

Kwiecińska, Monika

"Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity", Paul Heelas, Scott Lash, Paul Morris (red.), Oxford 1996 : [recenzja]

Acta Universitatis Nicolai Copernici. Socjologia Wychowania 13 (317), 269-275

1997

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Monika Kwiecińska

Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity,
(red.) Paul Heelas, Scott Lash i Paul Morris, Blackwell Publishers,
Oxford 1996

Koniec wieku XX niesie ze sobą upadek wiary w dawne uznane punkty orientacyjne życia społecznego, w trwałe wartości, takie jak rodzina, religia, monarchia, system polityczny, niesie także „rozpad pewników w pytania” (U. Beck). Naukowcy, politycy ogłaszają zatem śmierć tradycji, okres detradycjonalizacji. Słuszność tych haseł jest jednak szeroko dyskutowana, zwłaszcza wobec dowodów istnienia „tradycji w nowoczesności” i „nowoczesności w tradycji”, ujawniających się na przykład w stale powracających konfliktach etnicznych i nacjonalizmach, wyjaśnianych w kategoriach walki o utrzymanie lub powrót do pewnych tradycji. Poglądy te dyskutowane były również w 1993 roku na konferencji „Detraditionalization: Authority and Self in the Age of Cultural Uncertainty”, której wynikiem jest tom pod redakcją Paula Heelasa, Scotta Lasha i Paula Morrissa, *Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity*. Praca ta ma być wkładem w dyskusje nad tym, do jakiego stopnia nasz wiek odszedł od tradycji, czy też przekroczył ją.

Autorzy książki zajmują się głównie takimi kwestiami, jak: czym są tradycje, czy je porzucono, jeśli tak – to jak wygląda społeczeństwo post-tradycyjne, jeśli zaś nie zostały odrzucone a jedynie zmodyfikowane – to jaka jest ich obecna rola, jak pojmować można detradycjonalizację, czy jako zwyciężający wszystko rozwój, czy może jako proces równoległy do tych, rozbudzających tradycyjne style życia.

Tradycja, wokół której obracają się dyskusje w omawianej książce, może być rozumiana – jak proponuje Edward Shils – jako wszystko, co przenoszone i przekazywane z przeszłości. John B. Thompson (rozdz. 6, *Tradition and Self in*

a *Mediated World*) wymienia cztery aspekty tak pojmowanej tradycji. Pierwszy z nich to aspekt hermeneutyczny, tradycja stanowi zbiór założeń, przyjmowanych apriorycznie przez jednostki w ich codziennym życiu oraz przekazywane z pokolenia na pokolenie, stanowiąc schemat interpretacyjny rozumienia świata. Kolejny aspekt to normatywny wymiar tradycji, rozumianej jako zbiór założeń, form przekonań i wzorców przekazywanych z przeszłości, a które stanowią normatywny przewodnik dla terażniejszych działań i przekonań. Trzeci wymiar tradycji – legitymizacyjny – stanowi jej moc legitymizującą siłę i władzę w pewnych okolicznościach. Ostatni aspekt to dostarczanie przez tradycję materii symbolicznych kształtujących tożsamość zarówno indywidualną jak i zbiorową.

Istotne wydaje się tu także dookreślenie „tradycji” przez Zygmunta Baumana w artykule *Morality in the Age of Contingency* (rozdz. 3). Autor ten zauważa, że paradoksem tradycji jest to, że aby sprawować władzę nad naszym życiem, musi być ona wypowiedziana, ale będąc nazwana nie jest już tym, o czym mówi nazywający. Jednocześnie podkreśla on, że aby tradycja została zauważona, nazwana i stała się przedmiotem dyskusji, musi pojawić się kwestionująca ją nowość. Tak więc tradycja, zdaniem tego socjologa, żyje tylko pośmiertnie, w doświadczeniu odchodzenia od niej, w detradycjonalizacji. Tradycję przyrównuje Bauman do parweniuszowskiego snu ekscentryka o dostojnym ustatkowaniu się, czy marzenia włóczęgi o stałym miejscu pobytu.

Formułowane są dwa rodzaje tez dotyczących tradycji i odchodzenia od nich: teza radykalna i teza miękka o współistnieniu równoległe procesów odchodzenia od tradycji oraz procesów ich podtrzymywania i powrotu do nich.

To właśnie te tezy wyznaczają strukturę pracy. Książka dzieli się na cztery części, pierwsza *Loosing the Traditional* mówi o radykalnej zmianie, wyraźnie wydzielonej w czasie. Część druga *Detraditionalization and Tradition Today* to zbiór artykułów, których autorzy dostrzegają wprawdzie zjawisko detradycjonalizacji, nie uznają jednak wykorzenienia tego, co ukształtowane przez tradycję, za jej konieczne następstwo. Nie widzą oni także potrzeby ostrego rozdzielania, periodyzowania – jak czynili to autorzy pierwszej części – tradycji i nowoczesności. Jeszcze dalej od tezy radykalnej odchodzą współautorzy części trzeciej (*Detraditionalization, Human Values and Solidarity*), obserwując detradycjonalizację i jej przeciwieństwo (tradycjonalizację w kontekście nowych (nowszych) tradycji w związkach międzyludzkich (zastanawiając się nad wartością szczególnych form stosunków). Autorów części czwartej, zamykającej książkę – lecz nie dyskusję – *Dissolving Detraditionalization* cechuje zainspirowany przez Michela Foucaulta sposób postrzegania rzeczy. Część ta

stoi w ostrej opozycji wobec części pierwszej, podważając ideę detradycjonalizacji w ogóle jako mało użyteczną.

Detradycjonalizacja może być w najbardziej ogólnym ujęciu rozumiana jako przesunięcie autorytetu, władzy z zewnątrz do wewnątrz. Oznacza to zarazem schyłek wiary w dany z góry lub naturalny porządek rzeczy. Jednostki jako podmioty swoich działań, w obliczu nieładu i przypadkowości, jakie są konsekwencjami tego stanu, mobilizowane są do korzystania z władzy.

Zwolennicy tezy radykalnej, charakteryzując stan dzisiejszego społeczeństwa, chętnie odwołują się do kategorii przeciwieństw. W opozycji do siebie stawiane są cechy okresu „tradycyjnego” i post-tradycyjnego: zamknięty (zimny, zrytualizowany, powtarzalny) versus otwarty (eksperymentalny, kwestionujący); wiara w los i porządek dany z góry a wybór i refleksyjność; konieczność a przypadkowość; pewność przeciw niepewności; bezpieczeństwo a ryzyko; jednorodna, zorganizowana kultura przeciw jej różnorodnej, zdeorganizowanej formie; zbiorowe ja, ustanowione przez społeczeństwo i na nie zorientowane a autonomiczne ja; ja kontrolowane w opozycji do ja sprawującego kontrolę; cnoty a priorytety (z zaangażowaniem w wartości).

Spółeczeństwa tradycyjne są tu więc rozumiane jako wysoce autorytatywne, w znaczeniu Durkheimowskim. Nakazy, jakie w nich obowiązują, cechuje ponadczasowa, niekwestionowalna mądrość. Nie mogą one być modyfikowane ani rewidowane w zależności od ich użyteczności dla społeczeństwa. Powszechna jest tu wiara w dany z góry porządek rzeczy, regulujący nie tylko władzę i kontrolę nad społeczeństwem, ale także nadający jednostkom ich pozycje i przypisujący im tożsamości. Członkowie takich społeczeństw mają zatem bardzo ograniczony zasięg autonomii czy wolności wyrazu. Ich osobowość jest, jak powiedziałby Emil Durkheim, „zatopiona w głębiach masy społecznej”, porządek *ja* jest tu więc z definicji kolektywistyczny. Społeczeństwa te mają zwykle charakter ekskluzywistyczny, jednostka przekraczająca wyznaczone, odwieczne sposoby zachowania, myślenia jest wykluczana ze społeczeństwa, uznana za pośledniejszego członka wspólnoty. Nie oznacza to jednak, że społeczeństwa te pozbawione są wszelkich rysów heterogeniczności, jak chociażby sposób życia jest zróżnicowany hierarchicznie, w obrębie pewnych tradycji.

Pojawienie się wyłomu w myśleniu członków tradycyjnego społeczeństwa o sobie jako o całości powoduje, że możliwa staje się detradycjonalizacja. Ta ostatnia daje możliwość nabrania dystansu i krytycznego namysłu nad tym, co oferuje tradycyjność, ale również utraty wiary w to. Jednostki zmierzają w tym procesie do punktu, w którym będą mogły same o sobie decydować.

Uczestnicy dyskusji nad detradycjonalizacją próbują także dociec przyczyn pojawienia się wspomnianego wyłomu, zmiany, przesunięcia się autorytetu. Łączy się to z procesami podważającymi autorytatywne, sakralne cechy metanarracji kulturowych. Przykładami takich procesów są przyspieszenie komunikacji oraz zmiany technologii zarządzania kapitalizmu oraz mediatyzacja świata.

Pierwszy z tych procesów powoduje, że coraz łatwiejszy staje się dostęp do różnych kultur, co z kolei pociąga za sobą pluralizację obszaru kultury oraz zachwianie jednolitości zakresu przekonań i wartości w obrębie jednej kultury. Wielogłosowa kultura podważa pretensje ekskluzywistyczne tradycyjnych społeczeństw, a także niekwestionowalność istniejących w nich „struktur wiarygodności”.

Drugi z nich oznacza wszechogarniający konsumpcjonizm, który obejmuje także utowarowione formy kultury. Wszystko staje się towarem: religia (w społeczeństwie tradycyjnym regulująca namiętności, teraz spełnia funkcję formy zaspokajającej potrzeby *ja*); dramaty ludzkie, jak na przykład wojna w Zatoce Perskiej, sprzedawane są jako spektakle mediów; towarem staje się także wykształcenie, czego wyrazem jest odejście uczelni od wartości humanistycznych na rzecz kształcenia w wydajnych zawodach, cieszących się popytem. Stopień, w jakim kultura stara się polechtać przyjemnie konsumenta, odpowiada stopniowi utraty wymagających – estetycznie i etycznie – cech.

Mediatyzacja dwóch niezwykle ważnych interakcji międzyludzkich (listy, telefony) i *quasi*-interakcji (formy masowej komunikacji) oznacza, że relacje społeczne między jednostkami mogą zachodzić, nawet jeśli znajdują się one w różnych kontekstach czasowo – przestrzennych, nie tracąc przy tym na swojej autentyczności. Obserwować można tu dwa procesy – z jednej strony rozciągnięcie czasu i przestrzeni (J. Thompson), z drugiej zaś ich kompresja, rozumiana jako „skurczenie teraźniejszości do punktu, gdzie jest ona wszystkim, co istnieje, jak w świecie schizofrenika” (Timothy W. Luke, *Identity, Meaning, Globalization: Detraditionalization in Postmodern Space–Time Compression*).

Te procesy, obok innych równoległych, przyczyniają się do stopniowego osłabienia i w końcu do rozpadu kultury zorganizowanej. Jednostki zmuszone są wobec tego uruchomić własne zasoby, żeby zdecydować, co jest dla nich wartością i same muszą konstruować swój sposób życia. Samosterowność i autonomiczność stają się zatem wartościami. Indywidualizacja, która staje się naturalną konsekwencją takiego rozwoju, nie może tu być rozumiana, jak podkreślają Ulrich Beck i Elisabeth Beck – Gernsheim (rozd. 2, *Individualization and „Precarious Freedoms”: Perspectives and Controversies of a Subject–Orientated Sociology*), jako uwolniona logika działania, kuglarstwo

w pustej przestrzeni wirtualnej, ani też sprowadzana do zwykłej subiektywności, postawy, która nie dostrzega, że „pod powierzchnią życia istnieje wysoce efektywne, gęsto tkane społeczeństwo instytucjonalne”. Należy ją raczej pojmować jako „stan społeczny, do którego nie dochodzi się przez wolną decyzję jednostek; (...) jest przymusem – paradoksalnie – tworzenia i kierownia nie tylko własnym życiem, ale także więziami i sieciami wokół”. Jest to więc stan, który nie tyle pozwala, co żąda aktywnego wkładu jednostek, dając im zarazem pewne pozory wolności (obok emancypacji powszechna staje się także anomia).

Efektom tych procesów staje się także pewien charakterystyczny stan moralności, w którego opisach pojawiają się takie kategorie jak „bezdomy umysł” (P. Berger), czy „śmierć podmiotu” (F. Jameson), lub „narcystyczne oddalenie” (C. Lasch). Jest to więc obraz świata, z którego znika jednostka, zdolna do bycia spójnym, określonym moralnie podmiotem, a jedynie zdolna do roztopiania się w rozkoszach konsumenckich.

Jest to jednostka, która wybiera tożsamości, ale nie jest już zdolna do ich utrzymania wobec panującej przypadkowości, która nie musi być doświadczana jako niemoc, a wręcz przeciwnie jako wszechmoc (Z. Bauman, s. 51). Nie jest to już człowiek racjonalny okresu nowoczesności, budujący swoją tożsamość „ze stali i betonu”, ale człowiek o moralności włóczęgi, turysty. To jednostki, które przechodzą przez przestrzenie, w których żyją inni ludzie, fizycznie bliscy włóczędze i turyście, ale nie mający nad nimi władzy. Te kategorie ludzi, jak twierdzi Bauman, to nie wytwór ponowoczesności, nowy natomiast jest fakt, że nie stanowią one już grupy ludzi marginesu.

W pewnej opozycji do powyższych stanowisk stają zwolennicy tezy o współistnieniu procesu detradycjonalizacji i procesów podtrzymywania tradycji bądź ich odtwarzania, którzy detradycjonalizację widzą często jako „młode wino w starych butelkach” (J. Thompson, *Tradition and Self in a Mediated World*, rozdz. 6). Dyskutanci ci postrzegają jednostkę jako osobę o konfliktowych potrzebach, uniemożliwiających całkowite jej pochłonięcie i przytłumienie przez społeczeństwo. Pojawia się tu więc nowa w stosunku do wcześniej omawianej opcja o podatności tradycji na ludzkie działania, czego śladów doszukiwać się można zarówno w obserwacjach antropologów jak i historyków (dowody indywidualizmu już w średniowieczu). Nie oznacza to jednak przyjęcia, że ludzie są całkowicie autonomiczni, bo „wewnętrzny głos”, którym się kierują, nie powstaje w izolacji od współczesnych im wartości i praktyk.

Teza taka nie kwestionuje istnienia procesu detradycjonalizacji, a jedynie wskazuje na inne jego przyczyny, odzegnując się od teorii, według której proces

ten wziął początek od systematycznego upadku głosów autorytetów kulturowych. Jedną z linii obrony takiej koncepcji jest wskazanie, że istnienie „sprzeczności kulturowych” (D. Bell), „zróżnicowanych źródeł moralnych” (Ch. Taylor), „wojny polityk tożsamości kulturowych” (J. Fiske), „konkurencyjnych wyobrażeń moralnych” (J. Hunter) i „plemienne tożsamości” (M. Maffesoli) – to argument za łącznym rozpatrywaniem pojawiających się zróżnicowanych i sfragmentaryzowanych reakcji na pluralizm oraz twierdzeń o zrelatywizowanym upadku ustanowionych wartości.

Inną strategią obrony tych pozycji jest wskazanie na ciągłe istnienie *quasi*–tradycji w życiu codziennym. obrońcy tezy miękkiej podkreślają, że mimo coraz powszechniej obowiązującego dyskursu autonomii i wyboru jesteśmy uwięzieni w nawykach, zasadach, regułach, prawach, harmonogramach, rozkładzie czasu, obyczajach. Jednym z przykładów może tu być funkcjonowanie uczelni, które posługują się świętym kanonem wartości porządkujących życie studentów i wykładowców. Innym jest zrutynizowanie i uregulowanie konsumpcji, czego przejawem może być fakt, że wszyscy turyści zwiedzają te same miejsca, że oglądamy te same (popularne) programy, jemy takie same produkty żywnościowe („McDonaldyzacja” społeczeństwa). Jeszcze inny przykład to istnienie grup ludzi silnie przywiązanych do pewnego stylu życia, jakimi są na przykład fundamentalni chrześcijanie. Nawet wiara w wartość autonomii jednostki, jej „świętość” ukształtowana jest przez tradycję. Mamy więc raczej do czynienia z sygnałami zmiany natury i roli tradycji, nie zaś jej śmiercią.

Wszystkie te przykłady wskazywać mają, że dysponujemy jedynie pewnym zakresem alternatyw, spośród których możemy wybierać, co prowadzić może do wręcz schizofrenicznego sposobu życia lub też, że możemy łączyć elementy kultury nawet mimo ich pozornej sprzeczności (na przykład Yuppies piją szampana, ale też ćwiczą jogę odrzucając towarzyszący jej bagaż kulturowy, a traktując te dwie czynności wyłącznie jako sposób rozładowania napięcia). Należy więc zrezygnować z wcześniejszego sposobu pojmowania tradycji i przyjąć, że żadna z nich nie może istnieć w czystej formie.

W kontekście tej dyskusji wokół tradycji zastanowić należy się także, czy w teorii społecznej możliwe jest odejście od narracji tradycja/nowoczesność. Jedną z możliwości obserwacji przestrzennych transformacji, jak proponuje T. Luke, jest porządkowanie rzeczywistości za pomocą kategorii porządków przestrzennych: od organicznego, architektury inżynierskiej po telematykę i porządek cybernetyczny.

Zaletą omawianej książki, ale również jej potencjalną wadą, jest to, że poza pewnym uporządkowaniem argumentów na rzecz obu przedstawionych tu tez, nie stawia sobie ona za cel rozstrzygnięcia i zamknięcia tej dyskusji. Taka cecha

tej ogromnej pracy stać się może wadą w oczach niecierpliwego czytelnika tkwiącego w społeczeństwie przyspieszonej komunikacji, bądź z powodu niechęci do lektury (nieuzasadnionej, choćby dzięki randze autorów), bądź też sprzyjania tradycyjnej opcji (oczekującej głosu z zewnątrz, jeśli użyć kategorii pojawiających się w tym omówieniu), według której redaktor tomu powinien zdecydowanie określić trafność argumentów tu stawianych. Czytelnicy mniej niecierpliwi znajdą tu bogactwo argumentów za lub przeciw detradycjonalizacji, opatrzonych odwołaniem do konkretnych przejawów życia społecznego, na przykład „obcości” i nacjonalizmu (R. Sennett, *The Foreigner*) lub małżeństwa czy rodziny (U. Beck, E. Beck – Gernsheim).