

Krzysztof Mazur

## Polskie zmagania z nowoczesnością<sup>1</sup>

Główna teza eseju brzmi: redefinicja polskości, uwzględniająca współczesne wyzwania cywilizacyjne, może mieć kluczowe znaczenie w kontekście poszukiwań wyjścia z obecnego kryzysu gospodarczego. W części pierwszej, bazując przede wszystkim na pracach Pitrima Sorokina i Niklasa Luhmanna, autor broni stanowiska, że współczesny kryzys ma przede wszystkim charakter kulturowy. W części drugiej ta ogólna refleksja została zawężona do analizy paradygmatu nauk społecznych, które zredukowały rozważania o człowieku do analizy jego preferencji, ustanawiając tym samym prymat paradygmatu ekonomicznego w kulturze. W części trzeciej zaprezentowana została argumentacja za tezą, że drogą wyjścia z tego redukcjonizmu, prowadzącego do „utowarowienia” człowieka, jest ustanowienie prymatu kultury nad rynkiem. Kluczowe role w tym procesie mają do odegrania społeczeństwo i państwo, spajane przez tożsamość narodową. Dlatego w części czwartej została zaprezentowana „integralna teoria narodu” Michała Łuczewskiego. W części piątej wątek ewolucji tożsamości narodowej został rozwinięty za sprawą analizy jej cykli. W ten sposób dowiedziono, że polskość w obecnym kształcie weszła w fazę prymordializmu, tym samym narastają społeczne warunki umożliwiające jej redefinicję w kontekście dokonujących się zmian cywilizacyjnych. Zgodnie z tym w ostatniej części tekstu autor proponuje pięć kategorii formalnych i dziewięć kategorii materialnych, które mogłyby pretendować do rangi idei regulatywnych, porządkujących nasze myślenie o zdefiniowanej wizji polskości.

Słowa kluczowe: nowoczesność, kryzys kapitalizmu, teoria racjonalnego wyboru, kultura, naród, społeczeństwo sieciowe, modernizacja.

Polska znalazła się w bardzo interesującym momencie swojej historii. Idee porządkujące dotąd nasze myślenie o świecie społecznym przechodzą właśnie okres weryfikacji. Zachód, który od wielu dziesięcioleci organizował nasze wyobrażenia o życiu szczęśliwym i określał poziom aspiracji, przeżywa właśnie głęboki kryzys kulturowy. Polsko-katolicka tożsamość narodowa, która ukształtowała się pod koniec XIX w., uległa w pełni prymordializacji<sup>2</sup>, przez co nasza tożsa-

mość zbiorowa staje się coraz bardziej reliktem przeszłości, odrywając się od kontekstu współczesnego. Na to nakładają się bardzo dynamiczne zmiany cywilizacyjne związane z rewolucją technologiczną, gdyż internet przyspiesza przemianę społeczeństwa hierarchicznego w sieciowe. Wszystkie te trzy wielkie procesy – kulturowy kryzys Zachodu, prymordializacja polskiej tożsamości narodowej oraz powstanie społeczeństwa sieciowego – występują równolegle, wzajemnie się warunkując. Niniejszy artykuł jest próbą poszukiwania szans w tak dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości. Kluczowe znaczenie ma ostatnia część, gdzie sformułowałem pięć kategorii formalnych i dziewięć kategorii materialnych, które mogłyby pretendować do rangi idei regulatywnych, tj. porządkujących nasze myślenie o nowej wizji polskości. Wcześniejsze partie tekstu, które mogą się nieraz wydać czytelnikowi za długie

---

Krzysztof Mazur

Uniwersytet Jagielloński

Wydział Studiów Międzynarodowych i Politycznych

ul. Gołębia 24, Kraków

krzysztof.mazur@uj.edu.pl

<sup>1</sup> Dziękuję prof. Jarosławowi Górniakowi, prof. Stanisławowi Mazurowi, dr. Marcinowi Kędzierskiemu oraz dr. Błażejowi Skrzyplucowi za życzliwą lekturę. Ich bardzo przenikliwe i erudycyjne uwagi odcisnęły niewątpliwy ślad na ostatecznym kształcie tego artykułu.

<sup>2</sup> Pogląd uznający jedność, wieczność, niezmiennność i moralność narodu, traktujący naród jako zjawisko

o pierwotnym znaczeniu w ludzkim życiu (Łuczewski 2012, s. 87).

i zbyt dygresyjne, tak naprawdę przygotowują kluczowe tezy, które okażą się niezbędne do sformułowania finalnej propozycji nowej wizji polskości.

## 1. Kryzys tożsamości egzystencjalnych

Analizie kulturowych przyczyn współczesnego kryzysu poświęconych zostało kilka numerów kwartalnika „Pressje”. Inspiracje pochodzą z takich klasycznych dzieł jak *Zmierzch Zachodu* Oswalda Spenglera (2014), *Bunt mas* José Ortegi y Gasset (1995), *Nowe średniowiecze* Mikołaja Bierdiajewa (1997) czy *Upadek cywilizacji zachodniej* Floriana Znanieckiego (2013). Szczególnie znaczenie miał jednak numer „Pressji” wydany w 2010 r., gdzie został przypomniany dorobek Pitrima Sorokina, „jednego z najważniejszych, ale też jednego z najbardziej zapomnianych socjologów XX wieku” (Rojek 2010, s. 16). Jeszcze w latach trzydziestych XX w. Sorokin utworzył na Uniwersytecie Harvarda wydział socjologii, którym kierował przez kolejne trzy dekady, stając się mentorem całego pokolenia współczesnych socjologów amerykańskich. Jego dzieło życia, czterotomowa praca *Social and Cultural Dynamics* (Sorokin 1957), było próbą połączenia krytycznej analizy kultury zachodniej z precyzyjną metodologią nauk społecznych.

Sorokin stawia naszym czasom bardzo precyzyjny zarzut. Współczesna kultura uznała za rzeczywiste tylko to, co poznawane za pomocą zmysłów.

Naczelna przesłanka dotycząca zmysłowej natury prawdziwej rzeczywistości i wartości jest korzeniem, z którego wyrosło drzewo naszej kultury zmysłowej, rodzące zarówno dobre, jak i złe owoce. Jego pierwszym dobrym owocem był bezprecedensowy rozwój nauk przyrodniczych i wynalazczości w zakresie techniki. Jego pierwszym złym owocem okazało się zgubne zawężenie zakresu prawdziwej rzeczywistości i prawdziwych wartości. (Sorokin 2010, s. 30)

Skoro rzeczywistość redukuje się do tego, co zmysłowe, to wszystkie elementy ludzkiej kultury niedostępne zmysłom zostały uznane za nieistniejące pseudowartości.

W ten sposób zredukowano człowieka do anatomii i fizjologii. Często podawano w wątpliwość nawet status człowieka jako posiadacza niematerialnego umysłu, jego zdolność do refleksji, świadomość i sumienie. W taki sposób naczelna przesłanka systemu podcięła człowiekowi skrzydła, dzięki którym mógł się wzbicć ku wyższym wartościom i subtelniejszym aspektom rzeczywistości. (Ibidem)

Kultura oparta na takim paradygmacie musiała pójść ścieżką „sensoryzacji świata”, gdyż

jedynie zmysłowe przyjemności i przykrości oraz zmysłowa użyteczność i bezużyteczność są, z tego punktu widzenia, czymś rzeczywistym. Skutkiem tego wzrost dzisiejszej kultury wiązał się z rozwojem mechanistycznego materializmu, płaskiego empiryzmu, powierzchownego pozytywizmu i prostackiego utylitaryzmu. (Ibidem)

Zdaniem Sorokina wymienione prądy intelektualne, choć wychodzą z jednego pnia sensoryzacji, z czasem musiały zacząć prowadzić ze sobą spór. Rzeczywistości nie da się bowiem zredukować tylko do tego, co zmysłowe, a kultura oparta na takim redukcjonizmie skazana jest na upadek pod wpływem wewnętrznych sprzeczności.

Skutkiem tego materializm, empiryzm, temporalizm, humanitaryzm, utylitaryzm, ekonomizm, scjentyzm i wszystkie inne nurty kultury zmysłowej będą coraz bardziej podważane i osłabiane, będą się dzielić na coraz liczniejsze poboczne prądy, gubiące się w gąszczu sprzecznych systemów. Podobnie jak stronnictwa w czasie wojny domowej, późni epigoni będą się wzajemnie zwalczać, rujnując system znaczeń i wartości supersystemu zmysłowego. To, co wcześniej było wielkim supersystemem, stanie się jedynie konglomeratem niepowiązanych, podważonych i zdyskredytowanych elementów. (Ibidem, s. 27)

Nastąpi wtedy powrót do kultury „ideacyjnej” – na nowo odkrywającej znaczenie świata wartości niepoznawalnego zmysłami.

Warto dodać, że taka zmiana nie jest w interpretacji Sorokina czymś niezwykłym. Analizując bowiem rozwój kultury od czasów antycznych po epokę współczesną, sformułował on sławną hipotezę cykliczności zmian systemów społecz-

no-kulturowych. Historia Zachodu jest niczym wahadło stale przemieszczające się między systemami ideacyjnymi i zmysłowymi. Zdaniem Sorokina ta ciągła ewolucja wynika z faktu, że „żaden system nie opiera się na całkowicie adekwatnej wizji świata, więc każdy skazany jest na postępującą degenerację, upadek i wreszcie zastąpienie przez konkurencyjny model” (Rojek 2010, s. 20). Wiąże się to ze sformułowaną przez niego ogólną „zasadą ograniczeń” (*principle of limits*). Głosi ona, że

żaden proces społeczny nie może nieustannie rozwijać się w jednym kierunku. Każdy proces ma swoje granice. Nieograniczona maksymalizacja dowolnego parametru prowadzi do sprzeczności, więc jeśli system ma dalej istnieć, musi dojść do zmniejszenia tego parametru. (...) Przyjęcie *zasady ograniczeń* prowadzi do uznania cykliczności procesów społecznych i historycznych. (Ibidem)

Dorobek naukowy Sorokina pozwala przyjąć odpowiednią perspektywę do analizy kryzysu ekonomicznego 2008 r. Jego źródła nie tkwią w ekonomii, lecz w kulturze, a napędzająca rozwój gospodarczy idea społeczeństwa konsumpcyjnego (Cavanaugh 2010) nie jest niczym więcej jak Sorokinowską redukcją osoby do „zmysłowych przyjemności i przykrości”. Obserwacje te były zbieżne z wnioskami płynącymi z *Wielkiej transformacji* Karla Polanyiego (2001). Ten pochodzący z Węgier intelektualista analizował rozwój gospodarczy na przestrzeni stuleci i doszedł do wniosku, że do XIX w. ład gospodarczy stanowił jedynie funkcję ładu społecznego. Do tego czasu obowiązujące w społeczeństwie normy kulturowe regulowały również działalność rynkową. XIX-wieczne społeczeństwo dokonało jednak rewolucji w tym względzie, wyizolowując działalność ekonomiczną, podporządkowując ją autonomicznym wzorcom kulturowym opartym na szczególnej motywacji ekonomicznej. Samoregulujący się rynek nabral w ten sposób „charakteru świeckiego zbawienia” (ibidem). Polanyi potwierdzał tym samym główną przesłankę krytyki Sorokina.

Jednej z najciekawszych współczesnych adaptacji tez Sorokina dokonał Błażej Skrzypulec (2010), używając w tym celu teorii systemowej

Niklasa Luhmanna (2007). Korzystając z jego koncepcji trzech „mediów komunikacji” – pieniądza, władzy oraz prawa – Skrzypulec wykazał, że każde z nich bez spójnej hierarchii społecznych wartości prowadzi do implozji systemu. Niszczą one bowiem wartości społeczne, przenosząc je w sferę prywatnych preferencji. Medium pieniądza abstrahuje od wartości społecznych i tym samym redukuje wszelkie działania do racjonalności ekonomicznej; władza redukuje je do „woli podmiotu posiadającego władzę”; prawo do zasady: „co nie jest zakazane prawnie, jest dozwolone”. Dzięki temu wymienione

zgeneralizowane media komunikacji posiadają istotną cechę wspólną: pozwalają pominąć różnice związane z wyznawanymi wartościami, tradycją czy zwyczajem. Każda jednostka w obrębie wytyczonych przez nich granic może swobodnie kształtować własny system wartości ugruntowany na jednostkowych preferencjach. Tym samym wybór celów, do jakich powinno się dążyć, zostaje uznany za sprawę prywatną. (Skrzypulec 2010, s. 54–57)

Luhmann przekonuje jednocześnie, że redukcja złożoności w jednym miejscu systemu musi się wiązać z jej wzrostem w innym obszarze. Pieniądz, władza i prawo unifikują zróżnicowane, nowoczesne społeczeństwo, jednocześnie zwiększając jego złożoność, maksymalnie poszerzając sferę indywidualnej wolności w kwestiach światopoglądowych.

Pieniądz, władza i prawo mogą jednoczyć społeczeństwo tylko wówczas, gdy wielość generowanych przez nie możliwości jest redukowana za sprawą istnienia spójnej hierarchii wartości. Jednakże funkcjonowanie pieniądza, władzy i prawa jako mediów komunikacji prowadzi dziś do przesunięcia wartości w sferę indywidualnego wyboru, czego efektem jest zanik istnienia jednej, nadrzędnej hierarchii wartości. Jak się wydaje, tego typu system społeczny wytwarzając złożoność (wielość możliwych sposobów posługiwania się pieniędzmi, władzą i prawem), jednocześnie unicestwia mechanizmy, które mogłyby ją zredukować (generowanie wzrostu złożoności w sferze wartości) (...). Jak sądzę, są to powody, aby przypuszczać, że jesteśmy obecnie świadkami zjawisk, które zwiastują destabilizację dotychczasowego modelu funkcjonowania systemu społecznego. (Ibidem, s. 58)

Skrzypulec nazwał to „samoobalającym się mechanizmem”, niszczącym od wewnątrz współczesne społeczeństwa Zachodu.

Sorokin, Luhmann, Polanyi oraz szereg innych teoretyków wieszczących koniec Zachodu zgadzali się zatem, że współczesny kryzys ma przede wszystkim charakter kulturowy. Ucieśnieniem tego nurtu stała się książka Daniela Bella (1994) *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*. Oto kapitalizm kreuje postawy i tworzy narzędzia, które są dla niego samego zabójcze. W swoich korzeniach opierał się on bowiem na wynikającej z protestantyzmu ascetycznej etyce pracy, we współczesnej zaś odsłonię przeszedł do fazy hedonistycznej pogoni za przyjemnościami. Obecny moment rozwoju systemu kapitalistycznego nie tworzy zatem warunków kulturowych do jego dalszego postępu, gdyż konsumpcję przedkłada nad kumulację kapitału niezbędną do inwestycji. Istotą tego procesu jest redukcja wartości egzystencjalnych (niewymagających dotąd uzasadnienia, określających sens ludzkiej egzystencji) do wartości funkcjonalnych (uzasadnianych kontekstowo i zredukowanych do pełnienia określonych funkcji w systemie).

## 2. Odrzucenie paradygmatu racjonalnego wyboru

W 2011 r. redakcja „Pressji” zawężyła bardzo szeroką perspektywę Sorokina do analizy paradygmatów ekonomicznych. Inspirowana m.in. encykliką Benedykta XVI (2009) *Caritas in veritate* oraz koncepcją „ekonomii komunii” (Bruni 2002) wyszła z założenia, że ekonomia należy do nauk społecznych i jako taka bazuje na określonych założeniach antropologicznych i aksjologicznych. Nie jest więc kolejną nauką pozytywną, ale „przede wszystkim nauką normatywną, która ma swój cel” (Kędziński 2012, s. 26). Marcin Kędziński, analizując za Luigino Brunim rozwój paradygmatów ekonomicznych na przestrzeni kilku stuleci, pokazał, że u źródeł kapitalizmu leżało ściśle powiązanie ze sobą dóbr prywatnych, publicznych i relacyjnych. Dobra prywatne mają charakter rywalizacyjny (korzystanie z nich zmniejsza ich zasoby) i wykluczający (przypisanie określonego dobra do konkretnej

osoby wyklucza z jego posiadania wszystkich pozostałych). Dobra publiczne mają charakter nierwalizacyjny (korzystanie z nich nie zmniejsza ich zasobów) oraz niewykluczający (nie można nikogo wykluczyć z ich konsumpcji). Dobra relacyjne mają charakter antyrywalizacyjny (korzystanie z nich powiększa ich zasoby) oraz antywykluczający (nie można ich konsumować indywidualnie, bo jest to możliwe wyłącznie w relacji z innymi). Do dóbr relacyjnych należą takie dobra społeczne jak zaufanie, kultura, miłość czy wartości<sup>3</sup>. U źródeł kapitalizmu dominował zatem pogląd, że rozwój ekonomiczny powinien bazować na antropologii uwzględniającej wszystkie wymienione trzy rodzaje dóbr. Dla teoretyków ekonomii takich jak Adam Smith (2003), David Ricardo (1957) czy Thomas Malthus (1925) było jasne, że należy uwzględnić wspólnotowy kontekst ludzkiego życia oraz prymat wartości egzystencjalnych nad funkcjonalnymi. Celem człowieka nie jest bowiem wyłącznie gromadzenie dóbr prywatnych, czyli bogactwo (*wealth*), ale także korzystanie z dóbr publicznych i relacyjnych, czyli zadowolenie z życia (*well-being*). Stąd ich przekonanie, że „ekonomia jako nauka powinna zajmować się nie tylko bogactwem, ale właśnie pojęciem *well-being*, związanym nierozdzielnie z tak zwanymi dobrami relacyjnymi” (Kędziński 2011, s. 40).

Na przełomie XIX i XX w. takie myślenie zostało zanegowane. Stało się to w dużej mierze za sprawą Vilfreda Pareta, który skonstruował

opartą na preferencjach teorię wyboru konsumenta, sprowadził ekonomię do skrajnie indywiduali-

<sup>3</sup> Podział na dobra prywatne, publiczne i relacyjne da się również wyrazić za pomocą klasycznej teorii wzajemności Marshalla Sahlinsa (1992). Według niego wzajemności tworzą kontinuum od najbardziej społecznej, osobowej i altruistycznej do najbardziej materialnej, bezosobowej i utylitarnej. Po jednej stronie znajduje się wzajemność uogólniona, w której nadrzędnym celem jest budowanie więzi społecznych, a zaspokajanie potrzeb materialnych odgrywa drugorzędną rolę lub w ogóle nie ma znaczenia. Kluczowe będą tu dobra relacyjne. Po drugiej stronie jest wzajemność negatywna, w której zaspokojenie potrzeb materialnych dominuje nad budową więzi społecznych. Kluczową rolę będą tu odgrywały dobra prywatne. Życie społeczne będą charakteryzowały relacje zbliżone do wzajemności uogólnionej; wymianę rynkową – wzajemności negatywnej.

stycznego wymiaru. Co więcej, koncepcja Pareta doprowadziła do reifikacji człowieka – miejsce osoby zajął obraz jej preferencji, a ekonomia miała od tego momentu być nauką o związkach między rzeczami, a nie między ludźmi. W efekcie człowiek stał się maszyną, której celem jest maksymalizacja indywidualnej funkcji użyteczności. (Ibidem, s. 39–49)

Revolucja dokonana przez Pareta przyspieszyła w latach trzydziestych XX w., kiedy w ekonomii coraz większą rolę zaczęły odgrywać neopozytywizm, behawioryzm i narzędzia matematyczne. „Wtedy to za sprawą Johna Hicksa i Roya Allena, badaczy związanych ze szkołą austriacką, a później także Paula Samuelsona, ekonomia poszła w kierunku zmatematyzowanej teorii racjonalnego wyboru” (ibidem, s. 41)<sup>4</sup>. Analiza ewolucji paradygmatów ekonomicznych potwierdziła zatem główną tezę prac Sorokina: kultura sensoryczna redukuje naszą wizję rozwoju gospodarczego do maksymalizacji indywidualnej przyjemności i unikania przykrości.

Ten redukcjonizm dotknął nie tylko ekonomię, ale również politykę. Od czasów starożytnych pytania o sprawiedliwość i ład publiczny były nierozzerwalnie związane z moralnymi pytaniami o dobre życie. Tymczasem brytyjski politolog Andrew Hindmoor (2006) pokazuje, jak współczesna filozofia polityczna od lat siedemdziesiątych XX w. przyjęła teorię racjonalnego wyboru jako obowiązujący paradygmat. Doprowadziła tym samym do ekonomizacji myślenia o polityce (ibidem, s. 6–21)<sup>5</sup>. Kluczową rolę w tym procesie odegrała *Teoria sprawiedliwości* Johna Rawlsa (1994), jedna z najważniejszych książek XX w.

<sup>4</sup> Kędziński (2011, s. 42) odnotowuje rzecz jasna, że w ekonomii ocalała jeszcze teoria ludzkich potrzeb, zakładająca wzajemne oddziaływanie między poszczególnymi uczestnikami rynku, co widać chociażby w ekonomii behawioralnej. Przedstawiciele tej szkoły nie wyszli jednak poza paradygmat indywidualistyczny i porzucili ambicje poszukiwania źródeł powstawania potrzeb, przyjmując je po prostu jako dane w swoich modelach. Człowiek pozostał w ten sposób egoistą maksymalizującym użyteczność, co widać np. w teorii gier, powszechnie używanej przez ekonomistów behawioralnych.

<sup>5</sup> Szczytem tego procesu zdaniem Hindmoora był 1994 r. Od tego momentu narasta krytyka przekładania paradygmatu teorii racjonalnego wyboru nad filozofię polityki.

z zakresu filozofii polityki. Rawls w założeniu redukuje namysł nad państwem z horyzontu wyznaczonego przez *well-being* do *wealth*. Głównym celem jego pracy jest bowiem przełożenie paradygmatu Pareta na filozofię polityczną (ibidem, s. 95), gdyż „teoria sprawiedliwości jest częścią – może najważniejszą – teorii racjonalnego wyboru” (ibidem, s. 30). Tak wyklada on swoją koncepcję racjonalności:

racjonalność musi być interpretowana w jak naj-węższym sensie, standardowym dla teorii ekonomicznej, jako przedsięwzięcie środków najbardziej efektywnych do osiągnięcia zadanych celów. (...) Koniecznie unikać trzeba wprowadzania do niej jakichkolwiek kontrowersyjnych pierwiastków etycznych. (Ibidem, s. 26–27)

Wykładnię antropologii Rawlsa odnajdziemy również w kontekście jego opisu sytuacji pierwotnej: „cały czas przyjmowałem, że osoby w sytuacji pierwotnej cechuje racjonalność. Wybierając między zasadami, każda z nich potrafi forować swe interesy najlepiej, jak potrafi” (ibidem, s. 198). Najważniejsze dzieło Rawlsa wpisuje się tym samym w paradygmat Sorokinowskiej kultury zmysłowej. Działanie racjonalne zostaje zredukowane do „forowania swoich interesów najlepiej, jak się potrafi”, a znaczenie instytucji publicznych – do sprawiedliwej redystrybucji dóbr prywatnych. Rozważania na temat dobrego życia i treści zasad sprawiedliwości zostają w ten sposób zastąpione przez dyskusję o sprawiedliwych procedurach podejmowania decyzji zbiorowych.

Dzięki esejowi Skrzypulca, inspirowanemu teorią systemową Luhmanna, wiemy jednak, że próba dokonania przez Rawlsa redukcji złożoności w aspekcie aksjologii państwa musi prowadzić do wzrostu złożoności w sferze społeczno-kulturowej. Ucieczka od normatywności do królestwa proceduralnych praktyk społecznych wprowadza w życie społeczeństw zachodnich „samoobalający się mechanizm”. Co ciekawe, jego wnioski są zbieżne z krytyką współczesnej kultury dokonaną przez szkołę frankfurcką. Max Horkheimer (2007) w *Krytyce instrumentalnego rozumu* zwrócił uwagę na ten sam problem erozji normatywności:

Rozumem nazywano niegdyś rozpoznawanie i przyswajanie sobie wiecznych idei, które miały

być dla człowieka celami. Dziś natomiast dobieranie środków do celów z góry określonych uchodzi nie tylko za zadanie rozumu, lecz za jego najwłaściwszą istotę. Cele, które raz osiągnięte same nie stają się środkami, jawią się jako przesady. (Ibidem, s. 31)

Właśnie tę formę dominującej racjonalności nazywa on rozumem instrumentalnym.

W gruncie rzeczy zongluje on środkami i celami, dobiera sposoby postępowania do celów, które spotykają się z większą lub mniejszą akceptacją i uchodzą za oczywiste. Ta forma racjonalności nie przykładą szczególnej wagi do pytania o rozumność samych celów. Jeśli w ogóle zajmuje się celami, to przyjmuje za pewnik, że one także są rozumne w sensie subiektywnym, tzn. że służą zachowawczym interesom podmiotu (...). Myśl, że cel może być rozumny sam w sobie, z racji swych własnych zalet, bez odniesienia do jakiegoś subiektywnego zysku czy korzyści, jest rozumowi subiektywnemu głęboko obca. (Ibidem, s. 36)

Źródłem współczesnego impasu kulturowego jest zatem instrumentalizacja myślenia, która wyraża się w koncentracji na środkach kosztem refleksji nad celami.

### 3. Państwo i społeczeństwo w obronie dóbr publicznych i relacyjnych

Redakcja „Pressji” nie poprzestała jednak na krytyce obowiązującego paradygmatu ekonomicznego. W kolejnym roku, tym razem inspirowana „ekonomią obywatelską” Wolfganga Grassla (2012) oraz teorią wzajemności Marshalla Sahlinsa (1992), zaprezentowała koncepcję ładu publicznego, która uwzględnia znaczenie dóbr prywatnych, publicznych i relacyjnych. Jej fundamentem jest antropologia chrześcijańska – dostrzegająca w człowieku zarazem wolną jednostkę, jak i istotę społeczną realizującą swoje człowieczeństwo we wspólnocie. Istotę potrzebującą do godnego życia zarówno dóbr materialnych, jak i niematerialnych wartości egzystencjalnych. Realizującą się nie tyle w gromadzeniu dóbr prywatnych, co w pomnażaniu tych relacyjnych. Jej celem nie jest wyłącznie *wealth*, ale *well-being* (Kędzierski 2012, s. 27).

Taka antropologia legła u fundamentu opisanego modelowego ładu publicznego.

Jego główną cechą jest współistnienie trzech elementów: rynku, państwa i społeczeństwa, spośród których każdy ma autonomiczny cel oraz swoistą logikę działania. Logiką działania rynku jest wymiana dóbr prywatnych w celu osiągnięcia maksymalnego zysku. Stąd w jego ramach obowiązują takie mechanizmy jak autonomia, ekwiwalentność czy kontrakt. Logiką działania państwa jest tworzenie przymusowych regulacji prawnych w celu stworzenia ładu gwarantującego sprawiedliwy dostęp do dóbr publicznych. Stąd w jego ramach obowiązują takie mechanizmy jak regulacja, kontrola czy redystrybucja<sup>6</sup>. Logiką działania społecznego jest miłość społeczna, czyli bezinteresowny dar z siebie dla drugiej osoby, co pomnaża dobra relacyjne i prowadzi do solidarności. Stąd w jego ramach obowiązują takie mechanizmy jak współpraca, wzajemność, bezinteresowność. Współdziałanie wszystkich tych trzech elementów jest „warunkiem koniecznym integralnego, wielowymiarowego rozwoju człowieka. W obliczu obecnego kryzysu nie sposób dłużej upierać się przy stosowaniu jednowymiarowej logiki racjonalnego *homo oeconomicus*” (ibidem, s. 38).

Proponowany model ładu publicznego daje się tym samym schematycznie ująć w formie tabeli 1.

Takie rozstrzygnięcie wymaga kilku słów komentarza. Po pierwsze zrywa ono z opisaną powyżej, dominującą we współczesnej filozofii polityki ideą, by dokonywać dalszej ekonomizacji myślenia o państwie i społeczeństwie. Każdy z tych obszarów ma swoją odrębną logikę, stąd przekładanie paradygmatu racjonalnego wyboru nad życie publiczne musi prowadzić do erozji dóbr publicznych i relacyjnych. Po drugie model nie neguje kluczowej roli rynku jako motoru rozwoju gospodarczego. Zakłada jednak powrót do perspektywy *well-being* w refleksji ekonomicznej, czyli dostrzeżenie komplementarności dóbr

<sup>6</sup> Ten ograniczony katalog działań państwa należałoby zapewne rozbudować o bardziej wyrafinowane mechanizmy sterowania procesami społecznymi, jak choćby dotacje (*subsidies*), partnerstwo z organizacjami pośredniczącymi (*intermediary bodies*), prawo refleksyjne (*reflexive law*) czy kolibracja (*collibration*) (por. Dunsire 2007).

Tabela 1. Trzy elementy podstawowe ładu publicznego

	Rynek	Społeczeństwo	Państwo
Cel ostateczny	zysk	braterstwo	ład
Cel bezpośredni	efektywność	solidarność	sprawiedliwość
Mechanizmy i funkcje	autonomia, ekwiwalentność, kontrakt	współpraca, wzajemność, bezinteresowność	regulacja, kontrola, redystrybucja
Produkowane dobra	prywatne	relacyjne	publiczne
Dominująca logika	wymiana	miłość (dar)	przymus

Źródło: Kędzierski 2012, s. 35.

publicznych i relacyjnych wobec dóbr prywatnych. Jest to zgodne z wieloma współczesnymi analizami pokazującymi kluczowe znaczenie kapitału społecznego dla rozwoju życia gospodarczego. Po trzecie wyróżnione trzy elementy ładu publicznego – rynek, państwo i społeczeństwo – nie są od siebie oddzielone ze względu na różnice ontologiczne; wszak działa w tych trzech porządkach ten sam byt, czyli człowiek. To rozróżnienie ma wyłącznie charakter funkcjonalny. Stąd jest nieuniknione, a nawet pożądane, by te trzy porządki dynamicznie się ze sobą przenikały, realizując różne funkcje w zależności od sytuacji. Ten sam człowiek funkcjonuje bowiem jednocześnie w owych trzech wymiarach (ibidem, s. 35–36). Po czwarte dynamiczna wymiennosc musi rodzić napięcia między rynkiem, państwem i społeczeństwem, dlatego ważną rolę odgrywają zasady regulujące ich wzajemne przenikanie. Z wcześniejszych analiz wiemy, że kluczowe znaczenie mają wartości egzystencjalne fundujące ład danej struktury społecznej, a interesy formują jej porządek funkcjonalny. Klasyczna teoria wzajemności Sahlinsa wspiera to przekonanie, dowodząc, że każda wspólnota się rozpadnie, gdy charakterystyczna dla rynku wzajemność negatywna zdominuje typową dla relacji społecznych wzajemność uogólnioną. Prowadzi nas to do konkluzji, że trwałość wartości egzystencjalnych można zapewnić dopiero wówczas, gdy społeczeństwo posiada prymat nad państwem, a państwo prymat nad rynkiem. W takim modelu społeczeństwo powinno nadawać państwu określoną aksjologię i ustanawiać normy postępowania w obszarze gry

rynkowej. Państwo z kolei, w oparciu o otrzymaną od społeczeństwa aksjologię, powinno stosować dostępne mu instytucjonalne środki przymusu, by chronić rynek przed antyspołecznymi zachowaniami (Kędzierski, Mazur, Rojek 2013, s. 292). Dokładnie taki postulat stawiał w swoim *opus magnum* Karl Polanyi (2001).

Tak oto doszliśmy w naszej analizie do kluczowego znaczenia kultury, gdyż to w niej wyraża się samoświadomość społeczna. W obszarze kultury kształtują się normy społeczne, aksjologia państwa oraz reguły obowiązujące na rynku. Jest to zbieżne z koncepcją Pierre'a Bourdieu, który uważał kapitał symboliczny za najważniejszy ze wszystkich kapitałów. To on daje bowiem możliwość sprawowania władzy oraz rekonwersji na inne potencjały (Bourdieu, Wacquant 2001). Zagadnienie kultury odsyła nas z kolei do kwestii tożsamości narodowej. Jak bowiem wykazuje Zbigniew Bokszański (1999), wyrazem kultury narodowej jest kanon kulturowy, czyli zbiór wartości, symboli, dzieł i mitów, które w danej społeczności są wysoko cenione oraz przekazywane z pokolenia na pokolenie. Tożsamość narodowa jest przez polskiego badacza definiowana jako dominujące doświadczenie członków grupy narodowej, które pozwala określić swoistość i jednocześnie odrębność w stosunku do innych narodów. W oparciu o ten kanon kulturowy wspólnota polityczna kształtuje swoje państwo. Przeszliśmy w ten sposób od problemu uprzedmiotowienia człowieka przez kluczową rolę społeczeństwa i państwa w nowej wizji ładu społecznego do pytania o polskość.

#### 4. Integralna teoria narodu

Wielu badaczy społecznych jeśli nawet dostrzega kulturowy problem erozji wartości egzystencjalnych, to nie szuka odpowiedzi na ten kryzys w polskiej tożsamości narodowej. Tożsamość narodowa interpretowana jest bowiem w kategoriach mitu, który „pozwala nam warunkowe i zmienne składniki doświadczenia wiązać teologicznie przez odwołanie się do rzeczywistości bezwarunkowych” (Kołakowski 2005, s. 7). Tak rozumiany mit zaspokaja w jednostkach potrzebę sensu, utrwała wartości w obliczu śmierci oraz zapewnia ciągłość świata. Jest on jednak bardziej adaptowany niż wytwarzany przez wspólnotę i podlega różnym formom sakralizacji. Stanowi w danej wspólnocie swego rodzaju dominującą i uświęconą narrację, ale uniemożliwia jej przemianę i rozwój. Jeśli tożsamość narodowa ma charakter mitu, to niemożliwa jest jej modyfikacja, indywidualizacja i adaptacja do realiów sieciowego społeczeństwa w zglobalizowanym świecie. Tymczasem współczesne badania nad tożsamością narodową rysują obraz zgoła odmienny, podkreślając przede wszystkim jej dynamiczny charakter. *Integralna koncepcja narodu* Michała Łuczewskiego (2012) zwraca uwagę właśnie takim podejściem.

Łuczewski wyróżnia cztery sposoby patrzenia na naród: 1) w ujęciu prymordializmu naród to „unikalna, spójna, wieczna i niezmienna grupa psychiczno-społeczna”, wyposażona w charakter czy też ducha narodowego, „oparta na wspólnocie pochodzenia, religii i moralności, a także na przywiązaniu do ziemi ojców”; 2) w ujęciu modernizmu naród to „wspólnota komunikacji i języka, której początki sięgają przejścia od społeczeństw feudalnych do społeczeństw kapitalistycznych”, co ściśle wiąże się z powstaniem państw nowożytnych zdolnych do wytwarzania tożsamości narodowej; 3) w ujęciu etnosymbolizmu naród to wspólnota kultury: wartości, wspomnień, symboli itp., gdzie etniczna przeszłość zostaje w procesach modernizacji „zreinterpretowana stosownie do nowych warunków”; 4) w ujęciu konstruktywizmu „narody jako realne wspólnoty nie istnieją, istnieje tylko dyskurs narodowy prowadzony przez elity i instytucje, z których najsilniejsze jest państwo” (ibidem, s. 87–89).

Zdaniem warszawskiego socjologa te cztery ujęcia wspólnoty narodowej „nie tyle nie mówią prawdy, ile nie mówią całej prawdy. Każda z nich ma dobre strony”. Prymordializm daje perspektywę pozwalającą wyjaśnić, skąd w polskich realiach bierze się silne połączenie narodu z religią, oraz wskazać na takie tego skutki jak wiara w odwieczność i moralną wyższość wspólnoty narodowej. Moderniści dowodzą, że naród we współczesnym rozumieniu jest konstrukcją stosunkowo młodą, a unarodowienie polskich chłopów jest kwestią ostatnich stu lat. Etnosymboliści będą w stanie wyjaśnić, w jaki sposób „polska grupa etniczna, tj. polskojęzyczni chłopci wyznania katolickiego, przekształciła się w część polskiego narodu”. Wreszcie konstruktywiści będą dyskutować „nad wielością wyobrażeń narodu i jego płynnymi granicami, akcentując jednocześnie ekskluzywny i antyobywatelski charakter ideologii narodowej, a w szczególności – prymordializmu”. „Każda perspektywa pozostaje jednak ograniczona. Aby w pełnym stopniu zdefiniować, opisać i wytłumaczyć zjawiska narodowe, musimy odwołać się do integralnej teorii narodu, która łączy wszystkie trafne intuicje teorii konkurencyjnych i wychodzi poza ich ograniczenia” (ibidem, s. 571).

Jak zatem definiuje naród sam Łuczewski? „Naród jest ruchem ideologów narodowych” (ibidem, s. 63). Przy czym ideologia nie ma tu charakteru normatywnego, ale opisowy<sup>7</sup>; jest rozumiana w sposób możliwie najszerzy, jako „zbiór zdań, obrazów i symboli dotyczących narodu”, który nie stanowi „czegoś stałego i niezmiennego”, ale jest „procesem społecznym” (ibidem, s. 65). Do takiego wniosku doprowadziła Łuczewskiego analiza trwających kilkaset lat przemian tożsamości mieszkańców małopolskiej wsi Żmiąca. Badając tę ewolucję, doszedł do przekonania, że zmiana tożsamości narodowej przebiega w dynamice charakterystycznej dla ruchów społecznych, kształtuje się w wyniku zderzenia różnych perspektyw i narracji, nie jest tym

<sup>7</sup> Używanie terminu „ideologia” w znaczeniu opisowym (uporządkowany zbiór poglądów, idei i przekonań), a nie normatywnym (szczególny rodzaj światopoglądu, zawierający nie tylko odpowiedzi na pytania metafizyczne i egzystencjalne, ale również określoną wizję historiozoficzną oraz receptę na zbawienie ludzkości) jest charakterystyczne dla dorobku całej polskiej socjologii humanistycznej.



samym narzucana z góry. W tym dynamicznym procesie można wyróżnić trzy kluczowe mechanizmy: 1) internalizacja („ideologia narodowa jest przez jednostkę przyswajana, jednostka uczy się jej, przystosowuje się do niej”); 2) eksternalizacja („jednostka daną ideologię artykułuje, propaguje, rozpowszechnia”); i 3) obiektywizacja („utrwała ją w książkach, pomnikach, budowlach itp.”). Tym trzem mechanizmom odpowiadają trzy wymiary narodu: 1) tożsamość narodowa (zinternalizowana ideologia narodowa); 2) dyskurs narodowy (eksternalizowana ideologia narodowa); i 3) ideologia narodowa jako taka (zobiektywizowana ideologia narodowa). „Wszystkie wymiary ideologii narodowej i narodu są ze sobą powiązane. O ideologii narodowej *sensu stricto* mówimy wówczas, gdy dla jednostki ma ona status faktu społecznego” (ibidem, s. 63–77). Ten trójfazowy cykl kształtowania tożsamości narodowej jest zatem procesem refleksyjnym i emergentnym. Po domknięciu się jednego cyklu pojawia się krytyczna refleksja rozpoczynająca ów proces na nowo.

Należy podkreślić cztery doniosłe konsekwencje takiego sposobu definiowania narodu. Po pierwsze Łuczewski kwestionuje przekonanie, że tożsamość narodowa jest wymysłem elit narzuconym masom. Wielu badaczy przed nim miało bowiem tendencję, by w procesach narodotwórczych widzieć przede wszystkim ruch intelektualistów, poetów, polityków. Autor *Odwiecznego narodu* uważa inaczej: „jednostki należy traktować jako aktorów społecznych, a nie jedynie epifenomen procesów dziejowych, jako współtwórców świata społecznego, a nie jedynie jego produkt” (ibidem, s. 64). Zgodnie z tym ujęciem każdy obywatel może artykułować i rozpowszechniać w społeczeństwie ideologię narodową. Pewne odgórne ramy są niezbędne, ale to tysiące powtarzalnych społecznych interakcji dookreśla te normy w praktyce. W tym sensie „ideologiem narodowym jest i Kościuszko, i galicyjski chłop” (ibidem). Po drugie książka Łuczewskiego zrywa z rozumieniem tożsamości narodowej interpretowanej w kategoriach mitu według Leszka Kołakowskiego, a więc rzeczywistości niezmiennej i uświęconej. Przeciwnie, tożsamość narodowa jest rzeczywistością dynamiczną i kształtuje się w polemice pomiędzy konkurującymi w społeczeństwie ideologami narodowymi. Promowane

przez nich alternatywne wizje polskości wchodzą ze sobą w permanentny konflikt. W efekcie ewolucja tożsamości narodowej ma charakter wielostopniowy, modyfikowany przez wydarzenia historyczne. Po trzecie integralna teoria narodu przełamuje fałszywy dylemat między wolnością i determinizmem. Łuczewski twierdzi, że „rzeczywistość społeczna nie ulega ani zachciankom jednostek, ani sile struktur” (ibidem), ale jest wypadkową tych dwóch rzeczywistości, co zbieżne jest z analizami takich socjologów jak Bourdieu (2007) czy Anthony Giddens (2003). To wspólnota wartości kształtuje jednostkę, ale to jednostka następnie kształtuje wspólnotę. Naród powstaje tym samym jako wypadkowa obiektywnej siły struktur polityczno-gospodarczych i woli jednostek. „Dzięki temu zjawiska narodowe pozostają dynamiczne i wciąż stanowią zagadkę dla ideologów narodowych, jak również samych teoretyków” (Łuczewski 2012, s. 568). Po czwarte podejście Łuczewskiego wymyka się dychotomii obiektywizm–konstruktywizm. Z jednej strony przyznaje on rację konstruktywistom, że nie ma narodu bez ideologii (w węższym sensie), która przeważnie stanowi konstrukcję intelektualną, choć się do niej nie redukuje. Z drugiej strony naród w procesie obiektywizacji wytwarza ogromną liczbę artefaktów, takich jak książki, pomniki czy budowle. Łączy tym samym elementy subiektywistyczne i obiektywistyczne. Przyjmując tak holistyczną perspektywę na naród, Łuczewski musi stosować bardzo interdyscyplinarną metodologię badawczą. Korzysta z narzędzi wielu nauk społecznych i śledzi przemiany tożsamości narodowej zarówno w kulturze, jak i historii politycznej, gospodarczej czy społecznej. Nie absolutyzuje jednak żadnego z tych paradygmatów, ale stara się znaleźć pomiędzy nimi twórczą syntezę (ibidem, s. 555).

Bardzo obszerna praca Łuczewskiego, opisująca przemiany tożsamości mieszkańców Żmiącej od „państwa klarysek” w XIV w. po III RP, doprowadziła autora do fundamentalnego wniosku: naród jest wspólnotą „modalną”. Naród jest w większym stopniu wytwarzany oddolnie niż narzucany z góry; wynika z dyskursu, sporu pomiędzy narracjami i zderzenia różnych perspektyw poznawczych; podlega inkrementalnym modyfikacjom i ewolucji w czasie; jego funkcją

jest generowanie wartości wspólnotowych i egzystencjalnych. Naród nie jest skamieliną, ale żywą i otwartą na rozwój rzeczywistością społeczną.

## 5. W poszukiwaniu nowej polskości

Co więcej, polskość w obecnej fazie rozwoju weszła w etap prymordializmu, co oznacza istnienie obiektywnych warunków społecznych otwierających możliwość jej głębokiej redefinicji. Temu zagadnieniu poświęcony jest właśnie esej Skrzypulca (2013) *Cykl tożsamości. W poszukiwaniu nowej polskości*, który ukazał się w „Pressjach”. Skrzypulec zauważa, że Łuczewski w swojej książce opisuje cykle kształtowania się tożsamości narodowej.

Szlachecka tożsamość narodowa powstała w związku z pewnymi politycznymi i ekonomicznymi interesami, które były powiązane z zewnętrznymi relacjami, w jakich przedstawiciele tego stanu znajdowali się wobec władzy królewskiej i przedstawiciele innych grup, na przykład chłopów. Internalizacja tych relacji określiła polską szlachecką tożsamość. Następnie uległa ona prymordializacji, co wyraża choćby mit o pochodzeniu od pradawnych Sarmatów. Jednocześnie wraz z postępującą prymordializacją staje się ona coraz mniej przydatna do skutecznej realizacji ekonomicznych i politycznych celów w zmieniającej się historycznej rzeczywistości. Zapoczątkowana w drugiej połowie XIX wieku nacjonalizacja chłopów stanowi powtórne narodziny polskiej tożsamości narodowej. Polska tożsamość została zrewitalizowana, ponownie nabierając charakteru relacyjnego, zorganizowanego wokół ekonomicznych i politycznych interesów. Jednakże druga nacjonalizacja nie nastąpiła w próżni, lecz korzystała już z zasobów wcześniejszych tożsamości – religijnej tożsamości katolickiej, a częściowo także wytworzonej przez szlachtę tożsamości polskiej, które zresztą znajdowały się już od dawna w ścisłym związku. (Ibidem, s. 21)

Tożsamość narodowa jest zatem konstruktem, który może zaistnieć, gdy spełnione są trzy warunki. Po pierwsze muszą zaistnieć relacje społeczne sprzyjające samookreśleniu nieuwzględnionemu przez dotychczasową tożsamość. Po drugie pojawić się muszą ideolodzy narodowi o odpowiednich

umiejętnościach. Naród jest co prawda wytwarzany w wyniku dyskursu i sporu pomiędzy konkurencyjnymi narracjami, w którym biorą udział wszyscy członkowie społeczeństwa. Taka dyskusja zakłada jednak ważną rolę liderów opinii, którzy ją animują poprzez artykulacje i obronę poszczególnych stanowisk. Po trzecie nowa tożsamość musi zostać nadbudowana na wcześniejszej, by nie była odrzucona jako obca (ibidem, s. 18–19). Patrząc z perspektywy zmiany społecznej, musi nastąpić zgodność pomiędzy dominującymi ideami, kluczowymi aktorami, silnymi interesami oraz skonsolidowanymi instytucjami.

Zatem według Skrzypulca redefinicja tożsamości narodowej zawsze odbywa się w kontekście definiowania interesów konkretnej wspólnoty przez liderów opinii. W chwili jej powstania odpowiada na aktualne potrzeby, by z czasem coraz bardziej odrywać się od rzeczywistości. Wówczas pojawia się obiektywna potrzeba jej zredefiniowania w nowych realiach. Autor wyróżnia w związku z tym cztery fazy rozwoju tożsamości narodowej, które składają się na pełen cykl. W pierwszej fazie „członkowie grupy znajdują się w pewnych społecznych relacjach zewnętrznych, z którymi związane są określone polityczne i ekonomiczne interesy”<sup>8</sup>. Kształt tych relacji nie stanowi jednak integralnego elementu ich tożsamości, przez co interpretują je jako wypadkową przypadkowych okoliczności. W drugiej fazie pojawia się nowa tożsamość. Początkowo nie jest ona jednak silnie zakorzeniona, przez co jest „bardzo niestabilna i może łatwo zanikać przy braku odpowiednich starań ze strony ideologów narodowych. Członkowie grupy wiedzą już, że

<sup>8</sup> Skrzypulec posługując się kategorią interesu w kontekście narodu, nie neguje złożoności społecznej tej wspólnoty, co musi przełożyć się na zróżnicowanie celów poszczególnych grup społecznych czy klas. Zakłada jednak pewien wspólny mianownik, który łączy interesy wszystkich należących do danego narodu. Przykładem może być dominacja globalnych koncernów i traktowanie przez nich krajów peryferyjnych jako rezerwuaru taniej siły roboczej. Uderza to zarówno w specjalistów (mała liczba centrów badawczo-rozwojowych w krajach peryferyjnych), jak i niskokwalifikowanych pracowników (odpodmiotowanie szeregowych pracowników). Taka dominacja koncernów stanowi tym samym wyzwanie zarówno dla klasy wyższej, jak i niższej.

mogliby określać się jako Polacy, ale jeszcze nie widzą wyraźnego powodu, aby mieli to robić”. Faza trzecia, decydująca o sukcesie, jest momentem internalizacji nowych treści. Kluczową rolę odgrywa zjednoczenie grupy wokół wspólnych interesów i nadzieja na ich zrealizowanie. Istotnym elementem jest również przedstawienie nowej tożsamości jako „kontynuację wcześniejszego bytu grupy”, dzięki czemu „nie wydaje się ona czymś obcym”. W ostatniej fazie tożsamość narodowa ulega prymordializacji, stając się czymś oczywistym, „odwiecznym”. Zatraca jednak swój potencjał polityczny, bo z czasem zanika „układ sił społecznych wyznaczający interesy, wokół których zorganizowała się nowa tożsamość”. Czwarta faza domyka cykl i oznacza potrzebę dokonania redefinicji polskości (ibidem, s. 20).

Skrzypulec idzie krok dalej. Słusznie odnotowuje, że Łuczewski w części poświęconej współczesności dowodzi, iż polskość znalazła się obecnie w czwartej fazie, domykającej cykl.

Biorąc za przykład współczesnych mieszkańców Żmiącej, można przypuszczać, że obserwujemy obecnie domknięcie cyklu zapoczątkowanego w XIX wieku. Powstała wówczas polsko-katolicka tożsamość narodowa w pełni uległa prymordializacji (...). Wobec tego można wysunąć hipotezę, że znajdujemy się w podobnym punkcie jak XIX-wieczna szlachta. Jest dla nas oczywiste, że jesteśmy Polakami, jednak jest dużo mniej jasne, czemu miałoby to służyć. Otwiera to pole do dyskusji nad możliwymi modyfikacjami aktualnej tożsamości narodowej. (Ibidem, s. 21–22)

Istnieją zatem społeczne warunki, które nie tyle umożliwiają, ile czynią koniecznym zredefiniowanie tożsamości narodowej w kontekście współczesnych interesów ekonomicznych i politycznych Polaków. Tym pilniejszą, że opisany przez Łuczewskiego prymordializm ma wyraźnie antyobywatelski rys.

## 6. Tożsamość narodowa w społeczeństwie sieci

Rewizja polskości, do pracy nad czym zachęca nas Skrzypulec, musi jednak uwzględnić realia społeczeństwa sieciowego. Manuel Castells (1996)

jako jeden z pierwszych socjologów kompleksowo opisał wpływ rewolucji technologicznej na kulturę i społeczeństwo. W książce *The Rise of the Network Society* stawia tezę, że to sieci powstające poprzez wzajemne międzyludzkie interakcje są dziś dominującymi formami działania społeczeństwa i podstawowym wzorem struktury społecznej. Za sprawą internetu zdecentralizowana sieć zaczęła w wielu obszarach wypierać dominujące dotąd hierarchiczne formy społeczne. W takim coraz bardziej heterogenicznym i pluralistycznym społeczeństwie nie ma miejsca na tożsamość narodową rozumianą jako jedna, dominująca i uświęcona narracja. Jednak integralna teoria narodu Łuczewskiego – naród jako ruch ideologów narodowych, gdzie jest nim „i Kościuszko, i galicyjski chłop” – znakomicie adoptuje się do realiów społeczeństwa sieciowego. Sam warszawski socjolog wręcz namawia nas, by „wyswobodzić się z postrzegania narodu jako obiektywnych, solidarnych, spójnych, homogenicznych, zamkniętych grup, kierując naszą uwagę na codzienne negocjacje i antagonizmy”; więcej, „w przypadku Polski powinniśmy mówić nie tyle o wspólnocie ideologów narodowych i nie tyle o narodzie polskim, ile o wspólnotach ideologów narodowych i o narodach polskich” (Łuczewski 2012, s. 554–555). Podkreślając liczbę mnogą, Łuczewski jeszcze bardziej uwypukla pluralistyczny charakter tożsamości narodowej. Nie jest zatem prawdą, że polskość przestaje mieć rację bytu w realiach społeczeństwa sieciowego.

Zmienia się przy tym rola elit. W społeczeństwach hierarchicznych miały one jasno określoną funkcję i konkretne narzędzia wpływu na masy. Skupiając w jednym ręku kapitał polityczny, gospodarczy i symboliczny, miały większy wpływ na rzeczywistość, choć należy pamiętać, że również wtedy niższe warstwy społeczne musiały zaadaptować tożsamość narodową poprzez opisany proces internalizacji, eksternalizacji i obiektywizacji. W społeczeństwie sieciowym wyraźna dominacja elit pozostała w takich obszarach jak dystrybucja władzy czy kapitału. Zmieniła się jednak ich rola w kontekście kształtowania tożsamości. W szeroko rozumianym obszarze kultury funkcja ta jest dziś dużo trudniejsza do opisania, gdyż doszło do rozproszenia struktur społecznych, narzędzi komunikacji i środowisk opiniotwórczych. Jednak

i w tych warunkach elity mają do odegrania istotną rolę, gdyż nawet w zdemokratyzowanym społeczeństwie sieciowym aktorzy różnią się między sobą co do siły wywierania wpływu na rzeczywistość. Tę nową rolę w wymiarze kultury można opisać za pomocą metafory algorytmu wyszukiwarki internetowej: jeśli współczesne społeczeństwo, jak porównują socjologowie, ma formę sieci, to każda sieć potrzebuje instrumentu porządkującego treści. W wirtualnym świecie aktualnym hegemonem w tym względzie jest wyszukiwarka Google. Larry Page (1998), jeden z jej twórców, opublikował na Uniwersytecie Stanforda artykuł pod znamienym tytułem *The PageRank citation ranking: Bringing order to the Web*. Zdaniem Page'a wśród użytkowników sieci internetowej jako rozległej, heterogenicznej i tworzonej oddolnie struktury rośnie potrzeba, by szybko zrozumieć ogromną różnorodność otaczającej ich rzeczywistości. Użytkownik takiej struktury potrzebuje przewodnika, który będzie wprowadzał w te realia tytułowy porządek i ład. Jednocześnie nie może się to odbywać za pomocą sztywnej i narzuconej odgórnie hierarchii, ale elastycznego mechanizmu, który weryfikowany jest przez samych użytkowników sieci. Taki charakter ma właśnie algorytm Page'a, na którym zbudowana została wyszukiwarka Google. Nie decyduje ona z góry, jaki będzie pierwszy rekord po wpisaniu do niej hasła (np. „istota polskości”); definiuje jednak obowiązujący wszystkich użytkowników sieci wspólny algorytm, który określa kryteria konieczne do spełnienia, by dana strona internetowa znalazła się na szczycie po wpisaniu konkretnego hasła. Google porządkuje zatem rzeczywistość sieci, ustanawiając obowiązujące wszystkich reguły, ale to użytkownicy swoją codzienną aktywnością potwierdzają wartość jednych stron internetowych, a umniejszają innych. To użytkownicy sieci swoimi kliknięciami budują reputację każdej strony internetowej, na której bazuje algorytm Page'a.

W tym kontekście można opisać nową rolę elit w społeczeństwie sieciowym. Choć nie mogą odgórnie realizować swych zamierzeń, w ich rękach pozostała możliwość kształtowania „algorytmu życia społecznego”. To ten algorytm pozwala użytkownikom sieci rozumieć otaczającą ich rzeczywistość. Oczywiście agregowaną rzeczy-

wistością nie są już – jak w przypadku wyszukiwarki Google – strony internetowe, ale wszystkie dostępne nam treści kulturowe. Aktywnością społeczną nie są już kliknięcia, ale opisany przez Łuczewskiego proces internalizacji, eksternalizacji i obiektywizacji treści kulturowych. Algorytmem życia społecznego nie będzie zatem wzór matematyczny, lecz idee regulatywne w rozumieniu Jürgena Habermasa (1999), ustanawiające ramy istnienia danej wspólnoty. W skład takiego algorytmu wchodzi zarówno obowiązujące wartości, idee, jak i kategorie myślenia dominujące w danej społeczności. Za amerykańskim językoznawcą George'em Lakoffem (2011) można analizować taki algorytm pod kątem lingwistycznym. Wtedy zdefiniujemy go jako obowiązujące w danym społeczeństwie „ramy językowe” kształtujące nasze cele, plany, metody działania, postrzeganie świata. Wreszcie za francuskim socjologiem Pierrem Bourdieu (2007, s. 79) można interpretować je w kontekście *habitus* jednostek, czyli „schematu myślenia i wyrażania, które przyswoiła jednostka”, który to schemat stanowi dla niej podstawę do „kontrolowanej improwizacji”. Reasumując, nową rolą elit jest kształtowanie algorytmu społecznego, który ma charakter zbioru idei regulatywnych i ram językowych obowiązujących w danej sieci społecznej. W oparciu o ten algorytm każdy członek społeczności dokonuje indywidualnej adaptacji dostępnych mu treści kulturowych. Elity nie są w stanie narzucić mu z góry sztywnej hierarchii wartości, jednak w dalszym ciągu tworzą ramy porządkujące interakcje, które odbywają się w rozległej, heterogenicznej i tworzonej oddolnie strukturze społecznej.

Po tej dygresji na temat nowej roli elit możemy powrócić do wyzwania, które postawił przed nami Skrzypulec. Celem jest reinterpretacja prymordialistycznej tożsamości narodowej Polaków. W duchu rozważań na temat społeczeństwa sieciowego możemy stwierdzić, że nowa wizja polskości nie może być zamkniętym konstruktem narzuconym odgórnie, ale wypadkową tysięcy interakcji społecznych wszystkich użytkowników sieci społecznej, „od Kościuszki, po galicyjskiego chłopca”<sup>9</sup>. Nie możemy odgórnie zadekretować,

<sup>9</sup> Potwierdza to dynamika społeczna. Popularność żołnierzy wyklętych, niewątpliwym fenomen kulturowy ostatnich

co będzie nową treścią polskości; możemy jednak spierać się o idee regulatywne, które będą porządkowały proces jej redefiniowania<sup>10</sup>.

Ten fascynujący problem mógłby stać się przedmiotem całego cyklu artykułów. Nie chcąc jednak pozostawić czytelnika z poczuciem niedosytu, na koniec proponuję pięć kategorii formalnych i dziewięć kategorii materialnych, które mogłyby pretendować do rangi idei regulatywnych naszego myślenia o nowej wizji polskości<sup>11</sup>. Liczę, że staną się one punktem wyjścia do dalszej dyskusji.

#### Zasady formalne:

1. Dziedzictwo. Analiza cykliów pokazała, że skuteczna redefinicja tożsamości powinna raczej bazować na poprzedniej tożsamości, niż być jej dekonstrukcją. Im bardziej nowa wizja pol-

lat, nie została zadekretowana z góry. Była raczej oddolną reakcją społeczną na zaproponowaną przez część elity ramę antysystemowości, czyli poszukiwanie wzorców osobowych „bohaterów walczących z systemem”. Podobnie film *Bogowie*, polski przebój kinowy 2014 r. opowiadający losy Zbigniewa Religii, był społeczną reakcją na ramę „bohater czasów pokoju”. Zarówno popularność żołnierzy wyklętych, jak i Religii wynika zatem z milionów indywidualnych decyzji użytkowników sieci społecznej, które odbywają się jednak w kontekście zaproponowanego przez elity algorytmu społecznego.

<sup>10</sup> Na tej idei opiera się organizowana przez Klub Jagielloński Akademia Nowoczesnego Patriotyzmu. Uczestnicy Akademii mogą zrealizować projekt w ramach jednej z trzech ścieżek tematycznych: 1) kultura pamięci; 2) samorząd; 3) patriotyzm gospodarczy. Stanowią one zatem swoisty algorytm tego projektu, jego idee regulatywne. To jednak sami uczestnicy Akademii decydują, jak rozumieją te idee oraz jakimi wartościami i wzorcami osobowymi chcą się inspirować.

<sup>11</sup> Skąd rozróżnienie na kategorie formalne i materialne? Czy tu porównanie z wyszukiwarką Google się załamuje? Nie, gdyż z biegiem czasu także algorytm Google został rozbudowany i dziś liczy ponad 200 wskaźników, których celem jest „odgadnąć, czego tak naprawdę szuka użytkownik”. Wśród nich są zarówno matematyczne zasady formalne, jak i cały katalog założeń materialnych: strony z wersjami mobilnymi są wyżej premiowane (materialne założenie, że przyszłością internetu są urządzenia przenośne); wyniki wyszukiwania są dostosowywane do kontekstu kraju użytkownika (materialne założenie o sile tożsamości narodowej); wyniki dostosowywane są do historii wyszukiwania (materialne założenie o integralności użytkownika) itp. Por. <https://www.google.com/insidesearch/howsearchworks/algorithms.html>.

skości będzie zatem oparta na obecnym dziedzictwie i zakorzenieniu w autentycznej kulturze, tym będzie trwalsza i bogatsza w treści.

2. Adaptacyjność. Każda redefinicja tożsamości jest początkowo konstruktem intelektualnym. Dlatego lepszy efekt osiągają te propozycje, które są łatwiejsze w adaptacji, czyli lepiej ukrywają swój kontsruktywistyczny charakter. Propozycje posiadające taką cechę są traktowane przez twórców sieci społecznych jako bardziej wiarygodne.
3. Realistyczność. Skuteczna tożsamość narodowa służy przede wszystkim realizacji interesów konkretnej wspólnoty. Realistyczność oznacza zatem trafne oraz możliwie całościowe zdefiniowanie potrzeb i aktualnych interesów wspólnoty.
4. Spójność. Dobra tożsamość nie może być wewnętrznie sprzeczna. Musi ona być również spójna pod względem ilościowym (obejmować możliwie wiele aspektów życia) oraz jakościowym (uwzględniać centralne kwestie dla egzystencji twórców sieci).
5. Moralność. Tożsamość musi odwoływać się do kategorii dobra i zła. Tylko w ten sposób można określić pozytywne i negatywne wzorce zachowań; odwołać się do uczucia dumy z działań bohaterów i wstydu wywołanego działaniami zdrajców.

#### Zasady materialne:

1. Kultura ideacyjna (materialno-duchowa). Źródłem kryzysu naszych czasów jest absolutyzowanie rzeczywistości poznawalnej zmysłowo. Dlatego nowa wizja polskości powinna opierać się na kulturze integrującej wymiary materialny i duchowy; szanującej zarówno pozytywne skutki nauk przyrodniczych, jak i niezbędność uprawiania metafizyki. Powinna zatem modyfikować absolutyzm katolicko-narodowej tożsamości prymordialistycznej, ale zarazem nie popaść w relatywizm współczesnej kultury Zachodu.
2. Godność. Efektem kultury zmysłowej jest reifikacja człowieka. Dlatego nowa wizja polskości powinna widzieć w człowieku cel, a nie narzędzie rozwoju; akcentować równorzędność dóbr prywatnych, publicznych i relacyjnych w osiągnięciu *well-being*; zakładać prymat

- wzajemności uogólnionej (solidarność) nad negatywną (egoizm).
3. Człowiek – istota relacyjna. Kryzys Zachodu przejawia się także w absolutyzowaniu wolności negatywnej, co prowadzi do erozji wartości egzystencjalnych. Dlatego nowa wizja polskości powinna szukać balansu między wolnościami negatywną i pozytywną; między autonomią jednostki i porządkiem aksjologicznym wspólnoty.
  4. Prymat społeczeństwa. Absolutyzowanie dóbr prywatnych i wolności negatywnej prowadzi do absolutyzowania ekonomicznego wymiaru działalności człowieka. Dlatego nowa wizja polskości powinna przywracać prymat społeczeństwa nad państwem, a państwa nad rynkiem. Społeczeństwo nadaje państwu określoną aksjologię i samodzielnie oraz za pośrednictwem państwa ustanawia wzorce postępowania w obszarze gry rynkowej; państwo stosuje dostępne mu środki przymusu, chroniąc ład aksjologiczny przed zachowaniami antyspołecznymi.
  5. Podmiotowość. Reifikacja człowieka prowadzi do jego bierności. Dlatego nowa wizja polskości powinna akcentować podmiotowość, czyli dawać jednostkom odwagę do stawiania sobie dalekosiężnych celów oraz zwracać uwagę na zasoby niezbędne do ich realizacji. Przekroczyć zarówno antyobywatelski rys współczesnej tożsamości prymordialistycznej, jak i reifikującą siłę kultury Zachodu.
  6. Państwo. Podmiotowe społeczeństwo potrzebuje podmiotowego państwa. Dlatego nowa wizja polskości powinna przekroczyć prymordialistyczny „patriotyzm bezpaństwowy”, który ukształtował się pod koniec XIX w., a więc w okresie braku suwerenności. W jego zaś miejsce – zaproponować patriotyzm państwowotwórczy.
  7. Rozwój cywilizacyjny. Od początku nowoczesności polska tradycja miała problem z uzgodnieniem relacji pomiędzy modernizacją gospodarczą i modernizmem w obszarze tożsamości. Dlatego nowa wizja polskości powinna przeemyśleć i zaproponować rodzime relacje między rozwojem gospodarczym i społecznym, między modernizmem i modernizacją, gdyż dopiero wtedy wypracujemy własną formę nowoczesności.
  8. Neokolonializm. Polska rozwija się w kontekście relacji zależności wobec Zachodu, gdzie kwestie kulturowe (paradygmat rozwoju), ekonomiczne (rozwój zależny oparty na taniej sile roboczej) i społeczne (emigracja zarobkowa) ściśle ze sobą korespondują. Dlatego nowa wizja polskości powinna uwzględnić perspektywę teorii postkolonialnych, by za ich pomocą zdefiniować współczesne interesy Polaków (por. zasadę formalną 3. Realistyczność).
  9. Globalne aspiracje. Współczesna tożsamość prymordialistyczna ukształtowała się pod koniec XIX w., gdy kluczową ambicją wspólnoty było odzyskanie niepodległości. Indywidualne aspiracje miały charakter lokalny. W erze globalizacji zmieniła się jednak zasadnicza perspektywa poznawcza. Dlatego nowa wizja polskości powinna odpowiedzieć na globalne aspiracje Polaków, odwołując się do wzorców osób, które osiągnęły znaczenie międzynarodowe.
- Nowa wizja polskości powinna objąć jak najwięcej z zaproponowanych pięciu zasad formalnych oraz dziewięciu materialnych (treściowych).

## Uwagi końcowe

Zebranie tak wielu przepastnych kwestii w jednym tekście z konieczności oznaczało, że nie wszystkie z nich zostaną szerzej omówione. Nie w pełni usatysfakcjonowany czytelnik może jednak dzięki odniesieniom do literatury sięgnąć po dużo obszerniejsze analizy w każdym z kluczowych wątków. Sztuką jednak jest nie zabłądzić w setkach detali i uchwycić całą złożoność dynamicznych zmian odbywających się na naszych oczach oraz odnaleźć w nich szansę na dalszy rozwój. Tym samym mój artykuł nie jest dziełem zamkniętym, ale zaproszeniem do dalszej pracy nad redefinicją polskości w realiach społeczeństwa sieciowego. Od powodzenia tego projektu zależy wyjście Polski z pułapki rozwoju zależnego.

## Bibliografia

- Bell, D. (1994). *Kulturowe szpeczności kapitalizmu*, tłum. S. Amsterdamski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Benedykt XVI (2009). *Caritas in veritate*. Pobrane z: [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/en-cyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas-in-veritate.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/en-cyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html)
- Bierdajew, M. (1997). *Nowe średniowiecze*, tłum. M. Dybowski. Komorów: Wydawnictwo Antyk.
- Boksański, Z. (1999). Tożsamość narodowa w perspektywie transformacji systemowej. W: P. Sztompka (red.), *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji* (s. 291–307). Warszawa–Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bourdieu, P. (2007). *Szkic teorii praktyki poprzedzonej trzema studiami na temat etnologii Kybalów*, tłum. W. Kroker. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Bourdieu, P., Wacquant, L. J. D. (2001). *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, tłum. A. Sawisz. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Bruni, L. (2002). *Toward a Multi-dimensional Economic Culture: The Economy of Communion*. New York: New City Press.
- Castells, M. (1996). *The Rise of the Network Society*. Malden, MA: Blackwell.
- Cavanaugh, W. (2010). *Pożarci. Gospodarka a powołanie chrześcijańskie*, tłum. K. Jasiński. Warszawa: Fronda.
- Dunsire, A. (2007). Przechyłanie szal: autopoieza i rządzenie. *Zarządzanie Publiczne*, 2 (2), 39–65.
- Giddens, A. (2003). *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturalizacji*, tłum. S. Amsterdamski. Poznań: Zysk i S-ka.
- Grassl, W. (2010). *Civil Economy: The Trinitarian Key to Papal Economics*. Wystąpienie na Allied Social Sciences Conference w Denver, 8.01. Pobrane z: <http://www.consultorium.com/docs/Civil%20economy.pdf>
- Habermas, J. (1999). *Teoria działania komunikacyjnego. Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, tłum. A. M. Kaniowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hindmoor, A. (2006). *Rational Choice*. New York: Palgrave Macmillan.
- Horkheimer, M. (2007). *Krytyka instrumentalnego rozumu*, tłum. H. Walentowicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Kędzierski, M. (2011). Papież przeciwko kapitalizmowi. Prawdziwa doktryna ekonomiczna Jana Pawła II. *Pressje*, 24, 39–49.
- Kędzierski, M. (2012). Ekonomia trynitarna. *Pressje*, 29, 26–39.
- Kędzierski, M., Mazur, K., Rojek, P. (2013). Ekonomia trynitarna. Często zadawane pytania. *Pressje*, 32–33, 286–294.
- Kołakowski, L. (2005). *Obecność mitu*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Lakoff, G. (2011). *Nie myśl o stoniu! Jak język kształtuje politykę. Obowiązkowa lektura dla myślących postępowo*, tłum. A. E. Nita, J. Wasilewski. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Łośgraf.
- Luhmann, N. (2007). *Systemy społeczne. Zarysy ogólnej teorii*, tłum. M. Kaczmarczyk. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Łuczewski, M. (2012). *Odwieczny naród*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Malthus, T. R. (1925). *Prawo ludności*, tłum. K. Stein. Warszawa–Kraków–Lublin–Łódź–Poznań–Wilno–Zakopane: Nakład Gebethnera i Wolffa.
- Ortega y Gasset, J. (1995). *Bunt mas*, tłum. P. Niklewicz. Warszawa: Wydawnictwo Muza SA.
- Page, L. (1998). *The PageRank citation ranking: Bringing order to the Web*. Pobrane z: <http://ilpubs.stanford.edu:8090/422/1/1999-66.pdf>
- Polanyi, K. (2001). *The Great Transformation. The Political and Economical Origins of Our Times*. Boston: Beacon Press.
- Rawls, J. (1994). *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ricardo, D. (1957). *Zasady ekonomii politycznej i opodatkowania*, tłum. J. Drewnowski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Rojek, P. (2010). Sorokin ma rację! Wstęp do lektury „Kryzysu naszych czasów”. *Pressje*, 20, 16–23.
- Sahlins, M. (1992). Socjologia wymiany w społeczeństwach pierwotnych, tłum. K. Gorlach. W: M. Kempny, J. Szmatka (red.), *Współczesne teorie wymiany społecznej. Zbiór tekstów* (s. 131–172). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Skrzypulec, B. (2010). System czeka na wartości. *Pressje*, 20, 54–61.
- Skrzypulec, B. (2013). Cykl tożsamości. W poszukiwaniu nowej polskości. *Pressje*, 35, 16–26.
- Smith, A. (2003). *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, tłum. O. Einfeld, S. Wolff. Warszawa: De Agostini–Ediciones Altaya Polska.
- Sorokin, P. (1957). *Social and Cultural Dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law, and Social Relationships*. Boston: Extending Horizons Books.

Sorokin, P. (2010). Kryzys naszych czasów, tłum. B. Olszewski. *Pressje*, 20, 24–40.

Spengler, O. (2014). *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii powszechnej*, tłum. J. Marzęcki. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.

Znaniński, F. (2013). *Upadek cywilizacji zachodniej*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

## Polish struggle with modernity

The main thesis of the paper is that a redefinition of the Polish national identity could be a crucial factor in the process of seeking a way out of the contemporary economic crisis. First, on the basis of works by Pitirim Sorokin (Sorokin 1957) and Niklas Luhmann (Luhmann 2007), the author argues that the contemporary economic crisis is deeply rooted in culture. In the second part this general reflection leads to an analysis of the materialistic paradigm in social sciences, which limited the reflection on the human being to his or her financial preferences (Grassl 2012). As a result of such a domination of the materialistic paradigm, the economic way of thinking dominates over our cultural life. The third part offers a project of redefinition of the paradigm which shows that to avoid objectifying human beings, we need to establish a primacy of moral values on the free market (Kędzierski 2012). National identity has to play a key role in this process because it bounds culture, society, and the state. Therefore, in the fourth part of the paper the author presents an integral theory of the nation (Łuczewski 2012). In the fifth part he describes the evolution of Polish identity which leads him to the conclusion that contemporary Polish identity is at a turning point. It should now be modified (Skrzypulec 2013) because its present form has entered the phase of primordality, which makes it useless in the era of globalization. Therefore, in the last part of the paper, the author proposes five formal and nine material categories (or regulative ideas in the Kantian sense) which should be a basis of the redefined Polish identity.

Keywords: modernity, crisis of capitalism, rational choice theory, culture, nation, network society, modernization.