

---

Międzyuczelniany Instytut Filozofii i Socjologii

Waldemar GRĄDKOWSKI

Tradycja i jej wartość

Przyczynek do dziejów polskiej filozoficznej myśli marksistowskiej

Традиция и ее значение. Материалы к истории польской марксистской философской мысли

Tradition and Its Value. A Contribution to the History  
of Polish Marxist Philosophical Thought

I

Zarysowana zaledwie przez Marksa w "Osieemnastym brumaire'a" problematyka, niezwykle znacząca dla materializmu historycznego, zdaje się przybierać bardzo interesujący kształt teoretyczny w pracach wybitnych, choć nie zawsze jak się wydaje docenianych myślicieli, jakimi byli Kazimierz Kelles-Krauz, Ludwik Krzywicki i Stefan Czarnowski. Oto we fragmentach ich prac zostaje zarysowania, i to dość wyraźnie, nowa i niebanalna koncepcja teoretyczna, w myśl której, obok klasycznych kategorii materializmu historycznego, jakimi są byt społeczny i świadomość społeczna, w trakcie procesu dziejowego pojawia się i inna, wymagająca bezwarunkowego uwzględnienia. Tworzą ją pewne zjawiska, które to np. Krzywicki nazwie "uprzedmiotowioną świadomością". Są one "uprzedmiotowione", bo choć wyrażają myśli, uczucia i dążenia, to jednak zawsze występują w formie w jakiś sposób zmaterializowanej: rytuału, obrazu, gestu. Są więc w jakiś sposób "zapisane" czy też "przechowane" np. w geście, co czyni je trwałymi, umożliwia ich przekazywanie w czasie i przestrzeni i pozwala pełnić funkcje symbolu w pewnych sytuacjach. Stanowi to coś swoiście ludzkiego, coś, czego np. świat zwierząt nie posiada, lecz rodzi i określone niebezpieczeństwo. Niebezpieczeństwem tym jest owa trwałość "zapisu", która pozwala wprawdzie na korzystanie z niego przez długi czas, ale równocześnie grozi tym, że informacje w owym zapisie zawarte i unieruchomione zdezaktualizują się.

-----

Wspomniane zjawiska tworzyć mają rodzaj "podłoża" lub "zaplecza historycznego", by użyć terminów wprowadzonych przez wspomnianych myślicieli, a blok owych zjawisk sytuuje się niejako na pograniczu dwóch dynamicznych układów, tj. bytu społecznego i świadomości społecznej. Owo "podłoże historyczne" ma zdolność nawarstwiania się, a grubość owej "warstwy przedmiotowej świadomości" ma istotne znaczenie chociażby dla tempa procesów historycznych. Zarówno mechanizmy powstawania owej "warstwy przedmiotowej świadomości", jak i jej następstwa dla temporalnego modelu procesu dziejowego znalazły swe rozwinięcie w ramach pracy "Stosunek do czasu w różnych strukturach kulturowych"<sup>1</sup>. W tym momencie interesować nas będzie specyficzny fragment owego modelu, tzn. kategoria tradycji.

"Otacza nas zewsząd przeszłość - napisze L. Krzywicki. Nasze zwyczaje i uprzedzenia, zasady i wierzenia, uczucia i temperament, w dalszym ciągu instytucje polityczne i prawne, poglądy moralne i estetyczne, w końcu nasze systemy filozoficzne, wszystko to w rozwoju dziejowym tworzy jedną zwartą kategorię"<sup>2</sup>.

Natomiast w pracy Czarnowskiego "Kultura" przeczytamy:

"Zakłęta w materialnych przedmiotach dawność otacza nas zewsząd i określa życie nasze, a tym samym krępuje terażniejszość, tym bardziej im zorganizowana jest mocniej - im ilość przedmiotów materialnych jest bardziej zróżnicowana i im więcej jedne od drugich są uzależnione"<sup>3</sup>.

Wreszcie u Kelles-Krauzy znajdziemy takie stwierdzenie:

"Nadzieje i pragnienia nie powstają z niczego, trzeba na nie materiału faktycznego. Odwracając się od [nieakceptowanej - przyp. W. F. G.] terażniejszości ma się już ten materiał tylko w przeszłości. Rzecz więc jasna,

---

<sup>1</sup>W. G r ą d k o w s k i: Tradycja w strukturze czasu [w:] Stosunek do czasu w różnych strukturach kulturowych, Warszawa 1987, s. 197 i n.

<sup>2</sup>L. K r z y w i c k i: Studia socjologiczne, Warszawa 1923, s. 82 i n.

<sup>3</sup>S. C z a r n o w s k i: Kultura, Warszawa 1947, s. 168.

że żywiły niezadowolone z teraźniejszości pragnąć zaczynają powrotu przeszłości. Nie wszyscy pragną go jednakowo"<sup>4</sup>.

Z przytoczonych tu fragmentów widać, jak się wydaje, iż wszyscy trzej autorzy mają świadomość wagi, jaką w społecznym istnieniu "tu i teraz" odgrywa wszystko to, co zwykle się określać mianem tradycji - a co oni będą czasami zamiennie nazywać "zapleczem" (Krauz), "podłożem historycznym" (Krzywicki) - akcentując tym np. pewne funkcje spełniane przez tradycję w rozwoju całości społecznej.

Już sam fakt podjęcia wówczas takiej refleksji, zauważenia problematyki, musi dzisiejszego czytelnika i badacza skłonić przynajmniej do zastanowienia. Szczególnie gdy znawca przedmiotu, ceniony polski socjolog, jeszcze w 1971 roku zauważa:

"Spotykane w humanistyce wypowiedzi teoretyczne na temat tradycji świadczą o rosnącym poczuciu doniosłości problematyki, ale także o niewysokim stopniu jej naukowej artykulacji. Nie wspomina się o tej problematyce w wielu podręcznikach socjologii, książki zaś w jakimś zakresie ją poruszające często nawet nie zawierają w indeksach hasła <<tradycja>>"<sup>5</sup>.

Również jeżeli dziś rozejrzemy się wokół, zarówno na wschód, jak i na zachód, nieobecność owej problematyki zastanawia. Oto z jednej strony Karl Popper postulujący stworzenie teorii tradycji i traktujący zarazem jako swoistą niedoskonałość myślenia fakt wyraźnej niechęci do podejmowania problematyki tradycji w myśli anglojęzycznej<sup>6</sup>. Z drugiej zaś strony grupa filozofów i socjologów radzieckich, takich jak Nowikow, Drozdow, Kołbanowski<sup>7</sup> stwierdzających, iż istnieje oczywiście ogromna literatura marksistowska poświęcona odpowiedzi na pytanie: c z y i d o c z e g o z p r z e s z ł o ś c i n a w i ą z y w a ć, natomiast z ubolewaniem stwierdzających co najmniej fragmentaryczność podejmowanych prób dowiedzenia się c z y m j e s t t o, d o c z e g o n a w i ą z u j e m y. Tu pewna uwaga. Otóż wątpliwości wyrażane przez wymienionych wyżej naukowców

---

<sup>4</sup>K. K e l l e s - K r a u z: Historia a rewolucja, Warszawa 1983, s. 114.

<sup>5</sup>J. S z a c k i: Tradycja. Zarys problematyki, Warszawa 1971, s. 9.

<sup>6</sup>Por. "Znak" 1963, nr 109-110.

<sup>7</sup>Por. dyskusja zamieszczona w: "Woprosy Istorii" 1968, nr 3-4.

radzieckich zdają się potwierdzać zjawisko, które określić można umownie mianem przemieszania dwóch porządków: sfery faktów i sfery wartości. Bardzo często zwykło się przy słowie tradycja stawiać określenie (czynią to także marksiści) "dobra", "postępowa", "wsteczna" czy "kontrrewolucyjna" i są to określenia pochodzące ze sfery wartości. Tymczasem dla Marksa, podobnie zresztą jak wcześniej dla Hegla, przeszłość nie jest wartością samą w sobie, nie mogła służyć za usprawiedliwienie czy potępienie czegokolwiek. Przeszłość nie poucza nas, jaki świat być powinien czy nie powinien, ale jest po prostu faktem, z którym należy się liczyć, gdyż całokształt przejętych od poprzednich pokoleń zaszłości wyznacza granice naszego działania. Reasumując: Marks przyjmuje, iż tradycja nie jest to ani wartość, ani antywartość, lecz fakt wymagający uwzględnienia w praktyce i teorii. Tak więc w historii nie należy szukać wzorów, wartości, autorytetów, "frazesów", mówiąc językiem "Osiemnastego brumaire'a", należy natomiast ustalać fakty, zależności zachodzące pomiędzy nimi, warunki działań ludzkich, słowem "treść" skrywaną pod owymi "frazesami". W tym sensie daleko bliższy owym Marksowskim intencjom jest każdy z trójki: Krauz, Czarnowski i Krzywicki, którzy wyraźnie rozdzielają dwie wspomniane już sfery, niż wielu spośród ich następców czy rówieśników gładko szermujących hasłami o "postępowym dziedzictwie".

Oczywiście nie oznacza to, że wartościowanie tradycji jest nieporozumieniem - jest to także fakt, ale należy zdawać sobie sprawę, iż wywodzi się ono z próby odpowiedzi na pytanie nie o samą treść przedmiotową tradycji, o jej zawartość, ale z pytania o jej podmiotowy charakter. Tak więc określenie "postępowa" czy "wsteczna", wbrew pozorom, nie odpowiada na pytanie: jaka? (w sensie zawartości), ale raczej na pytanie: czyja? (w sensie dla kogo?).

Rozdział więc na sferę wartości i faktów w odniesieniu do tradycji umożliwia w konsekwencji precyzyjniejsze uchwycenie pewnych różnic może nie tyle w definicji samej tej kategorii, ile raczej w sposobach jej ujmowania. Jest to ważne, gdyż w literaturze kategoria ta funkcjonuje często na zasadzie definicji zdroworozsądkowej, a beznadziejność wielu sporów polegała i polega często na tym, że ich uczestnicy nadają tej kategorii sensy rozmaite i niesprowadzalne do wspólnego mianownika. Wachlarz desygnatów jest szalenie szeroki: od utożsamiania tradycji z pojęciem kultury, do rozumienia tradycji li tylko jako przeżytku - jako czegoś już zupełnie zdezaktualizowanego i odchodzącego wraz z czasem przeszłym.

Z analizy tekstów Krauz, Czarnowskiego i Krzywickiego poświęconych tej problematyce wynika, iż da się rozróżnić co najmniej dwa różne, acz komplementarne względem siebie pojęcia tradycji. Pierwsze, z jakim możemy się

poprowadzonymi na takim teoretycznie wysokim poziomie. Do tego tematu pozwolę sobie jeszcze powrócić.

Niewątpliwie najbardziej znaczące elementy ludzkiej kultury są przekazywane poprzez słowa i zawierają się wewnątrz swoistego zakresu znaczeń i postaw, jakie członkowie pewnej całości społecznej wiążą ze swymi słowami-symbolami. Jednakże owe dziezione elementy obejmują nie tylko to, co określa się zwykle jako zwyczaj czy obyczaj i co jest domeną stereotypu, ale także wyobrażenia przestrzeni i czasu, celów, aspiracji i wartości, słowem "Weltbild każdej grupy społecznej" - jak pisze Czarnowski w "Podziale przestrzeni i jej rozgraniczeniu w religii i magii"<sup>8</sup>. W tym przypadku przekaz zawiera obok siebie zarówno słowo-symbol, jak i obraz czy dźwięk będący zarazem także symbolem i materialnym zapisem określonego wyobrażenia, wartości czy stanowiska wobec świata. (Szerzej wspominałem o tym charakteryzując model procesu dziejowego nieco wcześniej).

Reasumując: zawartość tradycji to trzy elementy: a) elementy materialne, b) stereotypy zachowań, c) zespoły wyobrażeń o świecie<sup>9</sup>. Łączy je ze sobą w jeden blok po pierwsze: umieszczenie ich w jednym specyficznym wyodrębnionym czasie historycznym, po wtóre: określony stosunek podmiotu do tychże elementów, mający charakter raczej emocjonalny niż racjonalny. O cóż tu idzie. Zarówno Czarnowski, jak i Krzywicki w studium "Idea a życie" wyrażają przekonanie, iż dla grupy społecznej nie jest ważne źródło historyczne, z jakiego wywodzą się poszczególne elementy danej tradycji. Nie interesuje ją kontekst historyczny ani czas powstania danego elementu (np. stereotypu zachowań czy wierzenia). Stawia się obok siebie stereotypy i symbole z różnych kontekstów, z wielu momentów historii, niejako z różnych odcinków czasu historycznego - przy założeniu oczywiście jego linearności. Wszystko to powoduje jakby "wyreparowanie" tychże faktów z jednego nurtu czasu historycznego i umieszczenie ich w swoistej enklawie czasowej. Jest to obszar, gdzie panuje czas swoisty - czas długiego trwania. Stereotypy zmieniają się wolno. Istnieje jakby rodzaj wewnętrznej miary tego swoistego czasu - jest nim tempo najszybciej zmieniającego się elementu tejże tradycji. Ów najszybciej zmieniający się stereotyp czy symbol pełni funkcję wewnętrznego zegara dla całego wydzielonego obszaru. Czas historyczny, a

---

<sup>8</sup>S. Czarnowski: Dzieła, t. 3, s. 221 i n.

<sup>9</sup>Z zastrzeżeniem faktu, o którym wspominałem poprzednio, iż nie istnieją wyobrażenia jako "czyste idealne zjawisko" ze sfery psychiki. Są one zapisane, "uprzedmiotowione" niejako w obrazie dźwięku itp., w tych właśnie formach funkcjonując w rzeczywistości społecznej.

-----

szerzej ten jego specyficzny fragment wydzielony (choć tylko względnie i nigdy izolowany), płynie tu wolniej. I znów nie chcąc szerzej powracać do sygnalizowanych wcześniej w ramach prezentowanego modelu założeń ogólnych - pozwolę sobie przedstawione wyżej rozumowanie wesprzeć cytatem tym razem Z. Czarnowskiego:

"Tradycjonalizm chłopski nie na tym polega, by wszystko co jest w kulturze ludowej odziedziczone zostało od prawików, ale na tym, iż wszystkie elementy tego dziedzictwa, zarówno zupełnie nowe, jak i bardzo dawne, prezentują się w jednej płaszczyźnie, jako to <<co zawsze było>>, jako to <<co się zawsze robiło>>"<sup>10</sup>.

Dopuszczenie możliwości niejako rozczłonkowania czasu historycznego jest szalenie ważne - owocuje w następstwie przekonaniem żywionym przez charakteryzowanych tu myślicieli o "kwantowym - jakbyśmy dziś rzekli - czy "punktowym", jak pisze Krzywicki, traktowaniu czasu historycznego.

I znów najlapidarniej rzecz całą określi Czarnowski w opublikowanym w 1937 r. konspekcie do przygotowywanej pracy zatytułowanej "Powstanie i społeczne funkcje historii": "Takeśmy przywykli do ujmowania przeszłości jako kolejności faktów zachodzących w nieodwracalnym i niepowtarzalnym upływie czasu, że nie przychodzi nam na myśl możliwość innego jej ujmowania i co za tym idzie innego jej przedstawienia"<sup>11</sup>.

Ów "kwantowy" punkt widzenia, traktujący czas jako nieciągły, zmieniający się jakościowo, skokowo itd., jest zaskakującym novum wewnątrz myśli marksistowskiej, a pogląd ten nieczęstym nawet w ówczesnej refleksji europejskiej<sup>12</sup>, pozwolę sobie więc do tego wątku powrócić nieco dalej. Kontynuując chciałbym wyakcentować natomiast w tym miejscu zjawisko, które Krauz określił mianem "bardziej emocjonalnego niż racjonalnego stosunku do przeszłości".

Oto o umieszczeniu pojedynczych, wyrwanych z historycznego kontekstu elementów wewnątrz pewnej tradycji decyduje kilka co najmniej czynników, np. inkres klasowy (o czym zresztą niżej przy podmiotowym pojęciu tradycji). Nastomiast o ich utrzymaniu przez pewien czas wewnątrz owej

<sup>10</sup>Czarnowski: Dzieła, t. 2, s. 168.

<sup>11</sup>Ibid., t. 5, s. 101.

<sup>12</sup>Pogląd ten antycypuje pewne tezy z zakresu rozważań dyscypliny zwanej "chronozofią", rozwijanej jednak dopiero od lat sześćdziesiątych naszego stulecia, za której prekursorów uchodzą J. Frazer i G. Gurvitsch.

-----  
struktury, jaką kategoria tradycji każdorazowo tworzy, decyduje w znacznym stopniu irracjonalny stosunek do tychże elementów. I tak zwyczaj, którego jedyną gwarancją bywa często tylko długie powtarzanie, jest dla Kelles-Krauza przykładem zjawiska, do którego przestrzegający swego zwyczaju mają, delikatnie mówiąc, stosunek bezrefleksyjny - często bowiem wręcz mechanicznie, odruchowo go powielają (np. wyciąganie ręki na powitanie).

Bardziej wysublimowane formy zjawisk społecznych, od obyczaju począwszy na obrzędach religii skończywszy, opierają się wręcz na zasadach irracjonalnych. Krzywicki z właściwą mu brutalną ironią zauważa: "Określenie <<taki jest zwyczaj>> obnaża bezmyślność tak mówiącego". W innym zaś miejscu " <<To jest stary zwyczaj>> jest to argument, przeciw któremu nie podołają żadne dowody oparte na logice. Myśl krytyczna będzie często nadaremnie usiłowała zrobić wyłom w tym poszanowaniu dla przeszłości"<sup>13</sup>. Podaje przykłady włościan żmudzkich wychodzących z cepami przeciwko pociągom i dającym na mszę, by takie nieszczęście odwrócić, a także wysiłków rządu rosyjskiego, który musiał używać wojska, aby upowszechnić uprawę kartofli.

Podstawą silnego związania określonego podmiotu z elementami rzeczywistości uznanymi przezeń za wchodzące w obręb jego tradycji jest zależność właściwa działaniom magicznym. Oto podstawą funkcjonowania każdej magii są trzy elementy: po pierwsze symbol materialny, po wtóre wiara w skuteczność tego symbolu, po trzecie wzmacniająca tę więź akceptacja grupy społecznej dla tego symbolu i dla wiary weń pojedynczego członka owej grupy. Wszystkie te trzy elementy odnajdziemy w związkach zachodzących pomiędzy grupami społecznymi a składnikami tego zjawiska, które owe grupy uważają za swą tradycję. Dlatego też ów rodzaj więzi opartej na zasadzie emocjonalnego związania się podmiotu z przedmiotem jest, co podkreślał Czarnowski, niezwykle silny. I dlatego także, co zauważył L. Krzywicki, nie podołają mu argumenty oparte na logice, bowiem mamy tu do czynienia jakby z dwoma porządkami: "serca" i "rozumu". Analizie świadomości magicznej poświęca bardzo wnikliwe studium S. Czarnowski pokazując, jak doskonale owa świadomość wpasowuje się niejako w przestrzeń społeczną dzieląc ją na nierówne wartościowo odcinki.

"Przestrzeń - napisze - w świetle wyników badań nad jej dzieleniem i rozgraniczaniem nie jest w religii i magii czystą ilością a tym bardziej

---

<sup>13</sup>L. K r z y w i c k i: Dzieła, t. 4, Warszawa 1959, s. 78.

-----  
 nie jest tylko formą poznania. Przedstawiła się ona jako system jakości konkretnych i niesprowadzalnych jedne do drugich; jakości te są funkcją miejsca świętego: układają się względem niego w strefy koncentryczne i regiony. Jakość przestrzeni odgrywa sama przez się swoistą rolę w praktykach religii, magii i wątkach mitologicznych<sup>14</sup>.

Ową różnicą jakościową przestrzeni podkreśla związany z nią czas społeczny - jako rezultat swoistego "zagospodarowywania" przez grupę przestrzeni, na której się ta grupa znajduje. I tak pierwszym wydzielonym obszarem jest krąg nakreślony wokół sacrum. W tym odcinku przestrzeni czas płynie jakby wolniej. Wynika to bowiem z trwałego charakteru każdego sacrum. Jest ono niezmienne, długotrwałe i wymusza niejako w praktyce społecznej uspokojenie tempa. Wstępując w krąg oddziaływania takiego długotrwałego symbolu, obojętnie czy jest nim święty kamień, czy jakkolwiek ołtarz z czegokolwiek uczyniony, wstępujemy w inny wymiar. Czas jest tu wolniejszy, płynie z umiarem, więc i człowiek zaczyna poruszać się godnie. Równie godnie i wolno poruszają się inni wstępujący w krąg oddziaływania symbolu, obojętnie czy wstąpili na chwilę w jego krąg, czy pozostają w nim długo. W tym rozumowaniu daje się zauważyć pewną prawidłowość. Oto bliski kontakt z długotrwałym (pojemnym, jak powie Krauz) symbolem pozwala na manipulowanie czasem społecznym. Rozróżnianie czasu świętego i czasu świeckiego jest tego zjawiska dowodem. Jakże owa konsultacja ma znaczenie dla rozważań o tradycji? Oto tradycja w swej strukturze - o czym wyżej - składa się właśnie z symboli. Często są to symbole bardzo pojemne, a więc długotrwałe. Przebywanie w ich bezpośredniej bliskości - a więc po prostu ich użycie - daje możliwość regulowania tempa czasu społecznego, ściślej, daje możliwość jego opóźnienia, "spowalniania zmian", jak nazwie to Krzywicki. Oto dlaczego hasło "powrotu do tradycji" jest często próbą zatrzymania zmian w sferze otaczających nas zjawisk społecznych. Może być także dowodem, iż pewna struktura społeczna jest bezradna wobec tempa zmian. Odmówienie się do symbolu daje bowiem szansę "unieruchomienia świata". To jest tak, jak w każdym sacrum, którego cechą jest niezmiennność. Świętego kamienia nie można przetoczyć, a jego obecność w tym a nie innym miejscu nakłada określone prawa, porządkuje owo terytorium. Z tej sytuacji wynikają kolejno stereotypy działań: nakazy, zakazy, prawa i obowiązki. Rodzi się system ocen. Na tym jednym stałym punkcie buduje się cały gmach. Tak więc wystarczy unieruchomić świat w jednym miejscu, a konsekwentnie zacznie się

---

<sup>14</sup>C z a r n o w s k i: Dzieła, t. 3, s. 228.



unieruchomienie przebiegające w różne strony. Poszerza ono sferę bezpieczeństwa spychając zagrożenie niesione przez zmieniający się fragment świata poza ów krąg. Powrót więc do tradycyjnego symbolu, to oddech, chwila wytchnienia, wzrastające poczucie bezpieczeństwa i swojskości. Dlatego też ów powrót często wybiera całość społeczną lub jej element mający poczucie zagrożenia zmianami, nie rozumiejący tych zmian albo też rozumiejący, że niosą one zmianę położenia, utratę tego, co się posiada.

Ale też i uciekają w tradycję grupy społeczne czy pojedyncze podmioty znajdujące się na granicy "szoku przyszłości", nie znajdując jeszcze klucza do nadciągających zmian. Mimo iż mają świadomość, że stare symbole i stereotypy już się w znacznym stopniu zużyły, wybierają je jako mniejsze zło, gdyż po pierwsze: nowe jeszcze się nie ukształtowały, po wtóre: stare dawały poczucie tożsamości członka grupy, a pozbycie się ich grozi dezagregacją owej struktury społecznej. Mechanizm ten tłumaczyłby paradoksalny z pozoru fakt wyraźnego wzrostu zainteresowań symbolami i stereotypami wziętymi z przeszłości w okresach gwałtownych przełomów społecznych. W tym momencie w jakimś sensie wkroczyliśmy już na teren podmiotowej strony tradycji dotykając zarazem nieuchronnie problemów związanych z jej mniej lub bardziej uświadomionym przez podmiot wartościowaniem. "Każda grupa społeczna - ma swoją własną tradycję, swoją własną przeszłość i uważa ją za przeszłość jedyną i bez reszty całą myśląc się co do tego ostatniego bardzo" - napisze Krauz. Na pewno każda grupa i klasa społeczna ma swoje własne sposoby transmisji, odznaczając się większą lub mniejszą rolą słowa, większą lub mniejszą rolą pisma, specyficznym zespołem symboli itp., wreszcie większą lub mniejszą dostępnością do członków innych grup czy klas - natomiast nigdy nie ma monopolu na całą tradycję. Problem dostępności to z jednej strony problem świadomie chronionej wiedzy na określony temat, z drugiej zaś problem faktycznej niedostępności tej wiedzy dla innych klas czy grup z powodu przeszkód prawnych, ekonomicznych czy wręcz uczuciowych, może bowiem chodzić o wiedzę, którą odczuwa się jako "obcą", "wrogą" czy "szkodliwą", co najsilniej ujawnia się właśnie w warunkach antagonizmów społecznych. Krótko mówiąc, w warunkach społeczeństwa podzielonego na grupy o odrębnych systemach wartości konstituowanie się tradycji grupowej jest zarazem afirmacją i negacją czegoś. Wobec istnienia w obrębie dziedzictwa znacznej ilości wzorów i symboli alternatywnych, pozytywna ocena jednych z nich niemal automatycznie pociąga za sobą negatywną ocenę innych, tych mianowicie, które kojarzone są w danej chwili z grupą czy klasą antagonizującą. Alternatywność pewnych elementów tradycji może także polegać - co zauważa Krauz - na istnieniu wewnątrz niej symboli bardzo pojemnych w sensie nadawanych im znaczeń. Takie obszerne znaczeniowo symbole, stanowiąc

wówczas zawartość szerszej tradycji np. narodowej, mogą dla jednej grupy czy klasy wchodzącej w skład narodu być wartością, dla drugiej zaś antywartością. Tak więc linia podziału przebiega jakby wewnątrz danego składnika symbolu (np. sprawa wartościowania postaci złożonych historycznie, takich jak J. Piłsudski).

Jaką funkcję spełnia tradycja dla kultywującej ją grupy społecznej? Odpowiedź, którą formułują trzej omawiani autorzy dałaby się zapewne tak oto ująć. Tradycja daje klasie czy grupie społecznej poczucie odrębności, zdaje się gwarantować jej tożsamość. Sytuując ową klasę w przestrzeni i czasie społecznym, określa ją w stosunku do innych. Może dawać członkom tejże klasy czy grupy poczucie swoistego bezpieczeństwa, wynikające po pierwsze: z przynależności do tejże klasy (z kultywowania podobnych wierzeń czy obyczajów), po wtóre: ze względnego impregnowania na zmiany, o czym była mowa nieco wyżej. Wymienione tu cechy są wspólne dla roli tradycji, bez względu na status społeczny klasy i na miejsce w hierarchii społecznej. Ale na tym podobieństwie się kończą. Antagonistycznie usytuowane klasy wykorzystują tradycję jako narzędzie walki poprzez odpowiedni dobór elementów z zakresu tradycji szerszej, obowiązującej obie te klasy, np. wspólnej narodowości i poprzez wykazanie wyższości własnej, grupowej tradycji. Owo udowodnienie wyższości czy "lepszego charakteru" własnej tradycji może mieć w przypadku klasy panującej postać wskazywania na długotrwałość poszczególnych elementów, które tradycję tej klasy tworzą. "Rzecz charakterystyczna - napisze Czarnowski - im klasa społeczna wyższa, im dawniej panująca, tym bardziej usiłuje dawność, że tak powiemy zmonopolizować, tym bardziej powołuje się na historię, tym dłużej wychowuje, tym staranniej urabiać usiłuje swą młodzież na modłę tego co było. Charakterystycznym jest także - dodaje - że historia - owa forma uświadomienia sobie trwałości i ciągłości grupy - zarówno historia legendarna, jak i oparta na naukowej krytyce źródeł powstała wszędzie jako wyraz zainteresowań arystokracji <<wszelkiego rodzaju>>"<sup>15</sup>.

Natomiast klasa uciskana czy grupa będąca w gorszej sytuacji społecznej ma dwie drogi. Na jedną wskazuje Krzywicki: "Tradycja jest puklerzem warstw, w których interesie leży utrzymanie istniejącego porządku rzeczy. Warstwa łaknąca zmian w otoczeniu społecznym, rozpoczyna od wyzwolenia umysłów swoich od <<tradycji>> tzn. od podważania powagi moralnej ustroju, przeciw któremu walczy przeciwstawiając mu argumenty własne". Tak więc walka polega tu, najłapidarniej mówiąc, na wskazaniu i wyeksponowaniu

<sup>15</sup> Czarnowski: Kultura, s. 173.

---

tradycji własnej jako "lepszey" (np. opartej na słuszniejszych zasadach moralnych).

Drugą możliwość dostrzega Kelles-Krauz pisząc o prawie retrospekcji przewrotowej: "Odwracając się od nieakceptowanej teraźniejszości ma się już ten materiał, tylko w przeszłości, a przyglądając się jej czyni się odkrycie, że kategoria potrzeb dziś przeważająca i uciskająca inne była właśnie w ustroju poprzedzającym podporządkowana. Rzecz więc jasna, że żywioty niezadowolone z teraźniejszości pragnąć zaczynają powrotu tejże przeszłości"<sup>16</sup>. Krauz zwraca uwagę na istotny problem dziejów myśli społecznej, kiedy to zbuntowane przeciwko istnjącemu status quo grupy starają się przedstawić swe rewindykacje jako "powrót do przeszłości" lub "prawdziwe wskrzeszenie" i to w ramach ideologii rewolucyjnej (np. rewolucja francuska). Tak więc o ile pierwszą możliwość walki "na tradycje" stanowi znalezienie tradycji "lepszey", o tyle drugą wskazanie elementów tradycji jeszcze "dawniejszej" i obie te możliwości bywały wykorzystywane z powodzeniem w trakcie konfliktów społecznych rozgrywanych w dziejach ludzkich.

### III

Wspominając nieco wcześniej o problematyce czasu społecznego pozwoliłem sobie zasygnalizować pewien problem, do którego powrót w tym momencie wydaje mi się celowy. O cóż chodzi? Oto, jak się wydaje, dla grupy społecznej w pewnych sytuacjach nie jest ważny kontekst historyczny, z jakiego wywodzą się poszczególne zdarzenia składające się na tradycję owej grupy. Zdaje się także nie interesować owej grupy czas powstania owego faktu, czyli zdarzenia. Stawia się więc niejako obok siebie fakty i zjawiska wywodzące się często z diametralnie różnych momentów historycznych - dokonując w ten sposób zabiegu, który pozwoliłem sobie określić mianem "wypreparowania z czasu historycznego". Zarys powstania owego mechanizmu wywodzący się z problematyki czasu, został, jak mi się wydaje, mniej więcej przeze mnie zarysowany wyżej. W tym natomiast miejscu chciałem spojrzeć na ów mechanizm z nieco innej perspektywy. Otóż obok siebie czy, jak napisano wcześniej, "w tej samej enklawie czasowej" grupa umieszcza fragmenty bądź całe sekwencje wywodzące się z całkiem odmiennych rodzajów praktyki społecznej. Tkwią więc obok siebie "zapisane" jako stereotypy (znaki) i pełniące funkcję symboli tak różne przejawy owych praktyk, jak elementy działań magicznych, religijnych, produkcyjnych itp. Spróbujmy przypatrzeć

---

<sup>16</sup>K. K e l l e s - K r a u z : Pisma wybrane, t. 1, s. 80 i n.

.....

się teraz, co je łączy - co sprawiło, iż znalazły się obok siebie? Jeżeli wyjdziemy z oczywistej obserwacji, iż mamy tu do czynienia z różnymi postaciami praktyki społecznej, to fakt ten ułatwia nam wspomniany wyżej wgląd poprzez inną optykę. Każda bowiem z praktyk ma podobną strukturę wewnętrzną i procesy przekształcania świata przyrody i stosunków społecznych dokonują się przez ową strukturę. Należy więc ją opisać. Jak sądzę, posiada ona trzy składniki: postać, podstawę i działanie. Postać to ogólna właściwość danego typu praktyki, jej charakterystyka, np. wojna czy myślistwo. Przy czym postać taka jest czymś abstrakcyjnym, gdy rozpatruje się ją w oderwaniu od realnej podstawy. Podstawę stanowi bowiem zespół określonych warunków - a więc kontekst społeczno-przyrodniczy, w którym owa praktyka przebiega oraz środki czy przedmioty i sytuacje społeczne ulegające przekształceniu i narzędzia owego przekształcania. Wszelako zarówno postać, jak i podstawa nie wyczerpują struktury praktyki, bowiem nie tworzą jej jako kompleksu. Tym bowiem co spaja oba elementy jest trzeci składnik - działanie. Poprzez nie, jako składnik szczególny w strukturze praxis, staje się ona realnością a zarazem przedmiotowością. Działanie po pierwsze przenosi i uzewnętrznia postać praktyki. Wojna np. wyraża się dzięki niemu poprzez określone działania zbrojne. Po wtóre: dzięki owemu przeniesieniu staje się ono działaniem sensownym, swoiście racjonalnym. Owa racjonalność i sensowność nie wpływa tu, jak się często sądzi, tylko z wyborów podmiotu działającego, lecz stanowi logikę owej struktury. Sens zostaje rozpisany na język poszczególnych czynności, cele działania sprzęgają się z ogólną postacią praktyki. Działając wewnątrz tej struktury praktyki jednostka wie, co i po co robi. Działania są dla niej racjonalne wewnątrz tej właśnie struktury - bowiem w gruncie rzeczy urzeczywistnia ją będąc w nią niejako zanurzona. Gdzie jednak w strukturze tak ujętej praktyki sytuują się wartości, czym one są i jak istnieją? Pozostając na tym samym piętrze ogólności rzecz by można, że wartością w owej strukturze jest to, co nadaje sens konkretnemu działaniu i to nie jako indywidualnej czynności, lecz jako elementowi tej struktury. A czymże jest z kolei to "coś", co ten sens nadaje? Należy mniemać, iż jest to określony typ relacji pomiędzy postacią praktyki a jej podstawą, zrealizowany poprzez działanie. Wartości więc - jak ów heglowski duch etyczny - rozpoływają się w całej strukturze i równocześnie nie dając się sprowadzić do żadnego z jej elementów nie są wyprowadzalne z żadnego z nich. Utożsamianie wartości z różnymi stanami świadomości lub przedmiotami byłoby w tej interpretacji tylko postacią swoistej fetyszyzacji.

Oto bowiem działanie wewnątrz struktury praxis znajduje swe odbicie w świadomości ludzkiej. Ale odbicie owo ujmuje nie całą strukturę, gdyż w

trakcie działań jednostka przyswaja sobie - o czym pisałem powyżej kilkakrotnie - właściwe jej standardy. Patrzy następnie na rzeczywistość z perspektywy (czy przez pryzmat) owych standardów - o czym także wyżej. Wtedy właśnie rodzi się złudzenie, że to, co jawi się jej jako wartość należy do porządku świadomości oraz że określone przedmioty i sytuacje są wartościowe ze względu na pewien katalog jej potrzeb, bowiem zaspokajają lub przeszkadzają w ich realizacji - stąd wartości pozytywne lub negatywne. Fetyszym polega więc na tym, iż wartość jawi się jako konkretne "coś" - ginie natomiast sieć zależności, jakie w gruncie rzeczy każda wartość wyraża.

Jednakże każda taka sieć ma swój szczególny moment. Jest nim swoista wewnętrzna skala istotności, zawarta wewnątrz praxis i układająca się nieustannie ze względu na funkcję owej praktyki, a wartości są efektem swoistego materializowania się owej skali istotnościowej. I by wreszcie ten pułap sprowadzić do prostoty ilustracji. Oto dla przykładu - w grupie wojującej (postać praktyki) ważne są: nie tylko odpowiednia broń, zasobność bazy surowcowej (różne składniki podstawy), ale także stosunki w ramach grupy niezbędne do urzeczywistnienia danej praxis - stosunki, które ze względu na ten właśnie rodzaj praktyki muszą być reprodukowane. Stąd w cenie "odwaga", "bezwzględność wobec wroga" i tym podobne wartości.

Tak więc ludzie, przedmioty i stosunki pomiędzy nimi zdają się podlegać pewnemu odgórnemu porządkowi, choć o żadnej odgórności mowy być nie może. Wszystko to jest wewnętrznym światem struktury praktyki z jej skalą istotnościową, o której to względności należy pamiętać. Skala ta bowiem ujmuje zawsze jakies od - do, zakłada jakąś "górze" i "dół", ale nie oznacza, iż ów "dół" to element nieważny. O istotności nie należy więc tu mówić jako o problemie "ważne" - "nieważne", a raczej w tym sensie, w jakim się mówi o niemożliwym do zlekceważenia porządku elementów ważnych. Nie można np. skonstruować samochodu wygrywającego rajdy (choć to właśnie jest celem) bez uprzednich działań zakładających zabiegi techniczne. Nie można rzec, iż nieistotne (np. zawieszenie kół) jest składnikiem istotnego (zwycięstwo w rajdzie), gdyż istotne realizuje się poprzez kolejne mniej istotne (jak konstrukcja nadwozia, silnika czy dobór kierowcy) i jest z nim dialektycznie związane. Mówiąc więc o skali istotności, czyli właściwie o wartościach, mamy na uwadze rodzaj bytowej kolejności zjawiska, a nie nieważności czy ważności.

W świetle powyższych rozważań wydaje się rzeczą oczywistą, że różne rodzaje praktyk społecznych, którymi posługuje się grupa, mają ze względu na swe wewnętrzne skale istotnościowe zawierać różne wartości. Inne wartości znajdziemy więc w praktyce wytwórczej, a inne np. w religijnej. Nas

-----

jednakże zainteresował pewien fenomen, który dałby się zapisać tak oto. W pewnej sytuacji społecznej bardzo różne rodzaje praktyk (a więc i różne skale istotnościowe) zostają "spięte" swoistą klamrą tak, jakby nie proponowały różnych wartości. Taką klamrą jest owo wypreparowanie ich z historycznego kontekstu i umieszczenie w jednym zwartym i konkretnym bloku tradycji. Zadaliśmy sobie pytanie, co powodować może ten mechanizm. Otóż niewątpliwie tradycja jest elementem kultury symbolicznej i rzecz by można za J. Kmitą, że kultura ta (a więc i tradycje) to sfera form świadomości charakteryzujących się tym, że pojawienie się efektów należących do aktywnego zakresu funkcjonowania poszczególnych typów praktyk społecznych uzależnione jest w sposób niezbędny od powszechnego respektowania przekonań należących do tychże form. I dalej, jeżeli zgodzimy się z J. Kmitą wyróżniającym podstawowe obszary kultury symbolicznej: a) sferę wartości uchwytanych praktycznie i b) światopoglądowotwórczą (jak ją nazwie) sferę kultury - to w tym modelu determinacja idzie niejako od góry. Efekty praktyk (poszczególnych ich rodzajów) uzależnione są od respektowania przekonań, a więc pewnego systemu wartości. Zgodnie z tym, co powiedzieliśmy wcześniej, stoi za tym oczywiście skala istotnościowa, z tym jednakże - i to jest najistotniejsze - że jest to skala istotnościowa leżąca wewnątrz struktury poszczególnych rodzajów praktyk, ale przynależna (zresztą na tych samych zasadach) całej ich grupie. O ile więc sferę wartości uchwytanych praktycznie zawierają poszczególne rodzaje praktyk społecznych, o tyle sferę światopoglądowotwórczą generuje cały ich blok.

Reasumując: w ramach tradycji, rzecz można, realizują się wewnątrz poszczególnych praktyk wartości wywodzące się ze skali istotnościowej należącej do całej klasy tychże praktyk, jaką owa tradycja każdorazowo obejmuje. W ten sposób możliwe jest funkcjonowanie owego (jak powiada S. Czarnowski) Weltbildu grupy społecznej. A więc np. wartości cząstkowe poszczególnych praktyk zmieniają się, gdy zmienia się wartość zasadnicza całej ich klasy, jaką jest tradycja bądź też mogą ową wartość zasadniczą same zmieniać. Istnieje tu scharakteryzowana wcześniej dialektyka istotnego i nieistotnego - przy czym skala istotnościowa dotyczy tu już całej klasy praktyk, a nie tylko ich poszczególnych rodzajów, nie wykluczając zresztą jak widać istnienia owych wartości poszczególnych. Cóż więc stanowi tę docelową czy zasadniczą wartość? Na ogół ową wartością jest utrzymanie grupy własnej lub rozbicie przeciwnika - stąd możliwość charakteryzowanej nieco wyżej "walki na tradycje". Tradycja spełnia bowiem rolę swoistego stabilizatora dla grupy społecznej. Wyraża się to w fakcie nadawania grupie społecznej czy klasie poczucia tożsamości, więzi łączącej poszczególne jednostki tworzące całość społeczną - jest to rezultat ujednolicenia

wartości zawartych w poszczególnych typach praktyk społecznych dokonywanych przez ową grupę i podporządkowania tych wartości tej zasadniczej, tzn. samemu istnieniu grupy. Istnienie bowiem wspólnej tradycji pozwala jednostce na odwołanie się do doświadczeń (a więc i wartości) pokoleń poprzednich (stąd rola czasu), daje więc poczucie ciągłości historycznej, a całej grupie nie pozwala na dezagregację.

Drugą ważną cechą tradycji, którą sygnalizowano wyżej, a którą można by wartościując tradycję opatrzyć dodatnim znakiem, jest ta, iż pełni ona rolę swoistej "przekładni" ze sfery materialnego bytu do sfery świadomości społecznej, złożona jest bowiem z materialnych symboli, które wywołują określone skojarzenia intelektualne, a więc i oceny etyczne czy estetyczne. Tak więc, o ile pierwszą wartość docelową, jaką ma tradycja dla pewnej grupy, określić by można mianem stabilizującej, to ta ma charakter "pomostu komunikacyjnego", spełnia bowiem rolę podobną nieco do starych już wprowadzie słów, którymi jednakże określa się nowe sytuacje, gdy nie ma na jej określenie jeszcze nowych słów, a zachowanie komunikacji jest rzeczą niezbędną do zachowania jakiegokolwiek kontynuacji historycznej. Stąd sygnalizowany wyżej fakt odwołania się do tradycji przez grupy będące w swoistej "sytuacji progowej".

#### IV

Wydaje się, że wkład teoretyczny, jaki wnieśli omawiani wyżej polscy myśliciele do ogólnego dorobku poznawczego marksizmu, należy, uznać jeżeli chodzi o kategorię tradycji, za co najmniej niebanalny i intrygujący. Stąd wyrażone na wstępie niniejszej pracy przekonanie, iż jest to refleksja zasługująca na życzliwe zainteresowanie badaczy - tym bardziej, że jak dotychczas nie jest to problematyka nadmiernie wyeksploatowana badawczo.

Nie sposób nie wspomnieć w tym miejscu z całym szacunkiem o mających fundamentalne znaczenie dla rozumienia większości zjawisk zachodzących w historii polskiej filozoficznej myśli marksistowskiej pracach profesora Seweryna Dziamskiego<sup>17</sup>. Jednakże, jak się wydaje, ze względu na rozległość swych zamierzeń, nie zawsze autor mógł w jednakowym stopniu skierować swą uwagę na wszystkie interesujące obszary tejże myśli i problematyka tradycji znalazła się nieco poza głównym nurtem owych zainteresowań. Także pojawiające się stosunkowo niedawno bardzo interesujące prace, na przykład

---

<sup>17</sup>S. D z i a m s k i: Zarys polskiej filozoficznej myśli marksistowskiej 1978-1939, Warszawa 1973.

Włodzimierza Kaczochy<sup>18</sup>, dotycząc pewnych zagadnień tradycji rozpatrywanej w kontekście zjawiska zwanego kulturą. Tym niemniej sędzę, że zarówno waga owej problematyki, jak i jej rozległość, czynią z niej obszar badań atrakcyjnych jeszcze dla wielu badaczy. Niech mi będzie wolno dołączyć i mój skromny głos zawarty w przedstawionej wyżej propozycji interpretacyjnej.

### РЕЗЮМЕ

В статье рассматривается категория традиции. Традиция понимается как своеобразное „предметное мышление”, т.е. комплекс явлений, которые передаются в форме материальных и вербальных символов, во времени и общественном пространстве. Передача так понимаемой традиции имеет две стороны: субъективную и предметную. Каждая традиция несет с собой определенные ценности, их концептуализация практически реализуется в так называемой предметной сфере, хотя основная функция принадлежит субъекту, который создает эти ценности. И так, вопрос о том, кто является субъектом, создающим традицию, кто выбирает содержащиеся в ней ценности, доминирует над вопросом о ее сущности, внутреннем содержании и когерентности.

Статья является попыткой сигнализировать вопрос взаимосвязей между двумя сторонами, определяющими традицию — субъективной и предметной, указывает одновременно на аксиологическое значение обоих.

### S U M M A R Y

The present study is a discussion of the category of tradition. Tradition is understood as specific 'objectified thinking', that is a set of phenomena that are conveyed in time and social space in the shape of material and verbal symbols. Conveyance of tradition so understood has two aspects: subjective and objective. For every tradition is a carrier of defined values and although these values are practically conceptualized in the sphere conventionally referred to as objective, yet it is the subject creating those values that is of fundamental importance. Thus the questions about who is the tradition-making subject and who chooses values residing in it dominate the question about the contents, its inner substance and coherence.

The paper therefore attempts to signal interrelations occurring between the two spheres that determine tradition: subjective and objective, pointing at the same time at the axiological importance of both.

---

<sup>18</sup> W. K a c z o c h a: Inspiracje marksistowskie w filozofii kultury w Polsce do 1939 roku, Warszawa-Poznań 1984.