. J. Marzęcki, PIW, Warszawa 2000, s. 678-694.

<sup>56</sup> Zob. J. Goody, *Renesans. Czy tylko jeden?*, przeł. I. Kania, Czytelnik, Warszawa 2012, s. 31.

choć moment jej „zapoczątkowania” (zwykle nader trudny do uchwycenia i udokumentowania) jest dany przez rozum.

Na wstępie niniejszego szkicu wspomniano o dwóch historiozoficznych sposobach rozumienia zmiany: progresywizmie i tradycjonalizmie. Pierwszy wiązałibyśmy z modernizmem, kultem rozumu i z naukowym dążeniem do odkrywania tego, co nowe, intencjonalnego zwracania się ku przyszłości, poddawania krytyce otaczającej nas rzeczywistości. Drugi łączylibyśmy z tradycją, której mogą zagrozić wszelkie zmiany, nowości i myślenie krytyczne. Sądzimy, że pierwsza perspektywa, odwołująca się do możliwości rozumu, dała w pewnym stopniu uzasadnienie nadmiernemu optymizmowi historiozoficznemu, tzn. wierze, że człowiek siłą własnego rozumu zdoła „naprawić” świat i rozliczyć się z historią. Można stwierdzić, że walka Bacona z idolami była jednym z przejawów walki z tradycją: „Należy dokonać odnowy od najgłębszych fundamentów, jeżeli nie mamy ciągle kręcić się w kółko ze znikomym i pogardy niemal godnym postępem”<sup>57</sup>. W sferze politycznej tę tendencję wyraził m.in. Thomas Hobbes:

Choćby bowiem we wszystkich miejscach świata ludzie kładli fundamenty swych domów na piasku, to przecież nie można by stąd wnioskować, iżby tak należało je kłaść.<sup>58</sup>

Postulat i mit zaczynania od nowa wywarł istotny wpływ na myśl europejską, w tym polityczną, i był niejednokrotnie realizowany w historii w czasie rewolucji (zwłaszcza francuskiej – roku 1789). Wolter zauważył, że jedynym sposobem, by mieć dobre prawa, jest spalenie wszystkich istniejących praw i rozpoczęcie od nowa – przypominając te słowa, Michael Oakeshott uprzytamnia, że w historii Europy odchodzenie od tradycji miało zazwyczaj przebieg gwałtowny, mający na celu postawienie własnego dziedzictwa kulturowego przed trybunałem intelektu<sup>59</sup>.

Karl Popper przestrzega, że w historii zbyt wiele było przypadków reformatorów, którzy ulegali pokusie usuwania wszystkiego, co już było i rozpoczynania od nowa wedle własnego niewzruszonego przekonania, że minione pokolenia myliły się i świat zostanie urządzony rozumnie dopiero przez nich. Zdaniem filozofa jest to pomysł nonsensowny i niemożliwy do zrealizowania, opierający się na naiwnej wierze, że wymyślony świat będzie na pewno lepszy od tego, w którym dotychczas się żyło<sup>60</sup>. Można stwierdzić, obserwując proces historyczny, że postulat budowania wszystkiego od nowa jest niemożliwy do zrealizowania, podobnie jak absolutna wierność tradycji. Racjonalista i zwolennik postępu, chcąc pozostać konsekwentny, winien podważyć sens własnego istnienia, zdeterminowanego przez podłoże historyczne-tradycję, natomiast „ortodoksyjny tradycjonalista” nie

<sup>57</sup> F. Bacon, *op. cit.*, s. 64.

<sup>58</sup> T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954, s. 184.

<sup>59</sup> Por. M. Oakeshott, *Racjonalizm w polityce*, przeł. A. Lipszyc, [w:] *idem*, *Wieża Babel i inne eseje*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 24-25.

<sup>60</sup> Por. K. Popper, *op. cit.*, s. 866-867.

powinien akceptować jakiegokolwiek zmiany i założyć, że powrót do stanu z przeszłości może nastąpić wyłącznie drogą rewolucji, radykalnie zrywającej przecież z przeszłością. Wobec tego – jak sądzimy – jakiegokolwiek myślenie krytyczne musi się odwoływać do przyjętej i zakorzenionej tradycji.

*Marek Jedliński*

### **Experience of Tradition and Critical Thinking (Modernism) in European Culture**

*Abstract*

The article discusses the problem of modernism and tradition in the cultural perspective. It is assumed that the two crucial parts of European culture are two types of participation: experience and critical thinking. Historically speaking, the first one has had been superseded by modernism and the associated development of the sciences associated therewith. The essence of the tradition is the cult of the past, but today (in postmodernism) the focus is placed on the present. In the perspective of traditionalist philosophy, the Western culture is in crisis, and the remedy is the return to tradition.

*Keywords:* tradition, traditionalism, Modernism, European culture, crisis.