

Teksty Drugie 2010, 5, s. 9-21



# Post-postkomunizm a kulturowe wojny.

Leszek Koczanowicz

## Leszek KOCZANOWICZ

### Post-postkomunizm a kulturowe wojny

Kluczowym odkryciem ostatniej dekady w zakresie polityki było stwierdzenie, że ludzie w swych wyborach politycznych nie kierują się jedynie własnymi interesami ekonomicznymi, ale też, czy wręcz przede wszystkim, wartościami i poglądem na życie, które wyznają. Jeśli wcześniej polityka niektórym jawiła się wręcz jako sfera administrowania, a walka polityczna jako rodzaj konkursu na lepszego zarządcę domu, to teraz okazała się dziedziną, w której dochodzi do zwarcia między odmiennymi wzorami kulturowymi. Paradoksalnie można powiedzieć, że kwestie światopoglądowe wysuwają się na plan pierwszy w dwóch okresach: wtedy, gdy sytuacja ekonomiczna jest bardzo zła, i wtedy, gdy jest jako tako ustabilizowana. Nieuchronne w polityce poszukiwanie osi podziału zaowocować bowiem musi w obu sytuacjach pojawieniem się opcji politycznych, które bezpośrednio odwołują się do wartości kulturalnych. W ten sposób doszło do radykalnego upolitycznienia „wojen kulturowych”.

Terry Eagleton w swej książce o kulturze pisze, że wojny kulturowe przestały być wewnętrzną sprawą wydziałów humanistycznych, walką między obrońcami kanonu a zwolennikami różnicy. Stały się one „kształtem światowej polityki nowego stulecia”<sup>1</sup>. Innymi słowy, kultura stała się siłą polityczną, a nie – jak to tradycyjnie ujmowano – sferą bądź zależną od polityki, bądź stojącą poza i ponad nią. Nie jest jednak łatwo określić podziały polityczne, jakie generowane są przez różnice kulturowe. Jeżeli popatrzymy na paradygmatyczny przykład wojen kulturowych, czyli zapoczątkowany w Stanach Zjednoczonych ruch neokonserwatywny, to widzimy, że pojawia się w nim teza o współlistniejących w narodzie dwu zupełnie odmiennych kulturach.

---

<sup>1</sup> T. Eagleton *The Idea of Culture*, Oxford, Blackwell 2000, s. 51.

Przykładem tego nurtu jest książka wybitnej filozofki Gertrude Himmelfarb *Jeden naród, dwie kultury*<sup>2</sup>. Rozważaniom autorki patronuje stwierdzenie Adama Smitha, że w każdym cywilizowanym społeczeństwie istnieją dwa odrębne schematy moralności. Jeden liberalny, drugi sztywny i surowy. Pierwszy jest wyznawany przez ludzi światowych, drugi natomiast przez ludzi prostych. Oczywiście, z definicją tych systemów moralności możemy mieć spore kłopoty i autorka jest jak najbardziej tego świadoma. Kim są ci „ludzie światowi” i kim są „ludzie prości”? Nie ma chyba prostego przekładu tych kategorii na „ludzi bogatych” i „biedaków”, tym bardziej na „wykształconych” i „niewykształconych”. Himmelfarb podaje przykłady próżniaczej arystokracji czy bohemy artystycznej (jak chociażby grupa Bloomsbury), która jest ulubionym celem ataków tej pierwszej. Jednak nie wydaje mi się, żeby dało się przeprowadzić jasne rozróżnienie na grupy społeczne, które wyznają każdy z tych systemów moralnych. Myśl autorki jest raczej odwrotna, o przynależności do danej grupy społecznej decyduje bardziej typ wyznawanej moralności niż interesy ekonomiczne czy polityczne. Teza ta w oczywisty sposób odsyła do słynnego eseju Maxa Webera o znaczeniu etyki protestanckiej dla rozwoju kapitalizmu, ale jednocześnie rozszerza czy raczej przenosi znaczenie hipotezy niemieckiego socjologa na praktycznie wszystkie obszary życia społecznego i przede wszystkim politycznego.

W Europie Zachodniej wojny kulturowe wyłaniają się raczej z debat o multikulturalizmie. Dyskusje takie przestały być jedynie akademicką kwestią dotyczącą możliwości krzyżowania się różnych wzorców kultury, możliwości przekładu jednej kultury na drugą czy też sposobów współistnienia różnych kultur w obrębie jednego państwa. W każdej kampanii politycznej problemy te przekształcają się w hasła wyborcze takiej czy innej partii, a teoretycy polityki zmuszeni są studiować zawile kwestie – na przykład różnych orientacji w islamie – by zrozumieć, w jaki sposób można na nowo zdefiniować pojęcie obywatelstwa.

W naszym kraju wojny kulturowe muszą mieć oczywiście inny wymiar. Nie ma wszak, przynajmniej na razie, problemu masowej imigracji czy konfrontacji z mniejszościami narodowymi. Wiele badań socjologicznych potwierdza też dość powszechną akceptację katolicyzmu, niezależnie od tego, jak bardzo byłaby ona fasadowa. Mimo to jasne jest, że początek XXI wieku w Polsce to początek wojen kulturowych, które przekładają się na podziały polityczne. Wynika to z faktu, że po końcu transformacji, która oznaczała jednocześnie koniec postkomunizmu, nastąpiły podobne procesy, jak w innych krajach rozwiniętego Zachodu, czyli pojawianie się podziałów wynikających z różnic kulturowych. Jest to, moim zdaniem, jedna z charakterystycznych cech post-postkomunizmu, jak próbuję określać formację, która nastąpiła po postkomunizmie<sup>3</sup>. Symboliczną datą powstania tej

<sup>2</sup> G. Himmelfarb *Jeden naród dwie kultury*, przeł. P. Bogucki, wstęp P. Skurowski, WAiP, Warszawa 2007.

<sup>3</sup> Koncepcję post-postkomunizmu przedstawiam w swej książce *Polityka czasu. Dynamika tożsamości w postkomunistycznej Polsce*, przeł. K. Liszka, wstęp D. Ost, Wydawnictwo Naukowe DSW, Wrocław 2008, s. 143-148.

formacji są wybory z roku 2005, zarówno parlamentarne, jak prezydenckie, w których stary podział na spadkobierców Solidarności i postkomunistów został zastąpiony przez podziały kulturowo-ideologiczne. Jednak granice między nowymi formacjami wydają się rozmyte. W jakieś mierze można znaleźć analogię między tymi nowymi obozami a wprowadzonym przez Himmelfarb za Smithem podziałem na ludzi prostych i światowych, co znalazło swój polski odpowiednik w potępianiu „salonu” jako właśnie emanacji postawy elit, które dawno zerwały kontakt z codziennym życiem milionów ludzi. Tego typu tony nasiliły się zwłaszcza po tragicznym wypadku pod Smoleńskiem, kiedy przeciwstawiano postawy zwykłych ludzi tym, które są powszechne wśród elit czy – używając tej stylistyki – pseudoelit.

Niemniej jednak podział ten nie wprowadza wyraźnie zarysowanych różnic. Pojęcie „salonu” zawiera nie tylko zbiór cech kojarzących się częściowo z lewicą kulturową, lecz także zestaw tradycyjnych postulatów liberalnych czy socjaldemokratycznych. Podobnie sprawa się ma z wprowadzonymi przez PiS w trakcie wyborów podziałami na „Polskę Armii Krajowej” i „Polskę postkomunistyczną” czy „Polskę solidarną” przeciwstawioną „Polsce liberalnej”. Żadna jednak z tych opozycji nie ma chyba wystarczającej siły dzielenia i, jak sądzę, w ostatecznym rachunku odwołują się one do fundamentalnej opozycji „Prawdziwej Polski” i „Polski Nieprawdziwej czy Nieautentycznej”. Wiarygodność tej opozycji opiera się więc na zdefiniowaniu autentycznego istnienia narodu. Innymi słowy, koniecznością polityczną staje się wykazanie, że rozwój naszego kraju miał charakter zależnościowy i że jedyny prawdziwy podział dokonuje się między tymi, którzy tę zależność zaakceptowali i zinternalizowali a tymi, którzy są w stanie powrócić do zaniedbanego, ale wciąż możliwego do reaktywacji „prawdziwego życia narodu”. W konsekwencji pojawia się u nas głębsza nawet niż w poglądach amerykańskich neokonserwatystów opozycja; nie chodzi już o dwie kultury w obrębie jednego narodu, ale współistnienie dwóch narodów, które mają odmienne wartości i cele. Oczywiście jasne jest, że tylko jeden z tych narodów jest autentyczny. W ten sposób dyskurs polityczny połączony zostaje czy też – używając języka teorii politycznych postmarksizmu – pojawia się łańcuch ekwiwalencji łączący określone postawy polityczne z niezwykle istotnym w dyskursie polskim „pustym znaczącym”, jakim jest pojęcie narodu.

Z tego punktu widzenia kluczowe okazuje się pytanie o kryteria autentyczności. Oczywiście sposobem konstruowania pojęcia autentycznego narodu jest odwoływanie się do tradycji, do takiego punktu w historii, w którym zaczął się proces kolonizacji nie tylko w sensie podporządkowania politycznego czy ekonomicznego, ale też kulturowego i mentalnego. Innymi słowy, chodzi o wskazanie momentu, w którym zaczął się podbój. Zwolennicy tej strategii odwołują się – przynajmniej z nazwy – do teorii postkolonialnej. W tym przypadku podbój może zostać usytuowany w okresie powojennym jako efekt narzucenia systemu komunistycznego. Umysłowość polska miała zostać przez ten okres zatruta, a ostatnim złotym, autentycznym okresem narodu okazał się czas międzywojnia. Zwolennikom tej koncepcji nie przeszkadza to jednak głosić jednocześnie, że naród nigdy

==

## Szkice

nie uległ propagandzie komunistycznej, wręcz przeciwnie – jego zdrowa substancja ocalała, a demoralizacji uległa jedynie drobna grupa rządząca.

Nie chciałbym na razie szczegółowo polemizować z tymi interpretacjami, zaznaczę jedynie, że co najmniej z dwóch powodów trudno byłoby zastosować teorię postkolonialną do okresu komunizmu, przynajmniej w Polsce. Pierwszym z tych powodów jest to, że dominacja Związku Radzieckiego miała charakter czysto polityczny i nigdy nie przełożyła się na dominację kulturową. Jeżeli w klasycznej teorii postkolonialnej metropolia narzuca kategorie swej kultury poddanym i co więcej muszą się oni opisywać w tych właśnie kategoriach, to w Polsce nigdy do tego nie doszło (pewno też na Węgrzech, w Rumunii, Czechach i w jakimś sensie w krajach nadbałtyckich). Metropolią kulturową pozostał Zachód i stamtąd docierały do nas kategorie, które stosowano w opisie i interpretacji własnej historii i kultury. Nie mogę się też zgodzić z tezą o przerwaniu ciągłości, raczej uważam, że było przeciwnie, komunizm „zamroził” tradycyjne postawy, które pojawiały się w ukrytej formie jako „nurty” lub frakcje w Partii czy szerzej – w oficjalnym dyskursie PRL-u. Dyskurs ten był ograniczony, co oczywiście, przez cenzurę i aparat przymusu, ale nie wystąpiło to, co – jak sądzę – jest podstawą kulturowej kolonizacji, czyli całkowite zdominowanie polskiej kultury przez obcą, na to bowiem kultura radziecka była po prostu „za słaba”. W swej książce szczegółowo pokazuję, że nie udało się komunistom stworzyć swego „upodmiotowienia”, używając języka Foucaulta. Skazani byli na powielanie w mniej lub bardziej zubożonej wersji etyki chrześcijańskiej czy mieszczańskiej. Nieporozumieniem jest więc twierdzenie, że komunizm zaszczerpił nowy typ moralności czy że w efekcie negocjacji między podbitymi a zwycięzcami nastąpiła przemiana osobowości tych pierwszych. Dlatego nawet jeżeli teoria postkolonialna może służyć wyjaśnianiu pewnych decyzji politycznych – na przykład budowania państwowości – to jej zasięg jest ograniczony do tej sfery właśnie, nie dotycząc tego, co można określić jako jej rdzeń, czyli używania kategorii kolonizatorów dla budowania własnej tożsamości ludów skolonizowanych<sup>4</sup>.

W drugiej wersji prawicowego użycia teorii postkolonialnej mityczna autentyczność narodu umieszczana jest głębiej w historii – tu konstruuje się opozycję między autentycznym polskim istnieniem a narzuconą przez Zachód ideologią. W tym kontekście pojawia się „sarmatyzm” jako wyraz czysto polskiej autentyczności skorumpowanej przez myśl płynącą z Europy Zachodniej. Nie trzeba dodawać, że polska autentyczność jest „lepszą” niż jakakolwiek ideologia zachodnia, co formułuje dobitnie Ewa Thompson:

W sarmatyzmie ujawnia się arystotelesowsko-tomistyczne pojmowanie rzeczywistości, zgodnie z którym powszechnie wiadomo, czym jest dobro, a czym zło, czym jest sprawiedliwość, a czym niesprawiedliwość itd. W Polsce, w polskim życiu intelektualnym (i niestety także politycznym), często widać taką wzruszająco naiwną wiarę. Polacy wierzą, że jeżeli pokaże się światu zakulisowe podstępne machinacje, to cały świat oburzy się i zawoła: „Skandal!”. Oczywiście tak nie będzie. To nie wszystko – w sarmatyzmie w cen-

## Koczanowicz Post-postkomunizm a kulturowe wojny

trum uwagi stawia się ludzką osobę. Ważny jest człowiek, a nie państwo, podbój sąsiadów czy system filozoficzny. Dlatego sarmatyzm w istotny sposób wyróżnia Polaków na tle ich sąsiadów. Stanowi zaprzeczenie rosyjskości i niemieckości. W Rosji podstawową wartością jest państwo, urząd, instytucja. Jak to ujął Fiodor Dostojewski, Rosjanie poza Rosją nie istnieją. Z kolei w Niemczech panuje teoretyczny stosunek do rzeczywistości, przejawiający się w ciągłym narzucaniu kolejnych systemów filozoficznych. Towarzyszy temu polityka podbojów terytorialnych i kolonializm, wyrażający się choćby w *Drang nach Osten*. Wprawdzie po II wojnie światowej nastąpiło wyhamowanie tej tendencji, jednak ostatnio znowu daje ona o sobie znać.<sup>5</sup>

Taka perspektywa może oczywiście poprawić samopoczucie Polaków, ale za cenę radykalnego uproszczenia historii kultury polskiej oraz jej skomplikowanych, jak w każdej narodowej kulturze, związków z kulturami ościennymi. Tym, co wyróżnia nasz kraj spośród innych, jest właśnie ów wielowątkowy i niejednoznaczny charakter naszej kultury. Od wpływu radykalnej, ariańskiej reformacji do katolickiego mistycyzmu, od fascynacji myślą Zachodu po wątki orientalne, od ekspansji i asymilacji kulturowej Kresów Wschodnich po asymilację do kultury niemieckiej i austriackiej na Śląsku – wszędzie mamy do czynienia z niezwykle złożonymi procesami, które w żaden sposób nie mogą być sprowadzane do jednej etykiety „sarmatyzmu”. Wprowadzenie takiej etykiety i jej aprobatę można rozumieć tylko wtedy, gdy uznamy ją za symptom polskich problemów z tożsamością w obliczu coraz większej integracji z Europą Zachodnią i globalizacji. Sarmatyzm służyć wtedy może pozornej obronie tego, co najważniejsze w kulturze i tożsamości polskiej. Obrona taka okazuje się jednak pozorna, gdyż broniona jest tu nie tyle tożsamość narodowa, ile bardzo zacieśniona wersja tej tożsamości, sprowadzająca hasła narodowe do pewnej prawicowej opcji politycznej. Pojęcie sarmatyzmu nadaje tej opcji godność uniwersalizmu, wprowadza przekonanie, że mamy tu do czynienia nie z pewnym świadomie konstruowanym nurtem kultury, ale z uniwersalnym losem narodu. W polskiej kulturze politycznej, w której pojęcie narodu jest dominującym „pustym znaczącym” organizującym różnorakie dyskursy, takie definitywne odwołanie do historii ma niezwykle istotne znaczenie dla bieżącej polityki, nadaje bowiem zwolennikom pewnej opcji „hegemoniczną” przewagę w walce politycznej<sup>6</sup>.

W tym samym duchu, choć bez odwoływania się do postkolonializmu, prezentowane są idee polskiego republikanizmu. Tu znowu mamy do czynienia z równie fikcyjną, jak sarmatyzm koncepcją „szczególnej polskiej drogi rozwoju historyczno-kulturowego”, w wyniku której powstał szczególny typ demokracji łączący wartości narodowe i religijne z publicznymi. Innymi słowy, demokracja liberalna czy jakakolwiek inna, która tych wartości moralnych nie respektuje, nie jest zgodna z duchem narodu. Źródłem tych wartości ma być etos demokracji szlacheckiej, czyli pojawia się znowu idea sarmatyzmu. Jeden z prawicowych publicystów stwier-

<sup>5</sup> E. Thompson *Polski nacjonalizm jest niezwykle łagodny*, „Dziennik” 31.03.2007.

<sup>6</sup> Oczywiście, stosując kategorie „puste znaczące” czy „hegemonia”, odwołuje się do rudymetów dyskursywnej koncepcji polityki opracowanej przez Ernesto Laclau i Chantal Mouffe.

## Szkice

dził nawet, że pozytywistyczni krytycy twórczości Henryka Sienkiewicza nie zdawali sobie sprawy, iż przedstawił on w swych utworach ów unikalny etos polskiej demokracji. Myślę, że nawet sam Sienkiewicz byłby zdumiony, gdyby dowiedział się, iż Zagłoba awansował na ideał postawy demokratycznej!

Oprócz tych wymienionych wyżej strategii konstruowania autentyczności narodu, po tragedii smoleńskiej siły nabrała jeszcze inna opcja, która wcześniej w polskim dyskursie politycznym się jedynie przewijała. Odwołuje się ona nie tyle do tradycji, choć oczywiście stara się znaleźć korelaty w historii kultury, ile do bezpośredniego doświadczenia egzystencjalnego. Autentyczne istnienie narodu okazuje się tu tożsame z przeżywaniem przez jednostkę swej własnej egzystencji. Takie doświadczenie egzystencjalne, które jest jednocześnie doświadczeniem politycznym, jak właśnie smoleńska tragedia, musi więc intensyfikować walkę polityczną, doprowadzać ją do ekstremum. Klasycznym przykładem takiego splecenia wątków egzystencjalnych z agitacją polityczną jest szeroko komentowany wiersz Jarosława Marka Rymkiewicza *Do Jarosława Kaczyńskiego*:

Ojczyzna jest w potrzebie – to znaczy: łajdacy  
Znów wzięli się do swojej odwiecznej tu pracy  
*Polska – mówią – i owszem to nawet rzecz miła*  
*Ale wprzód niech przeprosi tych których skrzywdziła*  
*Polska – mówią – wspaniale lecz trzeba po trochu*  
*Ją ucywilizować – niech kłęczą na grochu*  
Niech zmyślniejsze niech zmieni swoje obyczaje  
*Bo z tymi moherami to się żyć nie daje*  
I znowu są dwie Polski – są jej dwa oblicza  
Jakub Jasiński wstaje z książki Mickiewicza  
Polska go nie pytała czy ma chęć umierać  
A on wiedział – że tego nie wolno wybierać  
Dwie Polski – ta o której wiedzieli prorocy  
I ta którą w objęcia bierze car północy  
Dwie Polski – jedna chce się podobać na świecie  
I ta druga – ta którą wiozą na lawecie  
Ta w naszą krew jak w sztandar królewski ubrana  
Naszych najświętszych przodków tajemnicza rana  
Powiedzą że to patos – tu trzeba patosu  
Ja tu mówię o sprawie odwiecznego losu  
Co zrobicie? – pytają nas teraz przodkowie  
I nikt na to pytanie za nas nie odpowie  
To co nas podzieliło – to się już nie sklei  
Nie można oddać Polski w ręce jej złodziei  
Którzy chcą ją nam ukraść i odsprzedać światu  
Jarosławie! Pan jeszcze coś jest winien Bratu!  
Dokąd idziecie? Z Polską co się będzie działo?  
O to nas teraz pyta to spalone ciało  
I jest tak że Pan musi coś zrobić w tej sprawie  
Niech się Pan trzyma – Drogi Panie Jarosławie

Milanówek, 19 kwietnia 2010 r.

W utworze tym przeciwstawienie narodowi autentycznemu nieautentyczności jego istnienia staje się sprawą dramatycznego, egzystencjalnego napięcia. Opozycja przybiera więc postać: swój – obcy czy wręcz: autentyczne istnienie narodu – naród pozbawiony swego charakteru. Kluczową kategorią staje się znów kategoria autentyczności, ale rozumiana w specyficzny sposób. W cytowanym wierszu Rymkiewicza „Łajdaków” definiują dwa znaki rozpoznawcze: po pierwsze, chcą modernizować Polskę; po drugie, chcą przeproszać za krzywdy, które my wyrządziliśmy innym, patrzą na swój naród z perspektywy „Innego”. Z tymi znakami rozpoznawczymi połączone są dwa inne: obca ingerencja uosobiona w figurze cara północy i Polska, która „chce się podobać światu”. Ten łańcuch semiotyczny oparty jest na figurze obcości, podporządkowania Polski obcym celom i obcym wartościom.

Konieczne więc okazuje się przeciwstawienie tym tendencjom „autentyczności” istnienia narodu i pewnie jego inkarnacji w państwie. Autentyczność ta ufundowana jest na śmierci, ona jedynie gwarantuje istnienie narodu. Śmierć z tej perspektywy nie jest po coś, jest wartością samoistną, to ona decyduje o autentyczności narodu. Polityka sprowadzona zostaje zatem do autentyczności istnienia narodu, a ta z kolei oparta jest na otwartości egzystencji na śmierć. Autor wiersza, a za nim wielu komentatorów, sugeruje, że postawa taka jest kontynuacją tradycji romantycznej. Jest w tym pewna racja, gdyż polska tradycja romantyczna jest na tyle pojemna, że bez trudu może „obsługiwać” różne opcje ideologiczne – od lewicowych (Władysław Broniewski) do skrajnie prawicowych. Sądzę jednak, że punktem odniesienia są tu raczej poglądy niemieckich „konserwatywnych rewolucjonistów”, takich jak Ernst Jünger, Carl Schmitt czy przede wszystkim Martin Heidegger, który, jak wykazują ostatnie badania, bez trudu był w stanie zastosować swe kategorie filozoficzne do nacjonalistycznych analiz politycznych. Jak pisze autor książki o niepublikowanych seminariach niemieckiego filozofa z lat 1933-1935:

Heideggera fascynował związek między człowiekiem a *Gemeinschaft*, jego zdolnością do tworzenia (*gestalten*) wspólnoty i tworzenia *polis*, państwa. Dlatego to nie państwo jest warunkiem polityki. Państwo jest możliwe tylko wtedy, gdy opiera się na politycznym istnieniu człowieka. Heidegger chciał przez to określić nie indywidualną wolę człowieka, ale siłę wspólnoty, która wszystko otacza. Ta totalizująca, żeby nie powiedzieć totalitarna, koncepcja politycznej wspólnoty jest podstawą całej jego doktryny. Dlatego odrzuca on wszelkie wizje polityki jako ograniczonej dziedziny, paralelnej z czymś prywatnym życiem, ekonomią, technologią itd. Dla niego koncepcja taka prowadzi do degradacji tego, co polityczne, co odnosi się do polityka, który wie, jak rozgrywać „niskie parlamentarne triki” (*parlamentarischen Kniffen*). Sprawia to, że pragnie się, by krytykę Heideggera skoncentrować na terminie *Schlag*, morderczym uderzeniu totalitaryzmu, który ma, na zasadzie kontrastu, usprawiedliwiać przemoc i legitymizować ją poprzez wpisywanie jej w samo bycie.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> E. Faye Heidegger. *The Introduction of Nazism into Philosophy in Light of the Unpublished Seminars of 1933-1935*, transl. M.B. Smith, foreword T. Rockmore, Yale University Press, New Haven, Conn.–London 2009, s. 116-117.



Nie wchodząc w zawiłe kwestie tworzenia się ideologii rewolucyjnego konserwatyzmu, chciałbym stwierdzić jedynie, że centralną kategorią jest tam, jak myślę, idea narodu jako ekspresji egzystencji jednostek. W ten sposób naród nie jest kategorią kulturową czy nawet etniczną, ale egzystencjalną. W jaki jednak sposób realizuje się to egzystencjalne istnienie narodu, które na poziomie politycznym gwarantuje jego autentyczność przeciwstawioną pozornemu trwaniu?

Myślę, że w odpowiedzi na to pytanie przydatne mogą być kategorie wzięte z biopolityki, z prac Michela Foucaulta, Giorgio Agambena czy Roberto Esposito. Naród autentyczny czy może autentyczne istnienie narodu to takie, które dokonuje się poza wszelkimi społecznymi uwarunkowaniami, czyli używając kategorii Agambena, istnienie w postaci „nagiego życia”. Kategorie używane do opisu tak istniejącego narodu odnoszą się właśnie do samego biologicznego substratu: „masakra”, „wieszanie”, „Polska, którą wiozą na lawecie”. Pojawia się Jakub Jasiński: „Polska go nie pytała czy ma chęć umierać /A on wiedział – że tego nie wolno wybierać”. Oczywiście ów bohater jest wyłącznie figurą nagiego życia, nie ma znaczenia jego „empiryczne” życie, fascynacja Rewolucją Francuską czy Wolterem. Pojawia się on jako emanacja narodu, który by przetrwać, musi zostać zredukowany czy też – jak to ma miejsce w intencji autora wiersza – raczej podniesiony do biologicznego istnienia. Dzięki temu naród może funkcjonować poza wszelkimi społecznymi odniesieniami, jako wspólnota, która nic nie zawdzięcza jakimkolwiek zewnętrznym wpływom. Naród taki musi być na te zewnętrzne wpływy immunizowany, przez co dochodzi do swych granic i zaprzecza sobie. Sugestywnie pisze o tym Roberto Esposito w swej pracy poświęconej biopolityce, zwracając uwagę, że charakterystyczna dla nowoczesności „bioduchowa inkorporacja była ostatecznym rezultatem immunitarnego syndromu, znajdującego się poza kontrolą do tego stopnia, że nie tylko niszczył wszystko, co weszło z nim kontakt, ale zwrócił się z katastrofalnym efektem przeciw własnemu ciału”<sup>8</sup>.

To, co powiedziałem wyżej, nie znaczy jednak, że według mnie wszelkie odwoływanie się do dyskursów zależnościowych i postzależnościowych owocować musi koniecznie prawicową opcją polityczną. Istnieje wszakże takie niebezpieczeństwo, kiedy sama idea postkolonializmu zostaje radykalnie zmieniona czy wręcz zmistyfikowana. W samej teorii nie chodzi wszak, jak myślę, o odkrywanie autentycznego istnienia narodu, lecz raczej, w ogromnym skrócie mówiąc, o wskazanie dylematów, strategii negocjacji i kompromisów, które biorą się z wielowiekowego zetknięcia dwóch kultur: dominującej i podporządkowanej. Oczywiście, problem dotyczy zarówno Polski, jak i innych krajów Europy Wschodniej, choć sprawa jest dla nas o tyle bardziej złożona, że kraj nasz uczestniczył mniej lub bardziej aktywnie w samym kształtowaniu kultury, która go dominowała. Polscy intelektualiści w wielu wypadkach wpływali na kształt tego, czym stawała się Europa nowożytna. Paradigmatycznym przykładem takiego intelektualisty mógłby być Andrzej Frycz

<sup>8</sup> R. Esposito *Bios. Biopolitics and Philosophy*, trans. and introd. T. Campbell, University of Minnesota Press, Minneapolis, Minn.–Bristol 2008, s. 165.

Modrzewski, zdecydowanie niepasujący do schematu „sarmatyzmu arystotelesowsko-tomistycznego”, który był jednym z myślicieli kładących podwaliny pod kształt „porządku moralnego”, żeby użyć określenia Charlesa Taylora, czyli powszechnie przyjmowanych i akceptowanych wyobrażeń społecznych dominujących życie umysłowe Zachodu od czasów nowożytnych.

Polska jednak, nie będąc w tym w Europie odosobniona, przechodziła różne fazy swej relacji z zachodnią częścią kontynentu. Larry Wolffe w swej dobrze udokumentowanej książce o wynalezieniu Europy Wschodniej przez oświecenie francuskie stawia tezę, że chociaż kraina ta była wystarczająco dziwna, by być konstruowana przez Zachód, to jednak okazała się nie tak egzotyczna, jak Orient, dlatego pozostała zawieszona między tymi obiema sferami kultury<sup>9</sup>. Podział na Wschód i Zachód jest stosunkowo świeżym wynalazkiem, zastępującym podział Północ – Południe, który przez wiele stuleci dominował w Europie:

tak jak nowe centra oświeceniowe zastępowały stare centra renesansu, stare kraje barbarzyństwa i zacofania na północy były odpowiednio przesuwane na wschód. Oświecenie musiało wynaleźć Europę Zachodnią i Europę Wschodnią jednocześnie jako kompletarne pojęcia, definiujące się nawzajem poprzez opozycję i sąsiedztwo.<sup>10</sup>

Wynalazek Europy Wschodniej wiąże się ściśle z dwoma innymi wynalazkami: Orientu i Europy Zachodniej. Wschodnia Europa jest wystarczająco odległa, żeby być zwierciadłem Europy Zachodniej, ale jednak nie tak odległa, jak Orient, który oznacza całkowite przeciwstawienie barbarzyństwa i cywilizacji, czyli jest czymś „pośredniczącym”.

Wolff stawia tezę, że wynalezienie Europy Wschodniej dokonywało się w sferze intelektualnych operacjach: wkraczanie, posiadanie, wyobrażanie, tworzenie map, zwracanie się (do tej Europy), wyobrażanie sobie populacji. Nie jestem oczywiście w stanie zreferować tutaj całego bogatego materiału tych fragmentów książki Wolffa, ograniczę się więc do kilku przykładów. Wkraczając do Europy Wschodniej, doświadcza się uczucia obcości, inności, jak pisze w swej relacji z podróży książę Segur, gdyż wtedy „opuszczamy całkowicie Europę”, a wszystko jawi się „jako niewyobrażalna mieszanka starożytnych i nowoczesnych stuleci, monarchistycznego i republikańskiego ducha, feudalnej dumy i równości, nędzy i bogactwa”<sup>11</sup>. Europa Wschodnia stanowi też region, w którym spełniają się najdziwniejsze i najdziwniejsze fantazje seksualne, fantazje o bezgranicznym posiadaniu. Kłasykiem przykładem są tu oczywiście pamiętniki Casanovy, w których opisuje on swe seksualne przygody w Polsce i Rosji. Nie ma w nich miejsca na finezyjną erotykę, w zamian dokonuje się kupowanie kobiet i ich bezwarunkowe posiadanie. Nie zmienia sytuacji nawet to, że dziewczyna kupiona w Puławach ucieka po do-

<sup>9</sup> L. Wolff *Inventing Eastern Europe The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford University Press, Stanford, Calif. 1994.

<sup>10</sup> Tamże, s. 5.

<sup>11</sup> Cytat za: tamże, s. 19-20.

konaniu transakcji „jak złodziej”<sup>12</sup>. Posiadanie bliskie jest wyobrażeniu Europy Wschodniej jako miejsca trudnej do zrozumienia obcości. Wolter w swej *Historii Karola XII*, która stanowiła główne źródło wiedzy o Polsce w wieku XVIII, opisuje ją jako „części antycznej Sarmacji”, a obraz Sejmu wygląda następująco: „szabla w dłoni, jak u starożytnych Sarmatów, ich przodków, tak samo brak dyscypliny, ta sama furia w ataku”<sup>13</sup>. Mozart, kiedy wybrał się do Pragi na premierę swej opery *Wesele Figara*, uderzony obcością kultury i języka pisze do przyjaciela, że „Jestem tu Punkititi, moja żona jest Schabla Pumfa, Hofer jest Rozka Pumpa”<sup>14</sup>. Autor cytowanej książki zwraca uwagę, że poczucie obcości dawało jednocześnie wolność imaginacji, sprawiając, że słynny kompozytor bez trudu mógł obdarzyć siebie i bliskich nową tożsamością. Wolff wskazuje, że wyobrażenia działa w tworzeniu iluzorycznych map tego regionu i przekonaniach o kształcie zamieszkującej go populacji. Oczywiście konsekwencją wynalezienia Europy Wschodniej będzie więc pragnienie jej zmieniania. Autor pisze o paryskich salonach wysyłających fizjokratów z misją ekonomiczną, co oczywiście przypomina mu misję Międzynarodowego Funduszu Walutowego w postkomunistycznej Europie Wschodniej. Szczególnie interesująca jest relacja Stanisława Augusta i jego paryskiej opiekunki, słynnej twórczyni jednego z najbardziej znanych salonów paryskich, Mme Geoffrin. Przytoczę tylko pointę tej fascynującej historii. Po elekcji Stanisława Augusta pisze on do Mme Geoffrin: „moja droga mamó, czy już Cię nie zobaczę nigdy? Czy nigdy więc nie będę się cieszyć słodyczą i mądrością twych opinii. Ponieważ z miejsca, w którym się znajdujesz, możesz dać mi maksymy, ale rady są poza twym zasięgiem”<sup>15</sup>. Może Stanisław August dobrze sformułował dylemat relacji między dwiema częściami Europy: „maksymy tak, rady nie”, wskazując wyraźnie na granice ingerencji.

Charakterystyczne jest dla mnie, że książka ta nie funkcjonuje w polskich dyskusjach intelektualnych, chociaż wydawać by się mogło, że idealnie pasuje do polskiego prawicowego postkolonializmu. Wszak pojawiają się w niej wątki ideologicznego podporządkowania wschodu Europy jej zachodowi czy też konstruowania Europy Wschodniej jako niedojrzałej cywilizacyjnie i kulturowo, wymagającej więc stałej opieki. Niemniej jednak Larry Wolff pokazuje skomplikowanie tej relacji, w której nie ma miejsca na łatwe przyporządkowanie takim lub innym narodom szczególnej roli czy jednoznaczne wskazywanie ofiar i prześladowców. Najważniejsze jest jednak, że Polsce w tej całej historii nie przypada jakieś wyjątkowe miejsce, nie jest krajem ani szczególnie prześladowanym, ani wybranym. Dzieli los z innymi peryferyjnymi krajami regionu i w oczach Zachodu jest od nich prawie nieodróżnialna. Natomiast w mitologii polskiego postkolonializmu

---

12 Tamże, s. 62.

13 Cytat za: tamże, s. 91.

14 Tamże, s. 107.

15 Cytat za: tamże, s. 244.

pojawiają się znane od dawna motywy wyjątkowej roli i sytuacji naszego kraju. Wybitny historyk Maciej Janowski zdecydowanie rozwiewa ten mit:

przez 150 lat Polacy karmieni byli opowieściami o własnej wspaniałości, niewinności – tu jest pies pogrzebany – wyjątkowości. Właśnie ta wyjątkowość jest zasadniczym problemem. Bowiem historia Polski nie jest wyjątkowa; historia żadnego kraju, przy wszelkich swoistościach, nie jest wyjątkowa. Historia Polski jest historią normalnego, przeciętnego kraju peryferyjnego, przeciętnej zacofanej gospodarki i normalnej, przeciętnej kultury odtwórczej, przejmującej cudze idee raczej niż produkującej własne.<sup>16</sup>

Wydaje się, że dopiero uznanie takiej normalności historii Polski może otworzyć drogę do rzetelnej dyskusji o miejscu naszego kraju w europejskiej czy globalnej kulturze. W tym widziałbym rolę zastosowania teorii postkolonialnej – poprzez wykorzystanie jej emancypacyjnego charakteru – do polskiej historii. Teoria postkolonialna nie powstała po to, by nadawać jednemu narodowi wyższą rangę niż innym, czy też po to, by spełniać marzenia konserwatystów o powrocie do jakiejś utopijnej jedności narodu zniszczonej przez podbój. Jej zasadniczym przesłaniem jest emancypacja, wyzwolenie zarówno od mitów narzuconych przez kolonizatorów, jak i własnych mitów narodowych. W tym sensie postkolonializm nawiązuje wyraźnie do Karola Marksa i całej związanej z nim tradycji emancypacyjnej myśli zachodniej. Dobitnie ideę tę wyraził Dipesh Chakrabarty, pisząc w zakończeniu swej książki: „Mam nadzieję, że z tego, co zostało powiedziane, w sposób oczywisty wynika, iż prowincjonalizacja Europy nie może nigdy być projektem zapoznawania myśli europejskiej. Na końcu imperializmu europejskiego myśl europejska jest dla nas wszystkich darem. Możemy mówić o jej prowincjonalizacji tylko w antykolonialnym duchu wdzięczności”<sup>17</sup>. Odpowiednikiem więc początków myśli postkolonialnej byłiby w Polsce ci, na ogół niestety już prawie zapomniani myśliciele, jak Ludwik Krzywicki czy Kazimierz Kelles-Kraus, którzy czytali i komentowali prace Karola Marksa po to, by lepiej zrozumieć problemy narodu. Do grupy tej zaliczyć też należy o pokolenie młodszego Juliana Bruna, który w głośniejszej, drukowanej pierwotnie w *Skamandrze* pracy *Stefana Żeromskiego tragedia pomyłek* pokazywał splot narodowych i społecznych uwarunkowań, jakie konstytuowały naród polski na początku XX wieku<sup>18</sup>. Żaden z tych myślicieli nie odwoływał się do mitologii sarmatyzmu rzekomo zdeprawowanego przez Zachód. Wręcz przeciwnie, starali się wskazać, jak nowoczesny naród nie może

<sup>16</sup> M. Janowski *Polityka historyczna. Między edukacją historyczną a propagandą*, w: *Pamięć i polityka historyczna. Doświadczenia Polski i jej sąsiadów*, red. S.M. Nowinowski, J. Pomorski, R. Stobiecki, Wydawnictwo IPN, Łódź 2008, s. 234.

<sup>17</sup> D. Chakrabarty *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2008, s. 255.

<sup>18</sup> Pierwodruk: „Skamander” 1923 nr 30, przedruk w: J. Brun *Stefana Żeromskiego tragedia pomyłek*, Spółdzielnia Księgarska „Książka”, Warszawa 1926. Po wojnie wyszedł reprint tego wydania, ze słowem wstępnym L. Kruczkowskiego i przedmową J. Kurowickiego (Alma-Press, Warszawa 1986).

## Szkice

pozbyć się duchowego i ekonomicznego jarzma feudalizmu i podkreślali konieczność powstania nowoczesnego narodu polskiego w wyniku walki, która łączyłaby wyzwolenie narodowe ze społecznym. Innymi słowy, nie byłaby to polityka narodowa oparta o resentymenty wobec Zachodu, ale polityka emancypacji wykorzystująca myśl zachodnią.

Być może taką drogę teoretyczną otwierają rozważania Marii Janion w *Niesamowitej Słowiańszczyźnie*, w których formułuje ona program otwarcia polskiej kultury na różnorakie wpływy zewnętrzne i przez to radykalną przemianę narodu. W konkluzjach autorka pisze:

Polska jest ubogim i płaskim monolitem, przeważnie narodowo-katolickim. Dlatego tak męczy tych swych obywateli, którzy pragną się z nią pożegnać dla Europy, rozumianej jako przestrzeń wolności kultury. Można by było tutaj wytrzymać i bez słońca południa, gdyby bardziej różnorodna, wyzwolona z obsesji kolonialnych i postkolonialnych właśnie „kolorowa” była nasza kultura.<sup>19</sup>

Stanowisko Janion jest na pewno bliskie intencjom twórców teorii postkolonialnej. Służyć ma ona jako narzędzie pozwalające emancypować kulturę uciskanych z jej wewnętrznych, choć narzuconych przez opresorów ograniczeń. Użycie teorii postkolonialnej w odniesieniu do naszego kraju miałyby w takim przypadku moc ożywcza, pozwoliłoby na znalezienie dystansu do ograniczeń i idiosynkrazji wpisanych w tę kulturę. Przewyciężenie ograniczeń kulturowych otwierałoby też nową przestrzeń polityczną, uwolnioną od lęków przed dominacją i obaw przed utratą tożsamości.

Przy całej sympatii dla takiej emancypacyjnej terapii kulturowej i przy wszystkich wątpliwościach wobec pravicowego postkolonializmu zastanawiam się jednak i pytaniem tym chciałbym zakończyć ten tekst, czy my, humaniści, nie padamy w naszych dyskusjach ofiarą pewnego złudzenia? Złudzenia, które można by nazwać złudzeniem kulturowym. Toczmy przecież dyskusje i spieramy się, przyjmując jedno wspólne założenie, że istnieje ciągłość kultury i jej tropów, ciągłość, która przekracza wszelkie zmiany ekonomiczne, polityczne i społeczne. Nie wydaje mi się, by założenie takie było uprawnione. Co więcej, może być ono być niebezpieczne, stwarzając iluzję ciągłości tam, gdzie ona nie występuje, i tworząc artefakty, które stają się niespodziewanie faktami politycznymi. Humanistyka, jeżeli ma być odpowiedzialną dziedziną wiedzy, będzie musiała się z tym złudzeniem skonfrontować.

---

<sup>19</sup> M. Janion *Niesamowita Słowiańszczyzna*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006, s. 330.

**Koczanowicz** Post-postkomunizm a kulturowe wojny

## Abstract

**Leszek KOCZANOWICZ**  
**Warsaw School of Social Psychology**

### **Post-post-communism and Cultural Wars**

The essay aims at showing in what ways discussions on post-colonialism become integrated into cultural wars conducted in today's Poland. The first section analyses the notion of cultural war(s) in our contemporary cultural-studies/political-science literature. The author also discusses his own concept of 'post-post-communism' as a social/political formation that has followed post-communism. The following sections make use of the initial part's findings in analyses of disputes on the national question. It is found that a number of elements of this rhetoric are reducible to a concept of 'genuine existence of the nation' as contradicted with 'non-genuine existence' of the same.