

Niepamięć o niebezpieczeństwach klasowych utożsamień*

Paweł Bohuszewicz

TEKSTY DRUGIE 2019, NR 1, S. 384–401

DOI: 10.18318/td.2019.1.26 | ORCID: 0000-0003-0033-2876

Dziś często się praktykuje obiektywizację spojrzenia socjologicznego, ale robi się to [...] z zachowaniem jedynie pozorów radykalności. Prawdziwa obiektywizacja wymaga, aby nie poprzestawać na zwróceniu uwagi na pochodzenie społeczne, etniczne czy płeć wytwórcy kultury, celem litowania się nad nim z tego powodu lub obciążania go winami.¹

1.

W 2015 roku Paweł Brożek nakręcił *Niepamięć*, głośną w kręgach lewicy akademickiej opowieść o spotkaniu – czy raczej konfrontacji – współczesnych przedstawicieli dwóch dawnych stanów: „chłopki”, Magdaleny Barteckiej,

* Serdecznie dziękuję Piotrowi Beringowi, Grzegorzowi Grochowskiemu i Aldonie Kobus za to, że zechcieli przeczytać ten tekst przed jego publikacją i zwrócili mi uwagę na kilka kwestii, których wcześniej nie dostrzegałem.

¹ P. Bourdieu, L.J.D. Wacquant *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, przeł. A. Sawisz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 49.

Paweł Bohuszewicz

– dr hab., zatrudniony w Instytucie Literatury Polskiej UMK w Toruniu. Interesuje się teorią i historią powieści, teorią interpretacji, obecnością „sarmatyzmu” w polskiej kulturze nowoczesnej oraz historią kultury. Ostatnio opublikował książkę *Od „romansu” do powieści. Studia o polskiej literaturze narracyjnej (druga połowa XVII wieku – pierwsza połowa XIX wieku)*. Kontakt: bohuszewicz@umk.pl

i „szlachcica”, Franciszka Ledóchowskiego². Można powiedzieć – i będzie to stwierdzenie bliskie głównej bohaterce i producentce filmu – że spotkanie to zostało zaaranżowane po to, by Ledóchowski ujrzał własną świadomość jako zafałszowaną, doświadczając przy okazji (a nie tylko w wyizolowany od praktyki społecznej sposób poznając) tego, czego nigdy nie miał szansy zaznać, czyli doli chłopskiej. W szeregu rozmów i działań Bartocka próbuje dać Ledóchowskiemu do zrozumienia, że choć postrzeża on samego siebie jako kogoś, kto pozostaje poza dawną klasową antytezą, to obiektywnie pozostaje jej właśnie wytworem: szlachectwo przeniknęło nie tylko jego karierę zawodową (Bartocka słusznie zauważa, że nie każdy może zarabiać na życie jako malarz), nie tylko stosunek do innych (w przeciwieństwie do niej samej, powiada Bartocka, Ledóchowski jest zawsze, po szlachecku, pewny siebie), ale również jego ciało (które, choć on tego nie widzi, innym jawi się jako pańskie). Aby w końcu uświadomił sobie swój szlachecki habitus i go doświadczyl, Bartocka zabiera go w edukacyjną podróż, podczas której odwiedzają jej rodzinną wieś, rozmawiają z najbliższymi krewnymi, a sam Franciszek zostaje poddany swoistemu eksperymentowi, w którym na jeden dzień będzie musiał wcielić

2 Zob. *Niepamięć*, film dokumentalny; scenariusz i realizacja P. Brożek, montaż E. Golis, kierownik produkcji M. Bartocka, producent: Stowarzyszenie Folkowisko i Muzeum Historii Polski. Film dostępny online na stronie: <https://www.youtube.com/watch?v=aDiVKZlghTU&t=8s>. W *Manifestie partii komunistycznej* Marks i Engels wyraźnie utożsamiają ze sobą pojęcie stanu i wprowadzone przez Hegla (choć rozumiane na ich własny sposób) pojęcie klasy społecznej (zob. K. Marks, F. Engels *Manifest partii komunistycznej* [brak nazwiska autora przekładu], „Krytyka Polityczna” 2010 nr 20/21, s. 23). Jako z kolei rozdzielne, choć uzupełniające się, pojęcia stanu i klasy traktuje Andrzej Zajęczkowski, autor fundamentalnej pracy o szlachcie polskiej. U niego stan szlachecki to pewna wspólnota prawna, natomiast klasa to wspólnota posiadania, przy czym pojęcie klasy jest pojęciem nadrzędnym, gdyż klasa determinuje stanową przynależność (zob. A. Zajęczkowski *Szlachta polska. Kultura i struktura*, Semper, Warszawa 1993, s. 30). Ze względu na to, że język (post)marksowski jest bliższy twórcom i bohaterce filmu, w swoim tekście decyduję się pozostać przy pojęciu klasy, rozumiejąc ją na zmodyfikowany przez Pierre’a Bourdieu sposób, czyli jako zbiór ludzi posiadających wspólny habitus. Jak pisał Bourdieu w znanym fragmencie *Dystynkcji*, „Habitus jest ucieleśnioną koniecznością, przemienioną w dyspozycję generującą praktyki i percepcję zdolną nadać sens praktykom tak wytworzonym. Jako generalna i na różne dziedziny przekładalna dyspozycja, uruchamia on, w sposób systematyczny i powszechny, ponad granicami tego, co zostało bezpośrednio zdobyte – konieczność inherentną dla warunków nauczania. To on powoduje, że całokształt praktyk jakiegoś aktora (bądź ogółu aktorów będących wytworem podobnych warunków) jest zarówno systematyczny – jako że są one wytworem identycznych schematów (bądź wzajemnie przekładalnych) – jak i systematycznie odróżniony od praktyk konstytutywnych dla innego stylu życia” (P. Bourdieu *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia*, przeł. P. Biłos P, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005, s. 216).

się w chłopa (w dwudziestej minucie filmu nasz bohater wstaje przed świtem i przez cały dzień ciężko pracuje przy gospodarstwie).

Pod koniec *Niepamięci* odbywa się kluczowa dla jej przesłania rozmowa między ojcem Magdaleny, nią samą i Franciszkiem. Znamienne, że ojciec – chłop – nie akceptuje myślenia swojej córki, która bardzo wyraźnie odróżnia od siebie dwa habitusy, szlachecki i chłopski, właśnie tak, jako habitusy, je traktując: jako „ucieleśnione konieczności”, które znajdując się poza polem świadomości społecznych aktorów, określają ich dyspozycje i praktyki i systematycznie zarazem **odróżniają się** od innych habitusów. Bartecki daje do zrozumienia, że jego goście przyjechali do niego nie jako przedstawiciele klas (ojciec nie wiedział, że Franciszek jest szlachcicem), tylko jako „jednakowi ludzie” [37: 26]. Według Barteckiej oczywiście żadna tożsamość nie istnieje; co więcej – istnieć nie powinna:

Wydaje mi się – mówi ona – że [Franciszek – przyp. P.B.] po prostu nie jest w stanie na poziomie takim świadomym, kontroli nad sobą, przekreślić setek lat swojego pochodzenia, pochodzenia swojej rodziny, tego, że przez setki lat jego przodkowie byli arystokratami i ta arystokratyczność, ta szlacheckość, ta właśnie elitarność po prostu wychodzi. Wychodzi ten pan [...]. I my go widzimy, i prawdopodobnie widz go zobaczy. [...] Taki Franek nie jest na równi tutaj z ludźmi, których poznaje. Nie jesteśmy równi, ja i on. I nie będziemy. A nawet nie chcę, żebyśmy byli. [38: 17]

Bartecka wielokrotnie pokazuje, że jest zaznajomiona z lewicowym słownikiem, nie popełni więc chyba interpretacyjnego nadużycia, jeśli w tym „pragnieniu nierówności”, osobliwym dla ludzi z nim niezaznajomionych, odnajdę nie jakieś „dziwne problemy”, które Barteckiej przypisała jedna z internetowych komentatorek filmu³, lecz zaaplikowanie znanej koncepcji Ernesto Laclau i Chantal Mouffe⁴. Według Laclau i Mouffe poszukiwanie na siłę

3 Zob. wypowiedź Aguli Ag pod filmem *Niepamięć* (2015).

4 Nie rozstrzygam przy tym, czy Bartecka czytała *Hegemonię socjalistyczną*, z której ta koncepcja pochodzi, czy nie, mogła się bowiem z nią zetknąć w sposób pośredni i „przemieszczony”. W czasie pracy nad *Niepamięcią* trwała kampania wyborcza Bronisława Komorowskiego, podczas której kandydat na prezydenta odwoływał się do hasła wyborczego „Zgoda buduje”, pod którego wezwaniem kandydował w poprzednich wyborach. Hasło to spotkało się z negatywnym przyjęciem m.in. Jana Sowy, który w głośnej i kontrowersyjnej rozmowie z Dorotą Wodecką mówił, że „Ono oddaje głęboki rys naszej kultury – przekonanie, że lepiej artykułować brak kontrowersji, bo konflikty są dowodem słabości. Nacisk pada na jednomysłność, nie na plura-

społecznej zgody doprowadza tylko do maskowania prawdziwych klasowych antagonizmów, należy więc je raczej wyciągać na powierzchnię niż ukrywać – po to, by budować nową, prawdziwie demokratyczną „jedność” polegającą na tym, że antagonizm przeradza się w agonizm, czyli „rozwiązywanie konfliktów na drodze symbolicznego pojedynku i retorycznego zwycięstwa, a nie fizycznej eliminacji przeciwnika”⁵. Na samym końcu filmu okazuje się jednak, że Ledóchowski od początku był ustawiony przez Bardecką na przegranej pozycji: nawet gdyby zsubiektywizował swoją obiektywność (uświadomił sobie, jak bardzo określa go szlachecki habitus), nie zmieniłoby to niczego, bo przecież, jak mówi Bardecka, nie „przekreśli” swojej szlacheckości, która jako niedostępna woli podmiotu **nieodwołalnie i nienegocjowalnie** oddziela go od przedstawicieli klasy chłopskiej. Bardecka – chłopka nie rzuca się na szlachcica Ledóchowskiego, by go „rezać”, tylko robi film, w którym oboje się spotykają i dyskutują, częściowo więc spełnia postulat Laclau i Mouffe: wymienia klasowy antagonizm na agonizm⁶. Problem jednak w tym, że **podkreślając występowanie klasowego konfliktu, nie ma zamiaru go neutralizować**, chociaż jest to możliwe. Nic więc dziwnego, że gdy kamera zwraca się ku Ledóchowskiemu, ten wydaje się nie, jak pisała Agnieszka Dauksza, odwołując się do tej sceny filmu, „zasepiony”⁷, lecz po prostu wyczerpany – tak, jak wyczerpany może być tylko ten, komu odmawia się możliwości bycia sobą i wpisuje przemocą w tożsamościowy schemat, który on odrzuca. „Dlaczego nie chcesz, żebyśmy byli równi? – pyta po wysłuchaniu perory Magdy – Bo ja chcę” [39: 28]. Jej odpowiedź to wypowiedziane w pustkę (tuż po wypowiedzeniu tych słów Franek odchodzi poza kadr) ostatnie słowa filmu: „Znaczy w pewnym sensie chcę, ale chciałabym, aby to zostało przepracowane” [39: 37].

lizm” (*Polska urojona*, z Janem Sową rozmawia Dorota Wodecka, „Gazeta Wyborcza” 8 listopada 2013; http://wyborcza.pl/magazyn/1,124059,14919359,Polska_urojona.html).

- 5 J. Sowa *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Universitas, Kraków 2011, s. 272.
- 6 Jak pisze Agnieszka Dauksza, owo „rezanie” staje się dziś na forach internetowych „kluczowym wyobrażeniem stanowiącym natychmiast metaforę napiętych relacji – historycznych, współczesnych lub antycypowanych” – nie tylko między chłopstwem i szlachtą, ale i polsko-ukraińskich czy stosunku Polaków do imigrantów z Bliskiego Wschodu i Afryki (A. Dauksza *O pewnym chłopskim geście. Od rabacji do Zagłady*, „Teksty Drugie” 2017 nr 6, s. 96-97. Dauksza odwołuje się także do *Niepamięci*, w której „rezanie” się pojawia (zob. tamże, s. 100).
- 7 Tamże, s. 100.

Pojęcie „przepracowania” pochodzi z języka psychoanalizy i kieruje nas w stronę koncepcji także pewnie w taki czy inny sposób znanej Barteckiej podczas przygotowywania filmu. Chodzi o wydaną zaledwie rok wcześniej i w 2015 roku – w którym ukazała się *Niepamięć* – wciąż głośną książkę Andrzeja Ledera *Prześliona rewolucja. Ćwiczenia z logiki historycznej*⁸. Za pomocą języka psychoanalizy lacanowskiej autor udowadnia hipotezę, że w Polsce w latach 1939-1956 dokonała się rewolucja społeczna, która polegała – m.in. – na unicestwieniu kultury folwarcznej⁹. Proces ten odbywał się dwuetapowo: podczas „rewolucji agrarnej” (jak Leder określa reformę rolną lat 1944-1948) oraz „rewolucji industrialnej”, która dokonała się w latach 1950-1956¹⁰. Jako że jednak to nie sami Polacy, lecz Sowieci byli sprawcami owej rewolucji, naród polski nie przeżył jej tak, jak rewolucję 1789 roku przeżyli np. Francuzi. Zamiast świadomie przyswoić sobie wszystkie jej konsekwencje, Polacy wywołaną przez innych (choć zgodną z ich najszybszymi pragnieniami) rewolucję „prześlili”, czego efektem jest stan niedopasowania porewolucyjnego statusu społecznego (w efekcie „prześlionej rewolucji” dominującą w Polsce klasą społeczną stała się klasa średnia) do przedrewolucyjnego

8 Zob. A. Leder *Prześliona rewolucja. Ćwiczenia z logiki historycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014. Dziewięć lat przed publikacją książki Ledera ukazała się inna głośna praca, Daniela Beauvois *Trójkąt ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie (1793-1914)* (Wydawnictwo UMCS, Lublin 2005), z kolei w 2011 roku Jan Sowa opublikował *Fantomowe ciało króla*. To właśnie te dwie prace wprowadziły szlachtę i chłopstwo, ujęte w kategoriach języka postkolonialnego i „pamięciowego”, do inteligentnego dyskursu ostatnich lat, obie są też obecne w dyskursie Barteckiej: tam, gdzie o relacjach między szlachtą i chłopstwem mówi jako o relacjach niewolniczych oraz tam, gdzie wypowiada słowa, że „Polska jest fantomem, czymś do końca nie prawdziwym” [14: 44].

9 A. Leder *Prześliona rewolucja*, s. 7.

10 Dekret o reformie rolnej został przyjęty 6 września 1944 roku. Jej celem było „pozyskanie jak największej liczby zwolenników nowej władzy kosztem stworzenia nowoczesnej struktury rolnej, opartej na gospodarstwach średniej wielkości, produkujących na rynek” (A.L. Sowa *Historia polityczna Polski 1944-1991*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011, s. 28). Odzyskiwanie dawnych majątków ziemskich szło niemrawo, zainteresowała więc sam Stalin, który ustami Bieruta stwierdził, że konieczna jest nie reforma, ale rewolucja agrarna (zob. A. Leder *Prześliona rewolucja*, s. 133-134). W efekcie jej wprowadzenia odbieranie ziemi obszarnikom stało się szybsze i skuteczniejsze. Szacuje się, że między 1944 a 1948 rokiem przejęto 9707 majątków ziemskich (obszar ok. 3,49 mln hektarów). Kiedy natomiast Leder pisze o rewolucji industrialnej, ma na myśli realizację w latach 1950-1956 planu 6-letniego, który sprowadzał się do przemieszczenia „milionów ludzi z ich dotychczasowego tradycyjnie ukształtowanego środowiska w absurdalny na pierwszy rzut oka, gigantyczny plac budowy” (tamże, s. 176).

„imaginarium”. To ostatnie pojęcie Leder przejął z książki *Nowoczesne imaginaria społeczne* Charlesa Taylora, w której definiowane jest ono jako

sposoby, w jakie ludzie wyobrażają sobie swoją społeczną egzystencję, jak przystosowują się do innych, jak toczą się sprawy między nimi i bliźnimi; to także oczekiwania, które zwykle się spełniają, oraz głębsze normatywne koncepcje i obrazy, leżące u ich podstaw.¹¹

Sposoby, na jakie dzisiejsi Polacy wyobrażają sobie swoją społeczną egzystencję, wciąż odwołują się do imaginarium właściwego dla kultury folwarcznej: nieinnowacyjnej, gnuśnej, przeceniającej relacje rodzinne i sąsiedzkie kosztem szerszych relacji społecznych oraz, co w kontekście *Niepamięci* najważniejsze, przemocowej, bo opartej na zasadniczej nierówności między „panem” i „chamem”, którzy stali się dla Ledera wręcz figurami nowoczesnego korporacyjnego kapitalizmu w Polsce¹². Przed współczesną polską klasą średnią stoi więc zadanie przebudowy społeczeństwa, która może dokonać się tylko przez rekonstrukcję rządzącego nami imaginarium. To jednak stanie się możliwe tylko wtedy, gdy klasa średnia uzyska samoświadomość¹³, a więc gdy zgodnie z wypartą prawdą zinterpretuje swoją mroczną historię oraz – co stanowi ostatni etap procedury psychoterapeutycznej – przepracuje interpretację, czyli pokona opór związany z przyjęciem do świadomości tego, co chciałoby pozostać poza jej polem.

W *Prześlonej rewolucji* nie pojawia się konkretyzacja skutków i sposobów przepracowania folwarcznego dziedzictwa. Nie mam problemu z wyobrażeniem sobie tych pierwszych – mówił zresztą o nich sam Leder, według którego wymiana imaginarium folwarcznego na kapitalistyczne to wymiana relacji pionowych na poziomie, w kapitalizmie bowiem pracę kupuje się na wolnym rynku usług, a nie do niej przymusza¹⁴; problemów jednak przysparza wy-

11 Ch. Taylor *Nowoczesne imaginaria społeczne*, przeł. A. Puchejda, K. Szymaniak, Znak, Kraków 2010, s. 37.

12 Zob. A. Leder *Prześlona rewolucja*, s. 100-101. Warto dodać, że teza o obecności kultury folwarcznej we współczesnych polskich korporacjach została wyartykułowana bodajże po raz pierwszy w o wiele mniej znanej niż *Prześlona rewolucja* książce *Polityczny i kulturowy kontekst rozwoju gospodarczego* (Warszawa 2004) Janusza T. Hryniewicza.

13 A. Leder *Prześlona rewolucja*, s. 7.

14 Taką koncepcję kapitalizmu przedstawił Leder w rozmowie po projekcji *Niepamięci*. Zob. *Co z tą pańszczyzną? Dyskusja po pokazie filmu „Niepamięć”* (udział w niej wzięli: Magdalena Bar-

obrażenie sobie, jak przeprowadzić wymianę jednego imaginarium na drugie. Polska klasa średnia powinna właściwie zinterpretować i przepracować folwarczne dziedzictwo? Może tak (choć nie jestem przekonany, że akurat zmiana imaginarium mogłaby doprowadzić do zmiany relacji społecznych), tylko jak przeprowadzić proces analityczny całej klasy?¹⁵

W filmie Brożka i Barteckiej – w którym bohaterem jest jednostka, nie zbiorowość – pojawia się inny problem: braku zbieżności między tożsamością analizowanego podmiotu, którym jest Franciszek, a psychoanalityczną interpelacją. Aby ów brak wytłumaczyć, chciałbym wprowadzić jeszcze jeden kontekst. Jest nim sformułowana przez Agatę Bielik-Robson krytyka założeń filozoficznych tkwiących u podstaw tzw. nowej humanistyki, w której orbicie *Niepamięć* pozostaje¹⁶.

„Nowa Humanistyka” to, w najnowszym ujęciu Ryszarda Nycza, „dorzeź”, na które składa się pięć nurtów: humanistyka cyfrowa, humanistyka zaangażowana, humanistyka kognitywna, posthumanistyka i humanistyka artystyczna¹⁷. Z racji swoich zainteresowań Bielik-Robson skupiła się na posthumanistyce, którą potraktowała jako efekt lęku przed zasadą permanentnej transgresji przyświecającej cywilizacji zachodniej od czasów oświecenia. Zasada ta ma dwa wymiary: podmiotowy i cywilizacyjny. Transgresja

tecka, Herakliusz Lubomirski, Andrzej Leder i Michał Sutowski) <https://www.mixcloud.com/krytykapolityczna/co-z-t%C4%85-pa%C5%84szczyzn%C4%85-dyskusja-po-pokazie-filmu-niepami%C4%99%C4%87/>. Trudno ją zaakceptować, a to ze względu na, moim zdaniem, nieprawdziwą ideę wolności, która miałaby jakoby tkwić u podstaw kapitalistycznej wymiany. Podejrzewam zresztą, że i sam Leder przyjął tę koncepcję tylko chwilowo i strategicznie – na potrzeby rozmowy, w której była mu ona potrzebna do tego, żeby zbudować opozycję między „wolnym” kapitalizmem a „niewolnym” feudalizmem.

15 Z podobnym problemem borykał się Jan Sowa, wprowadzając do analizy Rzeczypospolitej szlacheckiej język lacanowski: „Pewne opory budzić może próba użycia języka i teorii wypracowanych w kontekście indywidualnej psychiki do opisu procesów, które mają naturę w niezaprzechny sposób grupową i społeczną. Moglibyśmy się zgodzić na psychoanalizę poszczególnych jednostek, ale psychoanaliza społeczeństw, państw czy nawet narodowych habitusów wydaje się czymś – mówiąc delikatnie – naciągany” (J. Sowa *Fantomowe ciało króla*, s. 355). O ile Sowa z problemu wybrnął, uznał bowiem, że traktuje język psychoanalizy jako „pewien sposób czytania tekstu kultury” (tamże), o tyle moim zdaniem nie udało się to Lederowi, którego książka zyskała przecież rozgłos nie tyle jako analiza tekstu kultury polskiej, ale próba terapii polskiej klasy średniej.

16 Zob. A. Bielik-Robson *Nowa Humanistyka: w poszukiwaniu granic*, „Teksty Drugie” 2017 nr 1.

17 R. Nycz *Nowa humanistyka w Polsce: kilka bardzo subiektywnych obserwacji, koniektur, refutacji*, w: tegoż *Kultura jako czasownik. Sondowanie nowej humanistyki*, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2017, s. 43.

antropologiczna jest efektem dokonanego w XVIII stuleciu porzucenia dawnej koncepcji człowieka, zgodnie z którą podmiotowość kształtuje się w wyniku odnalezienia właściwego (i z góry już przygotowanego) miejsca we wszechświecie czy społeczeństwie, a o której filozofka tak pisała w innym tekście:

Duchowość przednowoczesna jest przede wszystkim *etyczna* – w starym znaczeniu słowa *ethos*, które oznacza „miejsce”. Jej celem jest ustalić „miejsce”, z którego wiedzie tylko jedna droga: właściwe *locum*, które determinuje kształt życia i wszystkie powinności jednostki. W tej tradycyjnej wizji człowiek jest przede wszystkim *locum tenens*: tym, który zajmuje takie a nie inne, ściśle określone miejsce.¹⁸

Duchowość i antropologia nowoczesna stanowią z kolei efekt nieodwołalnego wyrzucenia jednostki z przypisanego jej miejsca w świat, w którym tożsamość musi zostać przez nią wymyślona na własny rachunek w refleksyjnym projekcie indywiduacji. To, co nazwałem transgresją cywilizacyjną, nie jest jakimś osobnym procesem, lecz uzupełnieniem czy przedłużeniem „transgresji antropologicznej”. Wymyślający siebie na nowo podmiot, wymyśla również od początku świat, w którym chce egzystować, i dlatego dąży do przekształcenia określających go warunków społecznych i środowiskowych¹⁹.

Nowa humanistyka jest po-nowoczesna w tym przynajmniej sensie, że w wizji permanentnej transgresji, która stanowiła sedno nowoczesności, dostrzega zagrożenie. „Hybris nowoczesności, bezgranicznie wierząca w widmo nieskończonego rozwoju, przynosi szkody nie tylko planecie, ale także ludzkim wspólnotom, na koniec również samej jednostce”²⁰, pisze Bielik-Robson. Zgadza się z nowohumanistyczną diagnozą, nie zgadza się ona jednak z remedium. Upatruje go ona w filozofii Rousseau i Marksa przefiltrowanej przez myśl Heideggera. Rousseau patronuje nowej humanistyce w jej pragnieniu „zaniechania sztucznego eksperymentu denaturalizacji”²¹, do podobnego celu

18 Zob. A. Bielik-Robson *Romantyczne dopełnienie: komentarz do epifanii nowoczesnej Charlesa Taylora*, w: tejsze *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Universitas, Kraków 2000, s. 305-306.

19 Najsłynniejszą figurą tego dążenia jest *Faust* Goethego. Zob. M. Berman *Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu. Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, przeł. M. Szuster, Universitas, Kraków 2006, s. 47-111.

20 A. Bielik-Robson *Nowa Humanistyka...*, s. 149.

21 Tamże, s. 148.

nowa humanistyka potrzebuje „zheideggeryzowanego” Marksa. On również jest patronem idei powrotu:

„zheideggeryzowany” Marks służy [nowej humanistyce – przyp. P.B.] nade wszystko jako modyfikator języków emancypacyjnych. Jako krytyk liberalnej formuły wolności negatywnej dostarcza argumentów na rzecz emancypacji nie *od*, lecz *do*: wolności pozytywnej, której uwięzieniem jest pełna identyfikacja podmiotu z jego bytowym uwarunkowaniem, czyli rasą, klasą i płcią. Celem emancypacji nie jest więc triumf świadomości nad bytem (co jeszcze pobrzmiwa w ostatniej formule emancypacji oświeceniowej jako transgresji u Michela Foucaulta czy Judith Butler), lecz rozpoznanie i przepracowanie granic, za pomocą których byt – uprzednia faktyczność rasowo-klasowo-genderowego uwarunkowania – określa jednostkową świadomość. W sukurs tak zmodyfikowanej teorii emancypacyjnej idzie psychoanaliza, w której w późnej nowoczesności zachodzi analogiczna przemiana dyskursu. O ile bowiem Freud widzi jeszcze możliwość terapii jako wyzwolenia od traumy, która zaburzyła początki psychogenezy – o tyle Lacan zmienia sens terapeutycznego sukcesu, lokując go w pozytywnym przejęciu traumy jako warunku – karmienia węgielnego, na którym spoczywa cała konstrukcja podmiotowa.²²

Nowohumanistycznym marzeniom o powrocie z wygnania Bielik-Robson przeciwstawia projekt adorniański. Ten „skantyzowany heglizm” głosi, że prawdziwie etyczne pojednanie z naturą to ruch kolisty, który zanim stanie się pojednaniem, musi być poprzedzony przez wyjście z królestwa natury. „Dopiero gdy człowiek opuszcza naturę – ten Schopenhauerowski młyn życia i śmierci – może w nim zakiełkować idea sprawiedliwości”²³. Jest to idea „nienaturalna”, która jednak w stronę natury powinna być skierowana – po to, by zaprzestano instrumentalizacji świata naturalnego. U podstaw tego pomysłu nie skrywa się zatem fałszywa wizja jedności człowieka i otaczającego go świata, lecz przekonanie, że świat ludzki jest i powinien być odrębny od naturalnego i tylko dzięki temu natura może zostać ocalona²⁴.

22 Tamże.

23 Tamże, s. 155.

24 „W ramach tej asymetrii człowiek uznaje naturę w jej nieprzekraczalnej różnicy: nie żąda, by istoty naturalne były zdolne do etycznej wzajemności. Ale jednocześnie unika pokusy reaktualizacji, powrotu na tona natury, stawania się z nią jednym. W schemacie Adorna człowiek

2.

Przedstawiony w *Niepamięci* projekt zyskuje większą czytelność w kontekście tak właśnie, czyli najogólniej, pojętej nowej humanistyki. Magdalena Barteczka o polskich chłopach myśli podobnie jak subalterniści (jedni z inspiratorów nowej humanistyki w jej politycznie zaangażowanym wymiarze) o chłopskich mieszkańcach Indii²⁵. Celem jej projektu jest przywrócenie pamięci o tych, którzy w czasach pańszczyźnianych zostali pozbawieni swego głosu²⁶, a realizuje go nie w tradycyjny sposób (czyli pisząc mniej lub bardziej odseparowany od swego przedmiotu tekst naukowy), ale metodą charakterystyczną dla nowej humanistyki, która w swej „artystycznej” odnodze uruchamia alternatywne, np. narracyjne, performatywne czy wizualne, metody badania²⁷. *Niepamięć* łączy te trzy właśnie formy, jest to bowiem swoisty narracyjny performens badawczo-tożsamościowy: opowiada się tu historię dwójki bohaterów postawionych przed koniecznością poszukiwania odpowiedzi na pytanie, kim są, przy czym słownikiem, który ma pomóc w ustaleniu owej odpowiedzi, jest język zaangażowanej, lewicowej humanistyki.

Barteczka wykonuje ten sam gest, który wykonują posthumaniści, badacze z kręgu *gender studies* czy – to kontekst najbliższy – subalterniści: jest to gest utożsamienia samej siebie z miejscem, które się zajmuje w jakiejś zewnętrznej strukturze, gest, który funduje tożsamość „topiczną” czy „etyczną”, o której pisała filozofka. Dokonując zespolenia samej siebie z klasą chłopską, bohaterka nie dostrzega błędu, o którym za Adornem pisała Bielik-Robson: odnajduje się w jakimś „miejscu” tylko ten, kto wcześniej był od niego oddzielony, nie zespalając się z nim jednak, lecz zajmując w nim taką czy inną – zawsze swoistą – pozycję, ustalając względem niego jakiś – wywłaszczający go z tego miejsca – stosunek. Barteczka, wbrew własnej świadomości,

późnonowoczesny powinien móc uderzyć się w pierś z powodu przemocy, jaką wyrządził był światu przyrody – a zarazem nie pomylić skruchy z dezawuacją” (tamże, s. 161).

25 Na ich temat zob. E. Domańska *Historiografia insurekcyjna*, „Literatura na Świecie” 2008 nr 1/2, s. 358).

26 Nawiązuję tu oczywiście do tytułu słynnego eseju G. Spivak *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, przeł. E. Majewska, „Krytyka Polityczna” 2011 nr 24/25. Problem podporządkowanego chłopca pozbawionego głosu w najistotniejszy artystycznie i myślowo sposób doszedł do głosu w pamiętnych „chłopskich” scenach *Ferdynand* Gombrowicza, który w tych kategoriach zanalizował Leder (zob. tegoż *Prześlona rewolucja*, s. 101-105).

27 Zob. R. Nycz *Nowa humanistyka w Polsce*, s. 50. Por. tekst bliższy tematyce poruszanej przeze mnie w tym artykule: T. Rakowski *Etnografia i eksperymenty artystyczne. O powstawaniu nowych pól we współczesnej antropologii*, „Teksty Drugie” 2017 nr 1.

nie jest chłopką, lecz „postchłopką”, inteligentką o chłopskim pochodzeniu; chłopką nie *jest* (z racji swojego pochodzenia), ale nią *zostaje*, a to w wyniku wyboru, który był możliwy dzięki intelektualno-afektywnym narzędziom, które uzyskała, przynależąc do „miejsca” zewnętrznego wobec chłopstwa, czyli inteligencji. Do częściowo analogicznej, a częściowo odwrotnej operacji jest przez nią interpelowany Franciszek²⁸. Bartecka samą siebie konstytuuje poprzez przyszpilenie siebie do chłopskiego „miejsca” i takim też chce widzieć Ledóchowskiego: unieruchomionego i ukształtowanego poprzez uszlachcenie. O ile jednak Magdalena we własnej świadomości utożsamia się z klasą, o tyle Franciszek ma się z tą szlacheckością co prawda utożsamiać – uznawszy, że społeczna geneza w całości określa jego tożsamość – ale i zdystansować (wszak szlachcic to okrutny ciemiężyciel: zdawszy sobie z tego sprawę, nie sposób pragnąć być nim dłużej). Ta właśnie – raczej lacanowska niż freudowska – jedność utożsamienia i dystansu ma być, jak sądzę, pożądanym efektem przepracowania, do którego Bartecka wzywa Ledóchowskiego²⁹.

W miejscu, w którym zestawiałem *Niepamięć z Prześnioną rewolucją*, zasugerowałem, że psychoanalityczna interpelacja Ledóchowskiego przez Bartecką jest skazana na niepowodzenie, a to dlatego, że scenariusz psychoanalityczny jest względem Ledóchowskiego nieadekwatny. Teraz można odpowiedzieć na pytanie, dlaczego tak jest. Otóż Bartecka zapoznaje jeden podstawowy fakt: tak samo jak ona nie jest chłopką, tak samo Ledóchowski nie jest szlachcicem, a nie będąc szlachcicem, nie może on traktować szlachectwa jako traumatycznego kamienia węgielnego własnej tożsamości.

Bartecka, nie będąc chłopką, przynależy do klasy postchłopskiej: jak słusznie napisał Piotr Jamek, interpretując *Niepamięć*, Magdalena jest „taką samą chłopką jak Wincenty Witos czy Jakub Bojko”³⁰. Analogicznie Ledóchowski, nie będąc

28 Używam tu pochodzącego od Louisa Althussera pojęcia interpelacji po to, by podkreślić, że logika gestu Barteckiej skierowanego do Ledóchowskiego jest logiką ideologicznego przymusu, który jednocześnie ma spełnić funkcję podmiototwórczą. To, że ostatecznie jej nie spełnia, to już inna sprawa... (O interpelacji zob. L. Althusser *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*, <http://recyklingidei.pl/althusser-ideologie-aparaty-ideologiczne-panstwa>).

29 Freud wierzył jeszcze, że przepracowanie mogłoby doprowadzić do wyzwolenia psychiki od traumy, natomiast Lacan zakładał raczej „pozytywne przejście tramy jako warunku – kamienia węgielnego, na którym spoczywa cała konstrukcja podmiotowa” (A. Bielik-Robson *Nowa Humanistyka w poszukiwaniu granic*, s. 148).

30 P. Jamek *Dlaczego klaszczemy szlachcie?*, „Stan Rzeczy” 2015 nr 2, s. 306. Dotyczy to nie tylko samej Barteckiej, ale i jej rodziców, w odniesieniu do których Jamek zwrócił uwagę, że „nie ma bezpośredniego związku między [ich] pochodzeniem społecznym [...] a piętnem pańszczyzny

„panem”, przynależy do klasy postszlacheckiej, w której miesza się również inne tożsamości, często skonfliktowane ze szlacheckością. Cały właściwie film (jak się zdaje, na przekór jego twórcom) opowiada o tej rozproszonej, mnogiej niejednolitej tożsamości, najwyraźniej jednak ujawnia się ona w miejscu dla każdej narracji kluczowym, czyli w zakończeniu. Już po wypowiedzeniu słów o konieczności przepracowania Bartelska i Ledóchowski tańczą ze sobą. Nie robią tego jednak w karczmie w otoczeniu wieśniaków (sam fakt, że tańczą ze sobą „panicz” i „chłopka” również wyobcowuje tę scenę z tradycji), lecz razem z innymi przedstawicielami klasy średniej i/lub prekariatu w rytm sfolkloryzowanej muzyki ludowej³¹, która wciąż rozbrzmiewa, gdy oddalająca się kamera ukazuje rozpościerające się nad nimi wieżowce. Przewaga Ledóchowskiego nad Bartecką polega na tym, że mimo iż niejednokrotnie ujawnia on zafałszowanie swojej świadomości (w sensie tradycyjnie marksistowskim), to jednak w większym niż ona stopniu zdaje sobie sprawę z uwikłania, które pokazuje choćby ta scena i które przynosi ze sobą przedrostek „post”; uwikłania, które bardzo mocno problematyzuje idące od Barteckiej wezwanie do przepracowania folwarcznej traumy i klasowego antagonizowania bez agonizmu. Ta jego świadomość powoduje, że oglądając *Niepamięć*, staje się raczej po jego niż jej stronie.

O tym, że nie jest to tylko moja subiektywna postawa, przekonuje następujący fragment wypowiedzi Jakuba Majmureka:

Gdy prowadziłem dyskusję po warszawskiej prapremierze filmu *Niepamięć*, od początku wyczuwałem pewne napięcie wśród publiczności. Sala czekała na moment, gdy zostanie jej przekazany mikrofon, gdy gościom

i pozycją społeczną w dzisiejszej Polsce”. Ojciec Magdaleny w niczym nie przypomina „niewolnika” z okresu wtórnego poddaństwa: „Widać, że to człowiek sukcesu ze słuchawką bezprzewodową przy uchu, który opowiada o tym, że lubi się «wyluzować»” w weekendy na prowincji. Nie jest związany zawodowo ze wsią, choć widzowie nie odkrywają, czym się zajmuje. Gdy ojciec dowiaduje się, że znajomy córki to hrabia, mówi, że gdy pojawili się u niego przed domem, przyszli jako równi ludzie, których nic nie dzieli” (tamże). Mało wiemy o ojcu Magdaleny – na pewno jednak nie można o nim powiedzieć, że realizuje on jakąś pozahistoryczną esencję chłopstwa, którą chciałaby mu przypisać Barteczka. Analogicznie do swojej córki, jest „post-chłopem”, który ma za sobą dwie „prześnione rewolucje”, agrarną i industrialną.

³¹ Pojęciem folkloryzmu posługiwał się Józef Burszta, według którego polega on na „stosowaniu w szczególnych sytuacjach bieżącego życia poszczególnych gatunków folkloru pojętego najszerzej. Jako «stosowany», jest ten folklor już czymś wtórnym, mniej lub więcej sztucznym i oderwanym od swego dotychczasowego środowiska, w którym wyrósł, od konkretnego życia określonej warstwy czy warstw społecznych” (J. Burszta *Folkloryzm w Polsce*, w: *Folklor w życiu współczesnym*, red. B. Linette, Wielkopolskie Towarzystwo Kulturalne, Poznań 1970, s. 12).

– twórcom i bohaterom filmu – będzie w końcu można zadać pytania. I gdy wreszcie to nastąpiło, zaskoczyła mnie skala agresji, wymierzona w jedną osobę: producentkę i bohaterkę filmu, Magdalenę Bardecką, „nowoczesną chłopkę”. „Jak mogła pani wyprodukować tak stroniczy film?!” „Czy wracamy do logiki punktów za pochodzenie?!” „Ja o tym, że ludzie dzielą się ze względu na szlacheckie lub nieszlacheckie pochodzenie, dowiedziałem się od komunistów” – oburzali się jedni. Inni, nie mniej zdenerwowani, powołując się na swoje dyplomy z historii, zarzucali Bardeckiej ignorancję. „Czy pani w ogóle wie, kiedy zniesiono pańszczyznę?”³².

Jestem świadomy, że agresję, o której wspomina Majmurek, można interpretować różnorako. Ktoś przychylny Bardeckiej i zarazem pozostający w obrębie tego samego paradygmatu myślowego stwierdzi np., że agresja to objaw symbolicznej niemocy, która pojawia się wtedy, gdy musimy zetknąć się z tym, co wyparte; Bardecka przypomniła „zsarmatyzowanym plebejuszom”, kim w istocie, obiektywnie (poza ich fałszywą świadomością) są³³, nic więc dziwnego, że spotkało się to z nieprzychylnym przyjęciem.

Dla wyjaśnienia tego fenomenu agresji chciałbym jednak zaproponować odwrotną interpretację. Projekt Bardeckiej nie wzbudza sympatii nie dlatego, że zsarmatyzowani plebejusze bronią się przed prawdą o swych chłopskich korzeniach, ale dlatego, że nawet jeśli mają korzenie chłopskie (a prawdopodobnie mają, zważywszy olbrzymią liczebną przewagę chłopów nad mieszczaństwem i szlachtą w dawnej Polsce), to są zbyt nowocześni, aby się z nimi utożsamiać czy też – aby utożsamiać się tylko z nimi. Stoją raczej po stronie Ledóchowskiego, który na pytanie „Co znaczy dla mnie być hrabią?” po prostu nie odpowiada: nie dlatego, że nie zna na nie odpowiedzi, ale dlatego, że nie

32 J. Majmurek *Czyładnie mi w sukmanie?*, <http://krytykapolityczna.pl/kraj/majmurek-czy-ladnie-mi-w-sukmanie/>.

33 Przemysław Czapliński w swojej książce *Resztki nowoczesności* postawił bardzo interesującą tezę. W wyniku powojennych rewolucji agrarnej i industrialnej olbrzymie masy społeczeństwa przemieściły się ze wsi do miast, tym migracjom nie towarzyszyła jednak, by tak rzecz ująć, migracja kulturowa. Przenosząc się w nowe środowisko, chłopci nie przenieśli razem ze sobą swojej chłopskiej kultury. Nie utożsamili się jednak także z kulturą miejską, co byłoby najbardziej adekwatne do nowej sytuacji, gdyż tej naród polski po prostu dotychczas nie wytworzył. Zamiast tego przejęli wzorce kultury szlacheckiej, spopularyzowanej przez hoffmanowskie ekranizacje *Trylogii*, dzięki czemu we własnych oczach uzyskali prestiż. Tę nową formę kultury Czapliński nazwał „sarmatyzmem plebejskim” (zob. P. Czapliński *Resztki nowoczesności. Dwa studia o literaturze i życiu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011).

ma to dla niego większego znaczenia. Powie ktoś, że to tylko fałszywa świadomość, która nie odpowiada prawdziwym społecznym uwarunkowaniom. Tak, Ledóchowski często pozostaje mniej przenikliwy od Barteckiej i owych uwarunkowań nie potrafi rozpoznać, jest jednak od niej bardziej przenikliwy, gdyż rozpoznaje trzy sprawy, których Bartecka nie chciała przyjąć do wiadomości. Franciszek podświadomie wie, że przynależność klasowa nie ma charakteru czysto obiektywnego (jest bowiem zapośredniczana przez różnorodne formy refleksywizacji), wie, iż ma ona charakter historyczny (bycie chłopem dziś to nie to samo co bycie chłopem kiedyś) oraz to, że oprócz klasowej posiadamy również inne tożsamości.

O tej zawartej wewnątrz jednego człowieka tożsamościowej wielości sugestywnie pisał dość już dawno temu Stanley Fish, wymieniając kilkadziesiąt ról społecznych, które aktualnie pełni („Jestem, między innymi, białym, mężczyzną, nauczycielem, krytykiem literackim, adeptem sztuki interpretacji” etc.) i zastrzegając, że

Nigdy nie jestem jedynie nauczycielem czy rodzicem lub kimkolwiek innym, albowiem wtedy, gdy gram jedną z tych ról, uwzględniam w pewnej mierze zobowiązania i potrzeby związane z graniem innych ról, mój sposób bycia rodzicem miesza mi się bez wątpienia z moim byciem nauczycielem, podobnie jak nigdy nie mogę rozważyć decyzji co do mojego domu bez jednoczesnego wzięcia w rachubę zobowiązań związanych z moim ojcostwem.³⁴

I to właśnie przez cały czas próbuje Barteckiej powiedzieć Ledóchowski: że nawet jeśli jest „hrabią”, to jego egzystencja uwzględnia również inne społeczne role. Mówi to zresztą bezpośrednio w osiemnastej minucie filmu: „Ja mogę o sobie powiedzieć, że jestem malarzem, ja mogę o sobie powiedzieć, że jestem mężczyzną, ja mogę o sobie powiedzieć, że jestem Polakiem, ja mogę o sobie powiedzieć, że jestem szatynem”, ale wszystkie te tożsamości – twierdzi następnie – nie określają jakiejś jego esencji, tylko są przygodne i, według niego, mogą równie dobrze być wymienione na jakiegokolwiek inne. Społeczny determinista nie zgodzi się z woluntaryzmem pojawiającym się w drugiej części jego wypowiedzi. Ba, słusznie zwróci uwagę, że poszczególne składowe tożsamości nie układają się wobec siebie zgodnie z modelem menu,

34 S. Fish *Drogą antyformalistyczną aż do końca*, przeł. A. Szahaj, w: tegoż *Interpretacja, retoryka, polityka. Eseje wybrane*, Universitas, Kraków 2002, s. 178-179.

z którego można swobodnie wybierać to, co się lubi, stanowią bowiem raczej układ hierarchicznych napięć, w którym poszczególne składowe mogą być niedostępne świadomości, inne łatwiej otwierają dostęp do innych (Bartecka np. słusznie zwraca uwagę, że bycie malarzem nie jest tak oczywiste, jak to się Ledóchowskiemu zdaje; łatwiej nim zostać, gdy się jest hrabią niż chłopem)³⁵. Nie znajdzie jednak powodu, żeby zanegować to, co Ledóchowski mówi najpierw, a z czego ludzie nowocześni dobrze zdają sobie sprawę: że tożsamość to wielość.

Negowanie tego poglądu przez Bartecką uważam za nieadekwatne wobec nowoczesnego doświadczenia tożsamości oraz szkodliwe etycznie. Redukując wszystkie składowe tożsamości Ledóchowskiego do jednego jej elementu, czyli klasy – klasy pojmowanej w esencjalny oraz dystynktywny sposób – Bartecka odmawia swemu interlokutorowi prawa do komunikacji z kimś, kto pochodzi spoza jego klasy. Na przykład z nią samą. Charakterystyczne są tu sceny, w których Ledóchowski opowiada jej o swoich obrazach czy o pasjach ojca: Bartecka, nie potrafiąc się „odtożsamić”, nie umie także słuchać go z zainteresowaniem czy choćby uwagą. Ot, panicz gada swoje... Ale kryje się w tym coś jeszcze bardziej fundamentalnego, bo ignorując Ledóchowskiego, Bartecka uniemożliwia mu swobodną realizację samego siebie w przestrzeni społecznej. Ostatecznie przecież, zdaje się odpowiadać Magdalena na wszelkie jego autodefinicje, *nie jesteś malarzem, nie jesteś mężczyzną, nie jesteś szatynem, nie jesteś Polakiem, nie jesteś buddystą*; wbrew wszelkim twoim samookreśleniom jesteś tylko szlachcicem, a bycie szlachcicem znosi wszystkie inne twoje tożsamości. Z etycznego punktu widzenia lepiej byłoby, gdyby w wielości pełnionych przez Ledóchowskiego ról społecznych zobaczyła szansę na spotkanie. Skoro jesteśmy nie tylko tym, ale i tym, i tym, i tamtym, to czy nie można było poszukać takiej składowej własnej mnogiej tożsamości, która połączyłaby się ze składową tożsamości innego (dzięki czemu ów inny mógłby o wiele bardziej swobodnie zrealizować samego siebie)? Między Bartecką i Ledóchowskim – a raczej między pewnymi częściami ich tożsamości – zachodzi takie połączenie (czego jednak nie mogą zobaczyć, całkowicie zdominowani przez propagowany przez nią esencjalistycznie klasowy dyskurs) i o tym właśnie jest *Niepamięć*: nie o nieprzewycięzalnej klasowej antytezie, ale o syntezie owych różnic we względnie nowej przestrzeni, którą jest inteligencckość.

35 Stwierdzenia o tożsamości jako układzie hierarchicznych napięć użył Grzegorz Grochowski w komentarzu do maszynopisowej wersji niniejszego tekstu.

Mógłby ktoś zauważyć, że ta nowa przestrzeń wcale nie jest taka nowa i neutralna, jak bym chciał, skoro bowiem inteligencja polska zasadniczo posiada szlachecki rodowód, to byłaby tym samym uwikłana w dawną klasową hegemonię, pozorując jedynie swoje zamiłowanie do demokratycznego ducha. (Figurą tego uwikłania inteligencji polskiej w jej szlachecki rodowód byłby w *Niepamięci* ojciec Franciszka, Stanisław Ledóchowski, krytyk sztuki, który w swoim dworku w Podkowie Leśnej przy kawie i ciastku opowiada Magdalenie Barteckiej o tym, że kulturę tworzą „warstwy najbardziej oświecone”, a tą w Polsce była szlachta i nic już na to nie można poradzić). Sprawa nie jest jednak tak prosta, oznaczałaby bowiem utożsamienie rezultatu pewnego procesu z jego przyczyną. Pomijając już fakt, że koncepcja szlacheckiego rodowodu inteligencji jest jednak stereotypem, który zapoznaje to, że inteligencja polska wywodziła się także z innych klas społecznych (autorzy najnowszej książki o współczesnych polskich elitach postszlacheckich wymieniają: „Urzednicy, adwokaci, nauczyciele, lekarze, literaci, rzemieślnicy, pracownicy kolei”...³⁶), zwróciłbym uwagę na to, że pewna część inteligencji w drugiej połowie XIX wieku porzuca dawne klasowe ideały, zastępując je ideałami demokratycznymi, podkreślając także „znaczenie wartości nabytych (wykształcenia, zasług własnych), a nie dobrego urodzenia i dziedziczonych godności”³⁷. To właśnie w tym czasie „inteligenci zaczynają stawać się rzecznikami nowoczesnych ideologii masowych”³⁸. Masowych, a więc i ludowych, ludowych, a więc jeśli nie jednoznacznie chłopskich, to przynajmniej chłopstwu bliskich.

Laclau i Mouffe – dzięki którym pojawiła się w polskim dyskursie publicznym kwestia konieczności ujawniania klasowych podziałów – uznawali ową konieczność, robili to jednak po to, by ostatecznie „ustanowić **wspólną** przestrzeń symboliczną, w której ów podział przebiega”, a więc po to, by antagonizm przekształcić w agonizm („rozwiązywanie konfliktów na drodze symbolicznego pojedynku i retorycznego zwycięstwa”³⁹). W Polsce taka wspólna przestrzeń symboliczna, zwana inteligencją, zaczyna wyłaniać się w drugiej

36 R. Smoczyński, T. Zarycki *Współczesne polskie elity postszlacheckie w kontekście europejskim*, „Kultura i Społeczeństwo” 2012 nr 1, s. 269. Publikacja, o której wspominam, to *Totem inteligencji. Arystokracja, szlachta i ziemiaństwo w polskiej przestrzeni społecznej*, Warszawa 2017.

37 R. Smoczyński, T. Zarycki *Współczesne polskie...*, s. 269.

38 Tamże, s. 270.

39 J. Sowa *Fantomowe ciało króla*, s. 272.

połowie XVIII wieku⁴⁰ i choć z początku raczej wspierała dawne klasowe podziały, to jednak później zaczęła umożliwiać ich przewycięzanie. Bartecka, wiedzona silnym pragnieniem tożsamościowego „umiejscowienia”, nie chce wiedzieć, że prawdziwe pojednanie z jej chłopską tożsamością możliwe jest dopiero w momencie, w którym porzuca się własną chłopskość po to, by ją na nowy – nie chłopski, lecz inteligencki – sposób sobie przyswoić. „Inteligencki” nie oznaczają jednak w moim mniemaniu „szlachecki”, bowiem relacja między inteligenckością i szlacheckością, zupełnie tak jak relacja między naturą i jej obroną u omawianego przez Bielik-Robson Adorna, nie jest relacją tożsamości, lecz swoiście dialektyczną syntezą tego, co szlacheckie (dystynktywne, paternalistyczne, przemocowe) z tym, co nieszlacheckie (demokratyczne)⁴¹. Uczestnictwo w „Folkowisku” – stowarzyszeniu promującym kulturę wiejską, a które przyczyniło się także do produkcji *Niepamięci* – nie jest przeciw gestem chłopskim, lecz inteligenckim: „post-chłopskim”, ale i „post-szlacheckim”, tak samo jak inteligencki charakter mają kłótnie o chłopską tożsamość czy taniec z Ledóchowskim w rytm sfolkloryzowanej muzyki ludowej w cieniu wielkomięjskich wieżowców.

40 Por. M. Janowski *Narodziny inteligencji 1750-1831*, Instytut Historii PAN – Wydawnictwo Neriton, Warszawa 2008.

41 Tym samym dystansuję się wobec, skądinąd przenikliwego i bliskiego mi, spostrzeżenia Tomasza Zaryckiego, który, omawiając współczesne lewicowe spory o chłopskie dziedzictwo, stwierdził co następuje: „Warto jednak zwrócić uwagę, że praktycznie wszyscy uczestnicy omawianej tu debaty stanowią część inteligenckiej elity. Korzystają więc z przywłaszczonych przez inteligencję szlacheckiej retoryki, stylistyki i tożsamości. Tak jak lewicowo-liberalni «terapeuci» doszukują się w tożsamościach awansujących klas średnich chłopskich elementów i proponują awansującym społecznie środowiskom pomoc w ich przepracowaniu, tak samo owym terapeutom można by zaproponować pomoc w poszukiwaniu ich własnej, choć nie do końca uświadamianej, szlacheckiej tożsamości, a także jej odpowiednie «przepracowanie». Jest to oczywiście stwierdzenie ironiczne, ale można mieć wrażenie, że omawiani autorzy zapoznają swój uprzywilejowany, inteligencki status i w ten sposób maskują dodatkowo swą dominującą wobec «nowych klas średnich» pozycję społeczną” (T. Zarycki *Pan*, <http://publica.pl/teksty/zarycki-pan-55491.html>). Mój dystans wynika stąd, że choć Zarycki słusznie zauważył „ślepą plamkę” w oku polskiej lewicy próbującej przywrócić pamięć o pańszczyźnie, to jednak moim zdaniem niesłusznie utożsamiał bycie inteligenckim z byciem szlachcicem, a to właśnie utożsamienie da się chyba dostrzec w słowach o korzystaniu przez inteligencję ze „szlacheckiej retoryki, stylistyki i tożsamości” oraz w samym tytule jego tekstu. Korzystanie nie oznacza powtarzania i bycia w niewoli tego, co się powtarza, co udowodniła właśnie inteligencja, która w swej postępowej części zwróciła się przeciwko swoim szlacheckim korzeniom.

Abstract

Paweł Bohuszewicz

NICOLAUS COPERNICUS UNIVERSITY (TORUŃ)

Forgetting about the Dangers of Class Identification in Niepamięć [Non-Memory]

Bohuszewicz presents a critical reading of Paweł Brożek's documentary film *Niepamięć* [Non-Memory, 2015], in which the producer Magdalena Bartecka plays the main role herself. Bohuszewicz argues that her quest for complete identification with the peasant class is problematic in terms of both anthropology and ethics. Insisting the differences between the nobility and the peasant class, Bartecka refuses to acknowledge that this gap was overcome with the rise of the intelligentsia in the eighteenth century – a fact that, ironically, has made it possible for a film like this to be produced in the first place. Bohuszewicz anchors the film in its broader context, such as the notion of a "manor identity" popularised by cultural philosopher Andrzej Leder in his book *Prześniona rewolucja* [The Overslept Revolution], as well as Agata Bielik-Robson's critical concept of the new humanities.

Keywords

nobility, peasants, intelligentsia, new humanities, identity, class