

ZDZISŁAW KRASNODĘBSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Universität Bremen

PRAWDZIWIE NOWOCZESNA TEORIA NOWOCZESNOŚCI

ŚLADAMI WEBERA

Wielką zasługą Shmuela Eisenstadta, wybitnego socjologa izraelskiego — i w nieetnicznym sensie także polskiego, bo urodzonego w Warszawie — jest postawienie na nowo pytania o nowoczesność i gruntowne przeformułowanie oraz odnowa teorii modernizacji w nawiązaniu do Maxa Webera. Dawne socjologiczne teorie modernizacji zakładały linearny rozwój, przyjmowały, że istnieje jeden uniwersalny model nowoczesnego społeczeństwa, który miał wszędzie znaleźć zastosowanie, operowały prostym przeciwstawieniem tradycji i nowoczesności, nie doceniały znaczenia konfliktów i nie dostrzegały elementu przemocy w procesach modernizacyjnych. Powstały one w szczególnym kontekście, mianowicie w Stanach Zjednoczonych w latach pięćdziesiątych XX wieku, gdy starano się zminimalizować wpływ Związku Sowieckiego na kraje Trzeciego Świata¹. Miały stanowić teoretyczną alternatywę marksizmu, który inspirował różnego rodzaju teorie dependencji i imperializmu, skłaniał do myślenia w kategoriach determinizmu ekonomicznego oraz pobudzał dążenia do budowy „społeczeństw socjalistycznych” jako wyższego etapu modernizacji. Te zaś miały nie tylko zapewnić rozwój gospodarczy, skutecznie pokonujący zacofanie, ale także rozkwit „humanistycznych wartości”. Z punktu widzenia teorii modernizacji natomiast to zachodnie społeczeństwa stanowiły najwyższy dotąd osiągnięty stopień naturalnej ewolucji ludzkości. „Zamiast podkreślać specyficzność rozwoju cywilizacji europejskiej, europejskiej nowoczesności, studia te zakładały, że rozwój nowoczesności stanowi apogeum ewolucyjnego potencjału ludzkości, a jej zalążki można w zasadzie znaleźć w większości społeczeństw”.

Adres do korespondencji: Universität Bremen, FB8 Sozialwissenschaften, Postfach 330440, 28334 Bremen

¹ H. Joas, W. Knöbl, *Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004, s. 433.

czeństw ludzkich”². Podnosząc kwestię szczególnych cech cywilizacji zachodniej Eisenstadt wrócił do tych pytań, na które starał się odpowiedzieć Max Weber. Niewątpliwie należy on do wąskiego, elitarnego grona najwybitniejszych współczesnych kontynuatorów Weberowskiej teorii. Odrzuca tezę, że Weber był deterministą kulturowym, ale podziela jego przekonanie, że kultura, a zwłaszcza religia, odgrywa ogromną rolę w przemianach społecznych i że żadną miarą nie można zredukować znaczenia religii, kultury, a także polityki do innych czynników, na przykład gospodarczych. Bardziej niż rozprawa *Etyka protestancka i duch kapitalizmu* interesują go studia Webera nad religiami światowymi. W nich szuka inspiracji do swoich analiz i — podobnie jak Weber, a w przeciwieństwie do wspomnianych teorii modernizacji — umieszcza zjawiska współczesne w znacznie szerszym horyzoncie czasowym i przestrzennym. Pokazuje, że aby wyjaśnić, czym jest nowoczesność, trzeba cofnąć się daleko w czasie — aż do „czasu osiowego”. Termin ten został, jak wiadomo, wprowadzony przez Karla Jaspersa, który chciał przewyciężyć zachodniocentryczny obraz historii, w którym osią czasową historii są narodziny Chrystusa. Według Jaspersa, czas osiowy to epoka między rokiem 800 a 200 przed Chrystusem, kiedy powstały wielkie cywilizacje — chińska, hinduska, żydowska i grecka — będące odpowiednikami religii światowych w teorii Webera.

Eisenstadt jest przekonany, że nie da się uprawiać socjologii nowoczesności bez odwołania się do historii, nawet tak odległej, oraz że nie można się ograniczać do historii Zachodu, lecz trzeba prowadzić badania porównawcze nad innymi cywilizacjami. Te założenia sprawiły, że jego teoria nie przypomina abstrakcyjnych rozważań wielu socjologów-teoretyków, choć zaczynał on swoją karierę od teorii funkcjonalistycznych i ciągle jeszcze znajduje się pod ich wpływem. Jak słusznie zauważa niemiecki autor solidnego studium teorii modernizacji: „Eisenstadt nigdy nie był czystym teoretykiem. Punktem wyjścia jego myśli nie były więc abstrakcyjnie dyskutowane silne i słabe strony «funkcjonalistycznego rozumu», lecz konkretne problemy, które pojawiły się w bliskiej empirii teorii modernizacji, często kierującej się przesłankami funkcjonalistycznymi”³. Teoria ta uwzględnia jednocześnie strukturę społeczną, kulturę i działania aktorów społecznych, na przykład elit czy grup protestu. Jak podkreśla bowiem Eisenstadt, nie można traktować struktury społecznej, kultur oraz działań ludzkich (*agency*) jako zupełnie ontologicznie oddzielnych rzeczywistości, co niestety często miało miejsce w socjologii⁴.

Najsilniejsza strona myśli Eisenstadta to opisy konkretnych przypadków. Używane w tych opisach kategorie teoretyczne rzadko są definiowane wprost

² S. N. Eisenstadt, *Introduction*, w: S. N. Eisenstadt (red.), *Patterns of Modernity*, Frances Pinter, London 1987, s. 3.

³ W. Knöbl, *Spielräume der Modernisierung*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2001, s. 221.

⁴ S. N. Eisenstadt, *Power, Trust and Meaning: Essays in Sociological Theory and Analysis*, The University of Chicago Press, Chicago 1995.

i w sposób zupełnie jasny. Często Eisenstadt poprzestaje na wyliczeniu rozmaitych cech danych kolektywnych tożsamości lub procesów społecznych. Bardzo wiele jest także w jego tekstach skrótowych odnośników do innych autorów — i powtórzeń. Wszystko to sprawia, że dość trudno jest w sposób syntetyczny przedstawić jego myśl, tak istotną dla współczesnej socjologii.

DRAMAT NOWOCZESNOŚCI

Eisenstadt pokazuje przede wszystkim, jak skomplikowane i poplątane są historyczne drogi wiodące do nowoczesności. Proces modernizacji jest pełen sprzeczności, konfliktów i przemocy, niesie ze sobą wiele negatywnych zjawisk, a nawet od czasu do czasu grozi całkowitą destrukcją, której bardzo często zapobiegały antymodernistyczne reakcje⁵. Sama nowoczesność również nigdy nie jest jednoznaczna lub jednolita, zawiera sprzeczne tendencje i antynomie, którym zawdzięcza swój dynamiczny charakter. Nowoczesność jest dramatem.

Zdaniem Eisenstadta wielką rolę w procesie przejścia do nowoczesności odegrały rewolucje i heterodoksyjne ruchy protestów. Dla historyków nie jest to oczywiście żadne odkrycie, ale jakże często zapomina o tym w socjologii, zbyt pochopnie przyjmującej ewolucjonistyczne założenia. Rewolucje nowoczesne różniły się zasadniczo od dawnych rebelii, powstań i rozruchów, choć Eisenstadt zarazem odrzuca mit „czystej rewolucji”, zakładający całkowite zerwanie ciągłości, totalność zmiany i jej gwałtowny charakter. Pisząc o powstaniu w Niderlandach (1566–1609), o wielkiej rebelii (1640–1660) i sławetnej rewolucji (the Glorious Revolution — 1688) w Anglii, o rewolucji amerykańskiej (1761–1776) i francuskiej (1787–1799), które sprawiły, że społeczeństwa, w których one się dokonały, przekroczyły próg nowoczesności, Eisenstadt stwierdza: „Pod względem strukturalnym wielkie rewolucje charakteryzowały się bardzo ścisłym związkiem heterodoksji, buntów, walki politycznej w centrum i budowy instytucji. Te związki były ściślejsze niż kiedykolwiek w historii. W tych rewolucjach religijne heterodoksje i intelektualne ruchy — przede wszystkim różne sekty protestanckie — spłotyły się z buntami, walkami politycznymi w centrum i kontestacjami wewnątrz elity”⁶. Miały one utopijny charakter, wynikający z silnych religijnych impulsów, które je pobudzały. Eisenstadt zgadza się z Erykiem Voegelinem, że utopijne cele tych rewolucji wynikały z ich gnostycznych proveniencji: „Wielka Rewolucja może być rzeczywiście rozumiana jako pierwsza — a w każdym razie najbardziej dramatyczna — i prawdopodobnie najbardziej skuteczna próba w dziejach ludzkości, aby na makrospołeczą skalę wprowadzić w życie utopijne wizje z silnymi komponentami gnostycznymi. Ery-

⁵ S. N. Eisenstadt, *The Challenge of Multiple Modernities*, w: Luigi Tomasi (red.), *The Horizons in Sociological Theory and Research*, Aldershot 2001, s. 110.

⁶ S. N. Eisenstadt, *Revolution and the Transformations of Societies: A Comparative Study of Civilizations*, Free Press, New York 1978, s. 173–174.

kowi Voegelinowi zawdzięczamy rzeczywiście istotne odkrycie — nawet jeżeli prezentował je w sposób nieco przesadny — że pogram polityczny nowoczesności ma korzenie w heterodoksyjnych i gnostycznych tradycjach średniowiecznej Europy”⁷.

Nie wszystkie społeczeństwa doszły jednak do nowoczesności drogą rewolucji i nie we wszystkich rewolucja miała ten sam charakter, co widać nie tylko na przykładzie rewolucji amerykańskiej, ale także rewolucji Meiji w Japonii. Eisenstadt, badając różnice między Europą, Stanami Zjednoczonymi i Japonią, której poświęcił oddzielną monografię, stwierdził, że w Stanach Zjednoczonych i Japonii ruchy protestu mają odmienny charakter niż w Europie. Ich celem nie było przekształcenie centrum lub zamiana symbolicznych granic zbiorowości jak w Europie⁸. W Stanach Zjednoczonych protest jest stałym elementem sceny politycznej, ale ruchy protestu nie są tak radykalne jak europejskie — nie chodzi w nich o przebudowę centrum lub zmianę założeń amerykańskiego porządku społecznego, lecz o ich oczyszczenie. Ich celem jest bardziej doskonałe urzeczywistnienie amerykańskiego *credo* politycznego, treści zbiorowej świadomości, utopijnych wizji amerykańskiego porządku społecznego⁹. Natomiast najważniejszym celem japońskich ruchów protestu, w dużej mierze zrealizowanym, było stworzenie nowych społecznych i kulturowych przestrzeni, a nie przebudowa centrum. W Japonii w ogóle nie występują owe silne tendencje utopijne, które istnieją zarówno w Europie, jak i w Stanach Zjednoczonych — co sprawiło również, że japoński autorytaryzm różnił się zasadniczo od europejskiego totalitaryzmu i faszyzmu. Jak podkreśla Eisenstadt, w Japonii nie tylko nie ma jasnego rozróżnienia między państwem a narodem, nie tylko nie ma rozwiniętego społeczeństwa obywatelskiego (a za to ogromną rolę odgrywają sieci powiązań), ale także brakuje elementów uniwersalistycznych w kulturze i religii¹⁰. Z kolei podobieństwo między Europą a Japonią polega na tym, że w obu przypadkach demokratyczne formy rządzenia rozwinęły się z rządów absolutystycznych mających feudalne korzenie¹¹.

CENTRUM I PERYFERIE

Należy podkreślić, że Eisenstadt analizuje ruchy protestu i rewolucje posługując się kategoriami „centrum” i „peryferie”, które przejął od Edwarda Shilsa. Podobnie jak Shils centrum rozumie nie w kategoriach ekonomicznych, lecz kulturowych i politycznych, a więc inaczej niż na przykład Immanuel Wallerstein, który upowszechnił to pojęcie w socjologii. Jak stwierdza Shils: „Strefa

⁷ S. N. Eisenstadt, *Paradoxes of Democracy*, The Woodrow Wilson Center Press, Washington D.C. 1999, s. 19.

⁸ S. N. Eisenstadt, *Die Vielfalt der Moderne*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2000, s. 111.

⁹ Tamże, s. 48.

¹⁰ Tamże, s. 137.

¹¹ Tamże, s. 169.

centralna nie jest jako taka zjawiskiem umiejscowionym w przestrzeni. Prawie zawsze ma mniej lub bardziej określoną lokalizację w wyznaczonym terytorium, w którym społeczeństwo żyje. Jej centralność nie ma jednak nic wspólnego z geometrią i mało z geografią. Centrum lub strefa centralna, jest zjawiskiem z dziedziny wartości i wiary. To jest centrum porządku symboli, wartości, wierzeń, które rządzą społeczeństwem. [...] Strefa centralna uczestniczy w naturze tego, co sakralne. W tym sensie każde społeczeństwo ma «oficjalną» religię, nawet jeśli uważa się lub jego reprezentanci i interpretatorzy tak uważają — mniej lub bardziej słusznie — za społeczeństwo sekularne, pluralistyczne i tolerancyjne”¹². Centra łączą wymiar ziemski z transcendentnym. Symbole i wartości w nich zawarte mają siłę obowiązującą. Najczęściej centra związane są także z władzą polityczną: „takie centra i podcentra stanowią miejsce formułowania definicji najważniejszych aren interakcji społecznych, gdzie podstawowe reguły rządzące najważniejszymi aktywnościami w ich obrębie są ustanawiane i wprowadzane w życie. Na poziomie makrosocjalnym te centra są zazwyczaj [...] przynajmniej po części próbami ścisłego powiązania z areną polityczną i z regułami politycznymi oraz autorytetem”¹³.

Nowoczesność nie oznacza zupełnego zaniku takich centrów, lecz zmianę ich charakteru i treści, a także zwiększenie wpływu stref peryferyjnych na centrum. Tego typu zmian nie da się sprowadzić do procesów różnicowania się społeczeństw, do rosnącej specjalizacji i podziału pracy, opisywanych przez klasyczne teorie zmiany społecznej: „Nowoczesne społeczeństwa charakteryzują się nie tylko pewnymi strukturalnymi cechami, takimi jak rosnące zróżnicowanie i specjalizacja, które nieuchronnie prowadzą do specjalizacji biurokratyzacji, ale także daleko idącymi zmianami w strukturze centrów społecznych, wzorów partycypacji w nich i dostępu do nich. Nowoczesne społeczeństwa charakteryzują się także rosnącym zróżnicowaniem i autonomią różnych centrów, rosnącymi żądaniem dostępu do nich i partycypacji w nich, kulminacją tendencji do usunięcia symbolicznej różnicy między centrum a peryferiami”¹⁴.

Eisenstadt wskazuje także na znaczenie tożsamości kolektywnych, które krystalizują się w interakcjach między różnymi centrami i subcentrami. Wbrew modnym teoretykom, jak Anthony Giddens czy Ulrich Beck, nie sądzi, że nowoczesność oznacza ich erozję, że nowoczesne społeczeństwa składają się tylko z poszczególnych jednostek. Proces modernizacji polega na przebudowywaniu tożsamości kolektywnych, a nie na ich eliminacji: „We wszystkich kolektywach, ale zwłaszcza w różnych porządkach makrosocjalnych (w «społeczeństwach») konstrukcja świadomości zbiorowej jest bardzo ściśle związana ze specyfikacją prymordialnych wymiarów osobowości i zbiorowości w kategoriach terytorialnej przynależności, wspólnego pochodzenia, języka i historii. Jest także ściśle

¹² E. Shils, *Center and Periphery: Essays in Macrosociology*, Chicago University Press, Chicago 1977.

¹³ S. N. Eisenstadt, *Power, Trust and Meaning*, cyt. wyd., s. 350.

¹⁴ Tamże, s. 200–201.

związana z odpowiedziami na problemy śmierci i nieśmiertelności oraz dążeniem do przewyciężenia rozdziału między danym światem a światem transcendentnym, z różnymi koncepcjami świata, a szczególnie z percepcją miejsca zbiorowej przeszłości w odniesieniu do teraźniejszości i przyszłości”¹⁵. Powstanie nowoczesnych państw sprawiło, że pojawiły się także nowe tożsamości zbiorowe. W tym sensie teorie nacjonalizmu jako nowoczesnego fenomenu są trafne. Nie znaczy to jednak, że tylko narody są „wspólnotami wyobrażonymi” (Benedict Anderson) — każde społeczeństwo, także takie, którego tożsamość zbiorowa nie ma formy nowoczesnego narodu, jest tworem symbolicznym, a więc w tym sensie jest „wyobrażone” — co nie znaczy, że nie jest realne.

WIELOŚĆ NOWOCZESNOŚCI

Ostatecznie Eisenstadt doszedł do wniosku, że nie mamy do czynienia tylko z jedną nowoczesnością, lecz z wielością jej form. W ten sposób wychodzi nawet poza teorię Webera, według którego tylko nowoczesność Zachodu uzyskała uniwersalne i globalne znaczenie. Twierdzi, że w każdej cywilizacji może się pojawić specyficzna nowoczesność. Badania porównawcze różnych nowoczesnych społeczeństw pokazują, że niezależnie od wszystkich podobieństw strukturalnych nowoczesne społeczeństwa zasadniczo różnią się „ideologiczną i instytucjonalną dynamiką”. Różnice dotyczą przede wszystkim konstrukcji tożsamości zbiorowych oraz przesłanek porządku społecznego i panowania, które mają religijne korzenie¹⁶. Na przykład amerykański wariant nowoczesności różni się od europejskiego między innymi mocniejszym podkreśleniem znaczenia równości, otwartości elit, słabością autorytetu, legalizmem, silną obecnością religii w tożsamości kolektywnej, ścisłym powiązaniem podstawowych założeń porządku politycznego z tożsamością zbiorową. W Stanach Zjednoczonych nie rozwinęło się pojęcie państwa w sensie europejskim. „Centrum” w Ameryce rozumiane jest bardziej jako obejmująca wszystkich wspólnota, jako republika uformowana przez konstytucję, a nie jako konkretne polityczne instytucje¹⁷. Ta republika — Commonwealth — odróżniona od konkretnych instytucji politycznych mogła być celem utopijnych dążeń do czystej, nieskorumpowanej wspólnoty. Idealizacji Ameryki mogła więc towarzyszyć zasadnicza nieufność do centralnych instytucji politycznych i do rządzących.

Eisenstadt nie jest jednak konsekwentny, gdyż można znaleźć również fragmenty, w których pisze o nowoczesności w liczbie pojedynczej jako odrębnej cywilizacji. Podziela on przekonanie klasyków socjologii, że ta specyficzna cywilizacja powstała najpierw w Europie — tutaj najpierw rozegrał się „dramat nowoczesności” — a następnie została przeniesiona na inne kontynenty,

¹⁵ Tamże, s. 150.

¹⁶ S. N. Eisenstadt, *Die Vielfalt der Moderne*, cyt. wyd., s. 172.

¹⁷ Tamże, s. 67.

najpierw do Ameryki Północnej. Zatem tylko w Europie nowoczesność powstała samoczynnie, w wyniku wewnętrznego rozwoju: „w zachodnioeuropejskim kontekście nowoczesność — chociaż nawet tutaj istniały wielkie różnice między społeczeństwami — rozwinęła się w wielkim stopniu od środka, «endogenicznie», przez realizację wewnętrznego potencjału niektórych jego grup i dzięki stałej interakcji między nimi. Natomiast rozpowszechnienie nowoczesności poza Europę było w istocie w o wiele większym stopniu wynikiem nacisku sił zewnętrznych na tradycyjne społeczeństwa i cywilizacje — toteż zasady społeczeństw zachodnioeuropejskich stanowiły najważniejsze wyzwanie, na które znajdowano różne odpowiedzi”¹⁸.

Rozprzestrzenianie się nowoczesności nie było tylko procesem dobrowolnej recepcji osiągnięć cywilizacyjnych lub pokojowej spontanicznej dyfuzji kulturowej, lecz wiązało się również z kolonializmem i imperializmem. Nie jest to jednak ekspansja tego samego modelu, gdyż w reakcji na wyzwanie nowoczesności i w odwołaniu do lokalnych tradycji powstały nowe modele. Eisenstadt sądzi, jak się wydaje, że specyficzne nowoczesności nie są czymś, co pojawia się endogenicznie w każdej cywilizacji, lecz raczej jest reakcją danej cywilizacji na spotkanie z nowoczesnością, wymagającą włączenia nowych wzorów zachowań i instytucji we własną tradycję.

Nie znajdziemy natomiast u Eisenstadta refleksji, jak sam proces kolonizacji jako modernizacja zmieniał metropolie. W ostatnio wydanej interesującej książce *Empires of the Atlantic World* J. H. Elliot zastanawia się, czy historia Meksyku oraz Stanów Zjednoczonych potoczyłaby się inaczej, gdyby Anglicy usadowili się w Meksyku, a Hiszpanie skolonizowali Amerykę Północną, i dochodzi do wniosku, że inna byłaby przede wszystkim historia państw kolonizujących, Anglii i Hiszpanii, a nie historia kolonii — Meksyku i Stanów Zjednoczonych. Anglia być może pozostałaby katolicka, wzmocniłaby się rola monarchy, a Hiszpania pozostałaby bardziej pluralistyczna, nie doszłoby do ukształtowania się hiszpańskiego absolutyzmu¹⁹.

FAŁSZYWA OPOZYCJA

W świetle rozważań Eisenstadta widać, że ostre przeciwstawienie nowoczesności i tradycji nie ma sensu, chociaż niegdyś on sam wydał pracę zbiorową na temat społeczeństwa posttradycyjnego. Podkreślał jednak, że nie jest to termin szczęśliwy i w zasadzie ma służyć przewyżczeniu dychotomii tradycja–nowoczesność: „pojęcie «posttradycyjny» zostało ukute, aby ułatwić nowy sposób patrzenia na pewne problemy modernizacji i rozwoju. Jego pojawienie się jest odpowiedzią na szeroko rozpowszechnione niezadowolenie z wielu za-

¹⁸ S. N. Eisenstadt, *Introduction*, w: S. N. Eisenstadt (red.), *Patterns of Modernity*, cyt. wyd., s. 9.

¹⁹ J. H. Elliot, *Empires of the Atlantic World: Britain and Spain in America 1492–1830*, Yale University Press, Yale 2006.

łożeń pierwszych studiów nad modernizacją — zwłaszcza z dychotomicznego podziału na tradycyjne i nowoczesne społeczeństwa, który pojawił się w klasycznym okresie nowoczesnej socjologii i był przyjmowany w wielu studiach nad rozwojem i modernizacją w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych”²⁰. Przede wszystkim okazało się, że nie jest tak, aby społeczeństwa, w których tradycja słabnie, stawały się tym samym bardziej dynamiczne i zdolne do stałego rozwoju gospodarczego: „milcząco przyjęte założenie, że mniej tradycyjne społeczeństwo jest bardziej zdolne do trwałego wzrostu, okazało się fałszywe. Obecnie uważa się, że różne socjodemograficzne lub strukturalne wskaźniki modernizacji wskazują tylko, w jakim stopniu tradycyjne, wsobne społeczeństwa lub wspólnoty zostały osłabione i zdeintegrowane”²¹. Erozja tradycji wcale jeszcze zatem nie oznacza, że jakieś społeczeństwo stało się nowoczesne. Może być nie tyle symptomem rozwoju, co upadku, kryzysu, dezintegracji. Ponadto zauważono, że w wielu nowoczesnych społeczeństwach nadal silne są elementy tradycji: „Dostrzeżenie trwania silnych tradycji w nowoczesnych lub modernizujących się społeczeństwach jeszcze bardziej podważyło wcześniejsze dychotomiczne rozróżnienie na «tradycyjne» i «nowoczesne» społeczeństwa. Obowiązujące sposoby zachowań zakorzenione są w przeszłości i do pewnego stopnia odwoływanie się do przeszłości zostało uznane za charakterystyczną cechę pewnych nowoczesnych lub modernizujących się społeczeństw”²².

Eisenstadt słusznie postuluje, by nie traktować tradycji jako monolitu i zamiast operować prostymi przeciwstawieniami badać, jak różne tradycje wpływały na tempo i kierunek rozwoju społeczeństw, jak pozwalały reagować im na modernizacyjne wyzwanie płynące z zewnątrz. Niestety nie jest to postulat, który spotkał się z odzewem w głównym nurcie współczesnej socjologii. Tak wpływowi teoretycy jak Anthony Giddens czy Ulrich Beck wrócili raczej do dawnych, upraszczających dychotomii. Przyznają wprawdzie, że tradycja bynajmniej nie zniknęła i nie straciła na znaczeniu w nowoczesności, a także że dotychczasowa — „pierwsza” — nowoczesność nieustannie wytwarzała nowe tradycje. Słusznie podkreślają, że dotychczasowe społeczeństwa łączyły ze sobą elementy nowoczesne, nienowoczesne i antynowoczesne. Nowoczesność była tylko fragmentaryczna, a radykalna modernizacja dokonywała się co najwyżej w pewnych sektorach lub podsystemach i przez to — jak twierdzi Beck — udaremniała modernizację całego społeczeństwa, dokonywała się kosztem modernizacji całości. Teoretycy ci sądzą jednak zarazem, że obecnie najbardziej rozwinięte społeczeństwa przechodzą do drugiej „refleksyjnej nowoczesności”, w której powstaje rzeczywiście „posttradycyjne” społeczeństwo. Wydaje się jednak, że „posttradycyjne społeczeństwo” jest raczej lewicową utopią niż czymś, co występuje w rzeczywistości. Także „druga nowoczesność” zachowuje

²⁰ S. N. Eisenstadt, *Post-traditional Societies and the Continuity and Reconstruction of Tradition*, w: S. N. Eisenstadt (red.), *Post-Traditional Societies*, Norton and Company, New York 1972, s. 1.

²¹ Tamże, s. 2.

²² Tamże, s. 3.

elementy tradycji, reprodukuje ją i produkuje nową. Mimo wszystkich przemian w późnej nowoczesności kategorie rozwinięte przez Shilsa i Eisenstadta nadal trafnie opisują „realnie istniejące” społeczeństwa.

PRZECIWIW SOCJOLOGICZNEMU BANAŁOWI

Na tle dość banalnych opisów nowoczesności, jakie proponują Giddens czy Beck, w których nowoczesność jest utożsamiona z coraz większą indywidualizacją, refleksyjnością i zwiększeniem się możliwości wyboru, opis nowoczesności proponowany przez Eisenstadta wyróżnia się swoją złożonością. Jest także o wiele lepiej ugruntowany antropologicznie i historycznie. Lektura jego książek stanowi doskonałą odtrutkę przeciw tego rodzaju socjologii, która ogranicza się do ahistorycznych typologii i schematów. Eisenstadt nie uprawia ideologicznej perswazji, lecz rzeczywiście stara się lepiej rozumieć proces historyczny.

Jednak teoria Eisenstadta stawia nas przed pewnym dylematem. Pokazuje nowoczesność jako zjawisko niejednoznaczne, rozrywane sprzecznościami i konfliktami, przyjmujące wiele form. Nasuwa się pytanie, czy wobec tego wszystkie strony konfliktu dają się zaklasyfikować jako „nowoczesne”. Jak odróżnić modernizacyjne ruchy protestu od antymodernizacyjnych? Na przykład słusznie pokazuje on, że ruchy fundamentalistyczne zawsze występowały w nowoczesności. Można nawet rzec, że to one ją zrodziły. Dlatego nie można nazywać ich tradycjonalistycznymi lub antynowoczesnymi. Jednocześnie jednak dodaje, że głosiły one idee antynowoczesne lub antyoświeceniowe²³. Czy zatem nie chodzi tutaj o dwa zupełnie różne rozumienia nowoczesności? Jako nowoczesnej rzeczywistości i jako oświeceniowego projektu?

I jeśli nowoczesność przybiera różne formy, to co stanowi wspólny mianownik? Co sprawia, że możemy o różnych nowoczesnościach mówić jako o formach „nowoczesności”? Jakie są jej ogólne cechy? A może w ogóle lepiej zrezygnować z tego pojęcia? Charakteryzując program nowoczesności Eisenstadt pisał, że wspólny mianownik różnorodnych kulturowych tendencji to zmiana miejsca Boga w konstrukcji kosmosu i człowieka, rozumienia ich istoty i cech szczególnych. Wylicza trzy najważniejsze komponenty tego programu: „naturalizację” człowieka, społeczeństwa i przyrody, nacisk położony na samodzielność i potencjalną supremację rozumu oraz, po trzecie, podkreślanie autonomii człowieka, co prowadzi także do polityzacji wielu problemów życia społecznego²⁴. W opisie istoty nowoczesnego politycznego i kulturowego programu nie różni się zatem tak bardzo od Giddensa czy Becka. Pokazuje jedynie, w jak różny sposób ów program był wcielany w życie. Można rzec, że ostatecznie kwestia wielości nowoczesności redukuje się do od dawna stawianego pytania, czy możliwa jest nowoczesność bez oświecenia w sensie europejskim.

²³ S. N. Eisenstadt, *Die Vielfalt der Moderne*, cyt. wyd., s. 182.

²⁴ S. N. Eisenstadt, *Paradoxes of Democracy*, cyt. wyd. s. 20.

MODERNIZACJA PO POLSKU

W dzisiejszym polskim kontekście rozważania Eisenstadta nabierają szczególnego znaczenia, także politycznego. Polska ma się przecież „modernizować” i ciągle trwają spory, jaki kierunek ma obrać, jaką drogą ma dojść do nowoczesności — i co w istocie owa nowoczesność oznacza. Nie ulega przy tym wątpliwości, że dotychczasowe wyobrażenia o „modernizacji” były w Polsce bardzo jednostronne i uproszczone. Niestety polska socjologia, która po roku 1989 zaniedbywała teoretyczne rozważania na rzecz doraźnej empirii, mało przyczyniła się do tego, by tej jednostronności zaradzić, by pogłębić teoretyczną i praktyczną dyskusję nad nowoczesnością oraz nad właściwą strategią modernizacyjną. Na pewno znajomość prac Eisenstadta byłaby do tego bardzo przydatna. Po 1989 r. uznano, że transformacja ma być „imitacją zachodniej nowoczesności”, ale nie bardzo interesowano się jej historyczną i teoretyczną analizą. Wydawało się, że istnieje jeden powszechnie obowiązujący model demokracji i gospodarki rynkowej i że nie ma specjalnie nad czym dywagować, lecz trzeba wcielać w życie ów model. Nowoczesne społeczeństwo, aby stanowić odpowiedni kontekst demokracji i kapitalizmu, miało stać się pluralistyczne, indywidualistyczne, refleksyjne, otwarte, tolerancyjne, laickie. Polskie społeczeństwo takie nie było i, jak się wydawało, należało dążyć do rozluźnienia, zrelatywizowania i spluralizowania norm i wzorów zachowań, upłynnienia struktur, osłabienia tego, co kolektywne, na rzecz tego, co jednostkowe. Polscy „modernizatorzy” operowali — i operują — prostym przeciwstawieniem tradycja–nowoczesność. Polska tradycja i polskie społeczeństwo wydawały się raczej przeszkodą dla modernizacji niż jej motorem. Dlatego też stosunek do demokracji jako władzy ludu i do tradycyjnie zdefiniowanej polskości był i jest dość negatywny. Społeczeństwo miało być raczej obiektem zabiegów modernizacyjnych elit niż podmiotem zmian, tradycja zbytecznym balastem. Niechętnie mówiono o tym, co łączy Polaków, co konstytuuje polskie społeczeństwo jako polskie właśnie — o centrum symbolicznym i aksjologicznym, o wspólnej pamięci historycznej, o tożsamości zbiorowej. Oczywiście, rzeczywisty rezultat i przebieg zmian był inny niż zakładano. Nic też dziwnego, że taka strategia modernizacyjna musiała spotkać się z oporem i kontrekcją. Lektura dzieł Eisenstadta powinna pobudzić do refleksji nad specyficzną polską drogą do nowoczesności — rolą tradycji republikańskich Rzeczypospolitej, brakiem rewolucji i tendencji jakobińskich, specyfiką polskiego Oświecenia, konsekwencjami rozbiorów, rolą polskiej religii cywilnej, uformowanej w czasach romantyzmu, przemian definicji tożsamości zbiorowej w XIX i XX wieku itd. Powinna także skłonić do głębszego rozumienia nowoczesności i jej polskiego wariantu, do bardziej adekwatnego odczytania polskiej wersji jej kulturowego kodu²⁵, wreszcie do wypracowania dalszej strategii modernizacyjnej, która byłaby z nim zgodna.

²⁵ R. Münch, *Die Kultur der Moderne*, Frankfurt am Main 1993.