Dariusz SKÓRCZEWSKI

NARÓD – TEN DZIWNY TWÓR KTÓRY NIE CHCE ZNIKNĄĆ Z DYSKURSU HUMANISTYKI*

Region nasz przysparza kłopotów nie tylko tak zwanemu Zachodowi, ale i swoim własnym mieszkańcom. W naszej literaturze, tej najbardziej wyrafinowanej formie zbiorowej autorefleksji, odnaleźć można wiele zapisów odnotowujących owo doświadczenie upodrzędnienia, jakie przez wiele lat było – i po części nadal jest – udziałem środkowo-wschodnich Europejczyków w kontaktach kulturowych z mieszkańcami „Zachodu”.

Pisząc u nas o nacjonalizmie, socjologowie, filozofowie, a także przedstawiciele innych dziedzin wiedzy odczuwają na ogół potrzebę usprawiedliwienia się z sięgania po ten termin. Ostrożności tej nie należy jednak przypisywać wyłącznie obawom, że posłużenie się kategorią nacjonalizmu może zostać odczytane jako „budzenie demonów” zjawiska, którego potępienie – a przynajmniej zdystansowanie się od niego – uznawane jest przez wielu współczesnych humanistów za bon ton czy wręcz wzór postawy naukowej. Do preferowania bardziej „neutralnych” kategorii ekwiwalentnych (np. „narodowy” zamiast „nacjonalistyczny”) przyczyniła się również nasza tradycja językowa, na co zwrócił nie tak dawno uwagę Władysław Stróżewski: „W języku polskim pojęcie «nacjonalizm» ma zabarwienie negatywne: oznacza nieuzasadnioną dumę z samego faktu przynależności do jakiegoś narodu, bez względu na to, jakie wartości naród ten potrafił zrealizować”[1].

Nie sposób jednak nie dostrzec, że dość mocno u nas zakorzenione pejoratywne znaczenie nacjonalizmu jako antytezy patriotyzmu i synonimu ksenofobii coraz wyraźniej koliduje w ostatnich latach z innym, aksjologicznie neutralnym jego pojmowaniem, rozpowszechnionym w krajach anglojęzycznych[2]. Ta ambiwalencja pojęciowa stanowi implikację znanego rozróżnienia, wprowadzonego do teorii narodu przez Hansa Kohna[3], który dokonał dycho-

---

* W artykule zawarte zostały przeredagowane i zmienione fragmenty książki autora *Teoria – literatura – dyskurs. Pejzaż postkolonialny* (Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, w druku).

[1] W. S t r ó ż e w s k i, *Myśli o patriotyzmie*, „Znak” 53(2001) nr 9(556), s. 96.

[2] Por. A. W a l i c k i, *Czy możliwy jest nacjonalizm liberalny?*, „Znak” 49(1997) nr 3(502), s. 32n.; K. J a s k u ł o w s k i, *Nacjonalizm bez narodów. Nacjonalizm w koncepcjach anglosaskich nauk społecznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2009, s. 7-14.

[3] Zob. H. K o h n, *The Idea of Nationalism: A Study of Its Origins and Background*, Macmillan, New York 1967 (pierwsze wydanie tej pracy ukazało się w roku 1944).

tomicznej typologii nacjonalizmów według klucza ideologiczno-geograficznego. Badacz ten wyróżnił nacjonalizm pozytywny, polityczny, reprezentowany przez społeczeństwa zachodnie, i nacjonalizm negatywny, kulturowy, który przypisywał ludom Wschodu, w tym – narodom wschodnioeuropejskim. Pomimo swej nieadekwatności, nieostrości stosowanych pojęć i nadmiernych uogólnień wyprowadzonych z przyjętych założeń ideologicznych, dychotomia Kohna, sprowadzona do opozycji: narody obywatelskie–narody etniczne, wciąż bywa przywoływana w wielu pracach, zwłaszcza badaczy amerykańskich, generując niezliczoną ilość wartościujących sądów i quasi-naukowych stereotypów, szczególnie w odniesieniu do naszego regionu. Jedną z niedawnych, spektakularnych emanacji tej koncepcji można było dostrzec w nader przychylnie komentowanej przez sporą część naszych środowisk uniwersyteckich – jak to często bywa w przypadku idei „z importu" – książce Briana Portera-Szűcsa o rzekomo „nienawidzącym" polskim nacjonalizmie, pod wymownym, a przy tym nienaukowym tytułem *When Nationalism Began to Hate*[4]. Istotę problemu, którego egzemplifikację stanowi ta praca, dobrze ujął swego czasu Edward Said, który w nakładaniu na „peryferyjne" społeczeństwa ocen ukutych na kategoriach wypracowanych w zachodnim dyskursie akademickim widział paternalizujący gest hegemona w stosunku do populacji spoza wąskiego, „elitarnego" kręgu: „We wszystkich tych poglądach pojawia się […] wyraźne (moim zdaniem ahistoryczne) niezadowolenie z faktu uzyskiwania przez niezachodnie społeczeństwa niepodległości narodowej, którą uważa się za «obcą» ich etosowi. Stąd powtarza się w tych ujęciach przekonanie o zachodnim pochodzeniu filozofii nacjonalistycznych, które jako takie są zatem nieodpowiednie dla Arabów, Zulusów, Indonezyjczyków, Irlandczyków czy Jamajczyków, i najprawdopodobniej zostaną przez nich źle wykorzystane"[5].

Wspominam o przypadku książki Portera i jej polskiej recepcji, ponieważ jest on charakterystycznym przejawem szerszej tendencji, jaka znamionuje nie tylko naszą humanistykę. Recepcja sądów płynących z zachodnich metropolii,

[4] Zob. B. P o r t e r, *When Nationalism Began to Hate: Imagining Modern Politics in Nineteenth-Century Poland*, Oxford University Press, Oxford–New York 2000. Praca ta ukazała się także w polskim przekładzie (zob. B. P o r t e r - S z ű c s, *Gdy nacjonalizm zaczął nienawidzić. Wyobrażenia nowoczesnej polityki w dziewiętnastowiecznej Polsce*, tłum. A. Nowakowska, Pogranicze, Sejny 2011), a Ośrodek „Pogranicze" na swojej stronie internetowej zalicza tę książkę do „najlepszych w historiografii nie tylko endecji, ale i w ogóle polskiej myśli politycznej" (zob. http://pogranicze.sejny.pl/brian_porter_sz__cs___gdy_nacjonalizm_zaczal_nienawidzic_wyobrazenia_nowoczesnej_polityki_w_dziewietnastowiecznej_polsce,47-1,11379.html). Jedyne znane mi krytyczne omówienie pracy Portera-Szűcsa opublikował amerykański historyk polskiego pochodzenia M.J. Chodakiewicz (zob. M.J. C h o d a k i e w i c z, *Nacjonalizm wyobrażony*, „Arcana" 2004, nr 6(60), s. 167-186; zob. też: www.glaukopis.pl/pdf/czytelnia/brianporter.pdf).

[5] E.W. S a i d, *Kultura i imperializm*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s. 243.

zarówno z ośrodków naukowych, jak z i centrów innych dyskursów, przybiera u nas szczególnie intensywną postać, będącą efektem „kompleksu peryferii". Niemała część wschodnioeuropejskich elit, zapatrzona we francuską czy amerykańską myśl humanistyczną, wykształciła zdolność duplikowania, przetwarzania i nieograniczonego, niekiedy wręcz idolatrycznego respektu dla obcych koncepcji, poglądów, diagnoz oraz ocen (co znajduje także odbicie w strukturze zarządzania nauką w Polsce – to jednak temat na osobne studium); również – a może zwłaszcza – dla tych z nich, które dotyczą spraw naszego regionu, jego kultury i społeczeństw. Uznanie dla prac pokroju dysertacji Portera opiera się na tej właśnie zasadzie – zasadzie r e c e p t y w n o ś c i w o b e c a u t o r y t e t u hegemona, apriorycznie wręcz przyznawanego każdemu naukowcowi, który publicznie okaże zainteresowanie zagadnieniami wschodnioeuropejskimi.

Postawa ta – oparta na jakże pięknej, lecz zupełnie nieprzystającej do obyczaju współczesnego świata, a przy tym jakże naiwnej wdzięczności – stanowi rezultat długotrwałego procesu marginalizowania naszej części kontynentu w dyskursach płynących z ośrodków naukowych i kulturalnych Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych. Nie bierze ona pod uwagę „politycznych okoliczności powstawania wiedzy"[6], z jakimi mamy do czynienia również we współczesnym, zdyscyplinowanym intelektualnie, ale – jak dowodzi nie tylko wspomniana książka, lecz i dziesiątki innych prac, artykułów naukowych i wypowiedzi publicznych – najwyraźniej nie dość samokrytycznym, dyskursie na temat naszego regionu. Wśród okoliczności tych na pierwszy plan wysuwa się czynnik tak irytujący dla polskiej publiczności i generujący wspomnianą postawę wdzięczności wobec śladowej nawet uwagi poświęcanej Polsce, polskiej kulturze i polskim sprawom w publikacjach zachodnioeuropejskich czy amerykańskich – czynnik, który z naszej perspektywy wygląda na jakieś zasadnicze désintéressement dla Polski i szerzej, Europy Środkowo-Wschodniej, w głównym nurcie światowej humanistyki. Postawa ta wyraża się zróżnicowaną gradacją: od znużenia, poprzez zniecierpliwienie, niechęć, przesyt, po zakwestionowanie wartości oraz sensowności zajmowania się środkowoeuropejską i wschodnioeuropejską problematyką oraz jej odrzucenie. Przesłanek tej postawy szukać zaś należy w założeniach fundujących zachodnią epistemologię, a mających swe korzenie w zachodnioeuropejskim oświeceniu. Dobrą ilustrację zagadnienia, o którym mowa, stanowi jedno z ogniw recepcji najnowszej książki Anne Applebaum *Iron Curtain*[7]. Recenzja opublikowana

[6] T e n ż e, *Orientalizm*, tłum. W. Kalinowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1991, s. 34.

[7] Zob. A. A p p l e b a u m, *Iron Curtain: The Crushing of Eastern Europe 1944-56*, Penguin Books, London 2012.

w jednym z najbardziej prestiżowych amerykańskich dzienników przedkłada wymowną – i zarazem reprezentatywną dla dyskursu o naszym regionie – ocenę książki. Omówienie cechuje się znamienną ambiwalencją. Zawiera „pochwałę szczegółowości", z charakterystyczną nutą oficjalnej empatii, po której następuje zmiana perspektywy prowadząca do całkowitego odwrócenia początkowego, zdawałoby się przychylnego, werdyktu: „Dobrze przypomnieć sobie o tych koszmarnych wydarzeniach, zwłaszcza teraz, gdy mamy coraz większy dostęp do archiwów i gdy żyją jeszcze świadkowie pamiętający te potworności. Dlaczego jednak powinniśmy zajmować się przetrawianiem takiego ogromu szczegółów przeszło pół wieku później?"[8].

Retoryka tego pytania wyraźnie daje do zrozumienia, że zachodni dyskurs humanistyczny nie tylko nie radzi sobie z udźwignięciem problematyki wschodnioeuropejskiej, lecz także – kwestionując sens takich prac, jak książka laureatki Nagrody Pulitzera – po raz kolejny powtarza błąd, jaki Said wytknął orientalistom w swojej fundamentalnej pracy: n i e c h ę ć d o s o l i d a r n o ś c i z p e w n y m s e g m e n t e m l u d z k i e g o d o ś w i a d c z e n i a[9], w którym – nie z własnego wyboru – mieli udział środkowo-wschodni Europejczycy, a który zachodni świat wciąż chce od siebie odsunąć, odrzucić, nie przyjmując go do wiadomości.

„ORIENTALIZACJA" EUROPY ŚRODKOWO-WSCHODNIEJ

Przedstawione wyżej pokrótce zjawisko dotyczy różnych obszarów dyskursu: literatury, publicystyki, a także polityki, co dobitnie uświadamia nam dwie sprawy: p e r y f e r y j n y s t a t u s m i e j s c a, w którym żyjemy, oraz wynikający stąd g ł ó d u z n a n i a przez innych jako formy dyskursywnego potwierdzenia naszego istnienia i wartości w oczach świata. Prawidłowość tu obowiązującą można ująć za pomocą następującego „wzoru": chwytanie się takich sposobności uwierzytelnienia swojej obecności i zwiększenia własnej widoczności w świecie, jak najlichsza wzmianka prasowa czy książka naukowa („naukowa"), jest odwrotnie proporcjonalne do stopnia pewności siebie populacji na światowej arenie i zarazem wprost proporcjonalne do jej automarginalizacji.

---

[8] M. F r a n k e l, *Stalin's Shadow. „Iron Curtain" by Anne Applebaum*, „New York Times", dodatek: „Sunday Book Review" z 25 XI 2012, s. 16 (tłum. fragm. – D.S.).

[9] „Uważam, że grzechy orientalizmu są grzechami zarówno przeciwko człowiekowi, jak przeciwko intelektowi. Przeciwstawiając się bowiem pryncypialnie pewnej części świata, którą raz na zawsze uznał za obcą, orientalizm okazał brak solidarności z pewną częścią doświadczenia ludzkiego, a w istocie odmówił uznania go za doświadczenie ludzkie". S a i d, *Orientalizm*, s. 468.

Nie zyskujemy jednak w ten sposób szacunku u partnerów dyskursu – ani w polityce, ani w kulturze, ani w humanistyce akademickiej. Powielamy za to opisane przez Saida w *Orientalizmie* struktury epistemologiczne, utrwalone od czasów oświecenia, wedle których przedmiot zaczyna istnieć o tyle, o ile zostaje opisany przez zachodni podmiot. W odniesieniu do naszego regionu można by to ująć za pomocą następującej formuły: Zachód zna Europę Środkowo-Wschodnią, Europa Środkowo-Wschodnia jest tym, co zna Zachód[10]. Struktury i sprofilowanie zachodniej, zwłaszcza amerykańskiej humanistyki w bezprecedensowym stopniu sprzyjały – i niestety nadal w dużej mierze sprzyjają – temu, co za Saidem można nazwać orientalizacją naszego regionu. Chodzi, jak objaśniał autor *Orientalizmu*, o zespół praktyk reprezentacji, które odbierają przedmiotowi badań podmiotowość, zastępując ją systemem odniesień epistemologicznych nałożonych przez zewnętrzny, obcy podmiot i mieszczących się całkowicie w jego „obrazie świata". Praktyki te, mimo iż wytwarzają pewien rodzaj wiedzy o przedmiocie, prowadzą nie tyle do jego poznania, ile do utrwalenia „potęgi zachodniego dyskursu kulturalnego"[11]. W zgodzie z tym mechanizmem współczesne zachodnie metropolie, ośrodki uniwersyteckie i centra medialne – obecny hegemon sporej części Europy Środkowo-Wschodniej i zarazem obiekt kultu wielu tutejszych intelektualistów – dostarczają wzorców ocen i wyznaczają ramy epistemologiczne, w jakich możliwe jest rozumienie i opisywanie naszej części kontynentu, przez co zyskują status niepodważalnego autorytetu. Piśmiennictwo hegemona staje się w rezultacie „tekstualnym standardem, który skolonizowane kultury i ich książki stygmatyzuje jako marginalne i gorsze"[12].

Europa Środkowo-Wschodnia, co rusz budząca zdziwienie i irytację zachodnich polityków tym, że ośmiela się niekiedy zabierać samodzielnie głos we własnej sprawie, stanowi dla wszystkich kłopot. Choć część jej państw, takich jak Polska czy Węgry, ma długą, przeszło tysiącletnią historię – uważana jest za twór nie tylko historycznie młodszy, lecz także drugorzędny, upośledzony zarówno ekonomicznie, jak i kulturalnie, wreszcie – politycznie niedojrzały, przez co musi ustawicznie dowodzić i przekonywać innych, że zasługuje na suwerenność i partnerskie traktowanie. Dla środkowo-wschodnich Europejczyków frustrujące jest, że podczas gdy ich bliżsi i dalsi zachodni sąsiedzi: Niemcy, Francuzi, a nawet mieszkańcy niewielkich państw: Belgowie, Holendrzy, Duńczycy, w sposób „naturalny" posiadają prawo kreowania własnej narracji tożsamościowej i prowadzenia bez komplek-

[10] To parafraza komentarza Saida do logiki brytyjskiego panowania epistemologicznego nad Egiptem: „Anglia zna Egipt, Egipt jest tym, co zna Anglia" (tamże, s. 65).

[11] Tamże, s. 53.

[12] L. Gandhi, *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, tłum. J. Serwański, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008, s. 130.

sów dyskursu na swój temat, Polacy, Węgrzy, Ukraińcy czy Białorusini wciąż znajdują się na pozycji spaternalizowanej: są dla tego Zachodu peryferiami, nie tylko w sensie ekonomicznym, lecz także – a nawet przede wszystkim – mentalno-kulturowym. Ustawicznie muszą się od Zachodu „uczyć", Zachód „naśladować" (czyli imitować „cudze", bo „własnego" rzekomo nie mają albo to, co mają, jest gorsze) czy „zdawać egzamin". Retoryka „bezustannego doszlusowywania" do Zachodu[13] stała się stałym komponentem języka debaty publicznej po roku 1989 do tego stopnia, że skutecznie wpłynęła na styl myślenia setek tysięcy, jeśli nie milionów, mieszkańców naszych krajów.

Region nasz przysparza kłopotów nie tylko tak zwanemu Zachodowi, ale i swoim własnym mieszkańcom. W naszej literaturze, tej najbardziej wyrafinowanej formie zbiorowej autorefleksji, odnaleźć można wiele zapisów odnotowujących owo doświadczenie upodrzędnienia, jakie przez wiele lat było – i po części nadal jest – udziałem środkowo-wschodnich Europejczyków w kontaktach kulturowych z mieszkańcami „Zachodu". Wśród rozmaitych obliczy doświadczenie to ma również i takie, odnotowane przez Czesława Miłosza w pięknym wierszu *Rue Descartes*:

> Mijając ulicę Descartes
> Schodziłem ku Sekwanie, młody barbarzyńca w podróży
> Onieśmielony przybyciem do stolicy świata.
>
> Było nas wielu, z Jass i Koloszwaru, Wilna i Bukaresztu, Sajgonu
> i Marakesz,
> Wstydliwie pamiętających domowe zwyczaje
> O których nie należało mówić tu nikomu […][14].

Przybysze z Europy Środkowo-Wschodniej nie czują się w paryskiej metropolii – symbolicznym Centrum zachodniej cywilizacji – „u siebie". Odkrywają, że nie mają do zaoferowania niczego, co mogłoby „tam" zostać uznane za wartość, „dobro wspólne". Są „onieśmielonymi barbarzyńcami". To wymowne, że w wierszu Miłosza, polskiego poety urodzonego na Litwie, mieszkańcy wielokulturowych miast naszego regionu, które – mimo różnorodnych dziejów – wszystkie w końcu spotkał ten sam, traumatyczny, ale i trywialny, „płaski" los ofiar sowieckiego reżimu, włączeni zostali w społeczność wygnańców i przybyszów z terytoriów o „twardej" historii kolonialnej, jak Indochiny czy Afryka Północna. Język poezji zdaje się tu wyrażać intuicję, która dopiero od stosunkowo niedawna znajduje artykulację w idiomie teoretycznym polo-

[13] Zob. np. J. B ö r ö c z, *Hungary in the European Union. „Catching Up", Forever*, „EPW: Economic & Political Weekly", 47(2012) nr 23 z 9 VI 2012, s. 22-25.

[14] C. M i ł o s z, *Rue Descartes*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, Znak, Kraków 2011, s. 765.

nistów, ukrainistów i lituanistów, tworzących zręby swoich lokalnych teorii postkolonialnych adekwatnych do polskiego, litewskiego i ukraińskiego doświadczenia historycznego.

Poczucie upodrzędnienia, skutkujące uchwyconym przez Miłosza „onieśmieleniem", boleśnie odczuwanym kompleksem niższości, traumą n i e p r z y n a l e ż n o ś c i do gromady wolnych społeczeństw, które nikomu nie muszą tłumaczyć się ze swej egzystencji i skomplikowanych dziejów, to jeden ze spektakularnych i trwałych rezultatów skolonizowania. Trzeba bowiem spojrzeć prawdzie w oczy: okres, w którym Polska i inne kraje regionu znalazły się w strefie wpływów Związku Sowieckiego, był dla tych narodów i społeczeństw erą kolonialną, epoką hegemonii wschodniego imperium, ze wszystkimi implikacjami tego faktu: nie tylko politycznymi i ekonomicznymi, lecz także kulturowymi, społecznymi i psychologicznymi.

Warto w tym kontekście podkreślić kwestię, która została przez zachodnich teoretyków postkolonializmu niemal zupełnie zaniedbana: to nie różnica rasowa ani dystans terytorialny stanowią o mechanizmie skolonizowania, mimo że myśląc o koloniach, mamy zazwyczaj przed oczyma obraz roznegliżowanych, kolorowych „tubylców" na odległych wyspach, skonfrontowanych z „białymi" i ich „wyższą" cywilizacją. Istotą kolonizacji jest zawłaszczenie terytorium: zawłaszczenie fizyczne, czyli przemoc, a w ślad za nim, bądź też w awangardzie, przed nim – z a w ł a s z c z e n i e d y s k u r s y w n e. To z jego długofalowymi skutkami borykają się wszystkie bez wyjątku społeczeństwa naszego regionu, nie do końca zdając sobie z tego sprawę. Teoria postkolonialna okazuje się tu o tyle przydatna, że dostarcza kategorii oraz pojęć, które umożliwiają krytyczną analizę obecnej, postkolonialnej kondycji zbiorowości[15]. Refleksja tego rodzaju jest niezbędna wszystkim zdekolonizowanym społeczeństwom, które w celu dojrzałego samookreślenia i zdefiniowania swej obecnej kondycji oraz potrzeb muszą przemyśleć i zrozumieć własne doświadczenie historyczne, a także procesy mentalnościowe i kulturowe, jakie w nich zachodziły, tak na etapie obcej dominacji, jak i po jej formalnym ustaniu.

Wskazany tu kontekst teoretyczny postkolonializmu dostarcza interesujących perspektyw dla konceptualizacji zagadnienia nacjonalizmu w odniesieniu do polskiej tożsamości narodowej jako tożsamości typu postkolonialnego. Nacjonalizm, jak wiadomo, stał się jedną z kwestii ogniskujących aktywność oraz myśl antyimperialną w byłych koloniach brytyjskich i francuskich, czego liczne dowody znajdujemy w piśmiennictwie takich krytyków kolonializmu, jak Frantz Fanon, Derek Walcott, Wole Soyinka, Chinua Achebe czy Albert Memmi. Pojmowany jako nieuchronna reakcja skolonizowanych na

[15] Por. J. K o r e k, *Postkolonializm a Europa Środkowo-Wschodnia*, „Porównania" 5(2008), s. 75-90.

obcą dominację, nabrał znaczenia synonimicznego wobec „antykolonializmu". Zagadnienie „bojowego" potencjału terminu „nacjonalizm" wydaje się dziś, w świetle procesów dekolonizacyjnych, jakie zaszły w świecie w drugiej połowie dwudziestego wieku, oczywiste, bo przecież kolonializm „musiał wywołać opór podbitej ludności, który w sprzyjających okolicznościach przekształcił się w formę zorganizowaną"[16]. Niemniej jednak objaśnienia takie – stwierdza badacz problematyki nacjonalizmu – są „wysoce naiwne pod względem teoretycznym", gdyż opierają się na przesłankach, które same powinny zostać wyjaśnione. „Zamiast pokazać, dlaczego pojawia się dążenie do tego, aby rządzeni i rządzący należeli do tego samego narodu – przyjmuje się je za pewnik i tłumaczy się nim wybuch wojen antykolonialnych"[17].

Tego rodzaju wątpliwości metodologiczne tracą natomiast zasadność w odniesieniu do narodów o tożsamości ustabilizowanej w okresie poprzedzającym skolonizowanie (jak Polacy, Węgrzy czy Czesi). Emancypacja nie oznacza bowiem w tym przypadku przejścia od etnicznej do narodowej fazy zbiorowej egzystencji, czyli ukonstytuowania się innego, nowego jakościowo typu tożsamości. Jest raczej aktem czy też procesem odbudowy, rekonstrukcji, odzyskiwania (wzmacniania) osłabionej tożsamości. Można zatem przyjąć za nietrudną do dowiedzenia na gruncie teoretycznym, a także zrozumiałą i całkowicie uwierzytelnioną w perspektywie historycznej, tezę, że dążenia narodowościowe społeczeństw Europy Środkowo-Wschodniej, do roku 1989 podporządkowanych hegemonii sowieckiego imperium, miały podłoże antykolonialne i że główną ich przesłanką była, realnie i obiektywnie istniejąca – pomimo trudności ze zdefiniowaniem i artykulacją tej kategorii – narodowa wspólnota interesów oraz celów.

Jednocześnie wydaje się, że w refleksji nad tożsamością społeczeństw Europy Środkowo-Wschodniej można pominąć – jako w tym odniesieniu niezbyt relewantny – etap rozbudowanej argumentacji socjologicznej, uzasadniającej wyłanianie się wspólnot narodowych w wyniku antykolonialnych ruchów emancypacyjnych. Mamy bowiem w ich przypadku do czynienia z organizmami, które tworzyły naród i dysponowały własnym państwem w okresie przedkolonialnym. Obca dominacja zaś stała się dla wielu z nich okresem „zduszenia" dyskursu narodowego tudzież jego „przechwycenia" przez dyskurs hegemona, co nie mogło pozostać bez skutków dla autoekspresji zbiorowości, tak w formie działań i praktyk społecznych, jak i refleksji tożsamościowej. Wysuwanym na tej podstawie przez socjologów prognozom trudno przeto zarzucić błędność: „Polakom przez minione 55 lat nie pozwalano na swo-

[16] J a s k u ł o w s k i, dz. cyt., s. 138. O relacji między narodem a narodowością pisał m.in. Ernest Gellner (zob. np. E. G e l l n e r, *Narody i nacjonalizm*, tłum. T. Hołówka, PIW, Warszawa 1991).

[17] J a s k u ł o w s k i, dz. cyt., s. 138.

bodne wyrażanie narodowej tożsamości poza zdefiniowanymi przez państwo sposobami i narracjami. Mając obecnie tę szansę, zrobią oni niewątpliwie użytek z posiadanej wolności. Bez wątpienia pierwszym zadaniem ich «pracy pamięci» będzie redefinicja tożsamości, z całą jednak pewnością redefinicja ta będzie się dokonywała w kategoriach narodowych"[18].

Tożsamość jest dla człowieka wartością: lepiej ją mieć, niż jej nie posiadać[19]. Stanowi ona bowiem ontologiczne oparcie dla podmiotu, dostarcza mu legitymizacji wobec innych (tak jednostek, jak i zbiorowości). Jej antytezą jest nie tylko brak tożsamości, lecz również możliwość jej utraty w wyniku konfrontacji z cudzą „silną ręką". Ewentualność ta powoduje, że „istnieje […] w nas lęk przed utratą tożsamości, lęk naturalny i obecny nie tylko w jednostkach, lecz także w grupach społecznych. Stąd rodzi się wielki problem tożsamości osoby, a także narodów i kultury. I tak oto kategoria identyczności staje się czymś więcej niż logiczną zasadą myślenia, jest ona też zasadą porządku świata, naszego własnego istnienia, ciągłości istnienia naszej kultury. Nic tedy dziwnego, że zaczynamy ją traktować jako wartość[20].

W rozważaniach o tożsamości postkolonialnej w odniesieniu do społeczeństw naszego regionu, takich jak polskie, szczególnie ważną rolę odgrywa tożsamość w wymiarze czy też aspekcie n a r o d o w y m, rozpatrywana w kontekście dyskursu narodowego i ideologii narodowej[21]. Zarówno bowiem imperializm, jak i kolonializm, w wariantach wcielanych w życie na terytoriach Europy Środkowo-Wschodniej od późnego oświecenia aż po schyłek dwudziestego, dotykały nie tylko – jakkolwiek boleśnie i drastycznie – egzystencji jednostek, lecz także całych wspólnot: etnosów i narodów. Z tego rodzaju oddziaływania hegemona na podbitych zdawał sobie sprawę Frantz Fanon, gdy w kontekście walki narodowowyzwoleńczej Algierczyków pisał o potrzebie o d z y s k a n i a t o ż s a m o ś c i na drodze oporu antykolonialnego: „Kolonializm pozbawił osobowości skolonizowanego. Depersonalizacja

[18] S. K a p r a l s k i, *Oświęcim: konflikt pamięci czy kryzys tożsamości?*, „Przegląd Socjologiczny" 49(2000) nr 2, s. 162 (cyt. za: A. Chmielewska, *Naród – państwo – tożsamość. Odmienność perspektywy starych i nowych państw członkowskich Unii Europejskiej*, „Studia Europejskie" 10(2006) nr 1(37), s. 28).

[19] Por. Ch. T a y l o r, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 53

[20] B. S k a r g a, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, s. 12.

[21] „Ponieważ podstawowe pytanie studiów nad narodem dotyczy tego, jak ideologia narodowa, głoszona przez elity narodowe, zostaje przyswojona przez masy, stając się tożsamością narodową, kluczem do zrozumienia tego procesu jest dyskurs narodowy, który stanowi medium między ideologią a tożsamością. […] dyskurs narodowy nie jest po prostu wyartykułowaniem obiektywnej ideologii narodowej, lecz jednocześnie procesem jej zmiany". M. Ł u c z e w s k i, *Naród jako ruch społeczny*, „Studia Socjologiczne" 2011, nr 3(202), s. 57.

ta odczuwana jest także na poziomie grup, na poziomie struktur społecznych. Skolonizowany naród został sprowadzony do zbiorowości jednostek, które swoje istnienie uzależniają wyłącznie od obecności kolonizatora”[22].

Mimo że studia postkolonialne niemal od początku poświęcają uwagę zagadnieniom narodu i „nacjonalizmu”, w ich głównym nurcie przeważa pogląd o rzekomym „wyczerpywaniu się” narodowości jako głównego czynnika zbiorowej (auto)identyfikacji, a sama kategoria narodu bywa kontestowana i zastępowana utopijnymi formułami tożsamości, takimi jak „trans-naród”[23]. Czy wobec tego skazani jesteśmy na wybór spomiędzy dwóch możliwości: zrezygnować z tego narzędzia analitycznego w postkolonialnych studiach nad literaturą i kulturą – albo wnosić do interpretowanych za jego pomocą tekstów ów sceptyczny, niechętny wobec narodu i narodowości, ładunek?

Leela Gandhi podkreśla, że przy całej mnogości ujęć teoretycznych, poddających zagadnienie tożsamości zabiegom dyskursywizacji, „wciąż powinniśmy uważnie wsłuchiwać się w kategorycznie przedstawiony przez Fanona zarys konkretnie osadzonej, monolitycznej i nastawionej na walkę tożsamości narodowej”[24]. Oddaje przy tym sprawiedliwość badaczom takim, jak Said, którzy „uznają pozytywną rolę antykolonialnych nacjonalizmów w mobilizowaniu i organizowaniu aspiracji uciskanych i skolonizowanych ludów na całym świecie”[25]. To znamienne, iż autorka kompendium teorii postkolonialnej – choć sama jako zwolenniczka stanowiska dekonstrukcjonistycznego uważa, że „postkolonializm dąży do postnarodowego odczytania spotkania kolonialnego”[26] – zwraca uwagę na realność, by nie rzec: namacalność, czynnika narodowego w tego rodzaju kontakcie[27]. Uświadamia to nam, iż problematyka nacjonalizmu, w której kontekście rozpatrywane są w teorii postkolonialnej zagadnienia narodu i narodowości, jest istotna niezależnie od pozycji ideolo-

[22] F. F a n o n, *Wyklęty lud ziemi*, tłum. H. Tygielska, PIW, Warszawa 1985, s. 200.

[23] B. A s h c r o f t, *Beyond the Nation: Post-Colonial Hope*, „Journal of the European Association for Studies of Australia”, 1(2009), s. 12. Zob. też: D. B r y d o n, *Cross-Talk, Postcolonial Pedagogy, and Transnational Literacy*, „Situation Analysis”, 4 (2004), s. 70-87.

[24] G a n d h i, dz. cyt., s. 103.

[25] Tamże, s. 111. Należy podkreślić, że ocenę nacjonalizmu w pismach Saida cechuje ambiwalencja. Autor *Kultury i imperializmu* przestrzegał jednak nie przed samym nacjonalizmem jako takim, a przed jego możliwym zdegenerowaniem po odzyskaniu suwerenności przez populację podporządkowaną. W procesie tym, który określał jako „fetyszyzację rodzimej esencji (ang. essence) i tożsamości” (*Power, Politics, and Culture. Interviews with Edward Said*, red. G. Viswanathan, Vintage, New York 2002, s. 175; tłum. fragm. – D.S.), dostrzegał główne źródło zagrożenia egzystencji narodu na etapie postkolonialnym.

[26] G a n d h i, dz. cyt., s. 117.

[27] Do opisu tego rodzaju kontaktu między dwiema populacjami przydatna może być koncepcja „sytuacji kolonialnej” George’a Balandiera (zob. G. B a l a n d i e r, *The colonial situation: a theoretical approach*, w: *Social Change: The Colonial Situation*, red. I. Wallerstein, Wiley, New York, 1966, s. 34-61).

gicznej, z jakiej postrzega się te zjawiska. Perspektywa ta pozwala zarazem uniknąć niebezpieczeństwa, jakie stwarzają „tradycyjne – narodowo-nacjonalistyczne sposoby badania historii, literatury i sztuki ze swoim biało-czarnym obrazem naszych i obcych", które „okazują się niewystarczające dla ukazania ambiwalentnych relacji kolonizator/skolonizowany"[28], bez wylewania wszak dziecka z kąpielą, czyli bez eliminacji z dyskursu badawczego zagadnienia narodowej identyfikacji.

STARANIE O NARÓD

W formie odpowiedzi na zadane wyżej pytanie o możliwość współczesnej refleksji nad zagadnieniem narodu z uwzględnieniem przesłanek teoretycznych postkolonializmu proponuję analizę porównawczą esejów: *Sprawa polska*[29] Leszka Kołakowskiego z roku 1973 i *O kulturze narodowej*[30] Frantza Fanona z roku 1959. Polski filozof wskazywał na związek między ubezwłasnowolnieniem populacji a skolonizowaną mentalnością, niejako antycypując współczesną refleksję nad tożsamościowymi implikacjami podporządkowania wspólnoty narodowej obcej władzy imperialnej: „Jeśli naród jest aktywną wspólnotą kultury, jeśli więc żyje o tyle, o ile czuje się podmiotem tego życia, czyli odpowiada za siebie, to najskuteczniejszym sposobem zniszczenia narodu jest pozbawić go samego tego poczucia odpowiedzialności, sprawić, aby u w i e r z y ł w to, iż na skutek własnej bezsiły albo małoletniości, albo okoliczności zewnętrznych zmuszony jest żyć tak, jak mu inni każą. Naród, który by uwierzył, że jest bezwzględnie pozbawiony wolności moralnej, straciłby wszelką nadzieję odzyskania jej kiedykolwiek"[31].

Powyższą interpretację „kolonialnego losu" (abstrahuję tu od dyskusyjnej ramowej tezy Kołakowskiego o przygodności istnienia narodów i ludzkości) można uznać za paradygmatyczną próbę przezwyciężenia dyskursu wiktymistycznego, w którego pułapkę łatwo wpadają uciskane społeczności. Autor *Głównych nurtów marksizmu* nie opłakuje spętania narodu więzami niewoli, nie lamentuje nad doznaną przez populację stratą, upokorzeniem, destrukcją. Nie odwołuje się też do tradycyjnych, romantyczno-mesjanistycznych rejestrów stylistycznych, które sprzyjałyby tego rodzaju ujęciom, hiperbolizującym – i zarazem kanonizującym – rolę oraz status niewinnej i bezwolnej ofiary podboju. W obliczu faktycznej siły, manifestowanej w każdej dziedzinie

[28] E. D o m a ń s k a, *Badania postkolonialne*, w: Gandhi, dz. cyt., s. 163.

[29] Zob. L. K o ł a k o w s k i, *Sprawa polska*, w: tenże, *Nasza wesoła apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010, s. 201-214.

[30] Zob. F. F a n o n, *O kulturze narodowej*, w: tenże, *Wyklęty lud ziemi*, s. 141-168.

[31] K o ł a k o w s k i, *Sprawa polska*, s. 204.

przez hegemona („inni", którzy „każą"), zwraca uwagę na warunki, których spełnienie może zapewnić narodowi zachowanie podmiotowości pomimo formalnego podporządkowania i braku politycznej suwerenności. Należą do nich: odrzucenie wszelkiego fatalizmu i determinizmu oraz oparcie we wzorach dostarczanych przez własną kulturę (nie solipsystyczną, lecz otwartą na inne kultury), uczących naród żyć „w godności", to jest w zgodzie z aspiracjami wspólnoty, bez względu na zewnętrzne przeszkody, ze świadomością, że „istnienie narodu polskiego rozstrzyga się w tej chwili za sprawą Polaków w Polsce żyjących, a nie mających ani własnej polityki zagranicznej, ani armii, nad którą by suwerennie panowali, ani swobody w zmienianiu instytucjonalnych form życia społecznego, ani wpływu na międzynarodowe przetargi i układy między mocarstwami"[32].

Opis kolonialnej kondycji narodu i możliwej drogi jej przełamania, jaki wyszedł spod pióra Kołakowskiego, interesująco współbrzmi z rozpoznaniem sformułowanym przez Fanona, wprawdzie w odmiennym kontekście geograficznym i politycznym, lecz w podobnych warunkach zniewolenia: „W okresie kolonialnym najeźdźcy nie wystarcza obiektywny fakt niszczenia narodu i jego kultury. Domaga się ponadto, żeby mieszkaniec kolonii uznał niższość swej kultury"[33]. Spostrzeżenie autora *Wyklętego ludu ziemi* wieńczy następująca konkluzja: „Naród jest nie tylko jednym z warunków istnienia kultury, jej rozkwitu, stałego odradzania się i rozwoju. Naród jest jej warunkiem koniecznym. […] Naród skupia w sobie elementy niezbędne do istnienia kultury; dzięki nim kultura staje się wiarygodna, żywotna i twórcza. Narodowy charakter kultury sprawia, że jest ona otwarta na kultury innych narodów"[34].

To zastanawiające, że – przy wszystkich oczywistych różnicach: historycznych, cywilizacyjnych czy kulturowych, między narodami polskim i algierskim – obaj pisarze dochodzą do tak zbieżnych wniosków i wyrażają w istocie tę samą pozytywną troskę, której nie sposób zinterpretować inaczej jak s t a r a n i e o n a r ó d (w obu przypadkach zresztą odległe od nacjonalistycznych skrzywień, z których niebezpieczeństwa zdają sobie jednakowo dobrze sprawę). Obaj także wskazują na strategiczny cel dyskursu hegemonicznego, jakim jest wprawienie w ruch i podtrzymywanie u podbitych mechanizmu a u t o d e p r e c j a c j i. Podobnie też diagnozują stan wspólnoty pochodzenia, wskazując zarazem, niezależnie od siebie, to samo remedium: ocalenie podmiotowości narodu poprzez jej mobilizację środkami kultury. Uznając identyfikacyjny, tożsamościotwórczy walor kultury narodowej, opowiadają się przeciwko redukowaniu jej czy to do roli antykolonialnego arse-

[32] Tamże, s. 209.
[33] F a n o n, *O kulturze narodowej*, s. 161.
[34] Tamże, s. 166.

nału, czy do zbioru clichés, zacierających dynamikę procesów narodotwórczych i operujących uproszczonymi, stereotypowymi autoprezentacjami. Gdy Fanon przestrzega: „Nie wolno nam przeto zadowalać się grzebaniem w przeszłości swojego ludu w poszukiwaniu tego, co można by przeciwstawić fałszującym i niszczycielskim dążeniom kolonializmu. […] Kultura narodowa to nie folklor ani abstrakcyjny populizm pewny, iż odkrył prawdziwą naturę ludu. Kultura narodowa to cały zespół wysiłków podejmowanych przez lud w sferze myśli w celu opisania, uzasadnienia i pochwały działań, za pomocą których lud ten stworzył sam siebie i ocalił swe istnienie”[35], Kołakowski z równą kategorycznością podkreśla: „Wolno nam wierzyć w jedność narodowej tradycji, o ile pamiętamy zawsze, że jest to jedność pojawiająca się tylko z naszej perspektywy, ludzi, co przyszli później, że więc jest jednością projektowaną, nie zaś zawartą w doświadczeniu aktorów historycznych zdarzeń. Nie wolno nam natomiast wierzyć w jedność narodową jako realny stan rzeczy, teraz czy w przyszłości – i to bez względu na to, jak bardzo sprawa ogólnonarodowa przytłacza inne konflikty”[36].

Nie chcę tu rozwijać kwestii perspektywiczności ujmowania ontologii narodu, sugerowanej u Kołakowskiego. Szczególnie ciekawy wydaje mi się punkt, do którego obaj pisarze – z jakże różnych wychodząc pozycji – docierają w swoich rozważaniach nad „sprawą narodową”. Podzielają oni mianowicie pogląd, że kultura narodowa stwarza przestrzeń dla postawy szacunku, a nawet receptywności w stosunku do innych (obcych) wzorców kulturowych. Mają jednak zarazem świadomość, że sytuacja skolonizowania kwestię tę w zasadniczy sposób komplikuje, otwierając pole dla rozmaitych odchyleń i anomalii postaw kształtujących dyskurs antykolonialny o różnym stopniu szkodliwości dla istnienia populacji, takich jak: natywizm, etnocentryzm, ekskluzywizm kulturowy, izolacjonizm, szowinizm, rasizm à rebours czy ksenofobia. Stąd zarówno w eseju Kołakowskiego, jak i w wystąpieniu Fanona wyartykułowana zostaje przestroga wobec tych, którzy chcieliby z kultury narodowej uczynić idola, fetysz bądź oręż rywalizacji z innymi grupami. Polski filozof mówi o zgubnej wierze w „samowystarczalność narodowej kultury”[37], grożącej jej „skarłowaceniem”[38]; algierski pisarz i psychiatra zwraca uwagę na

[35] T e n ż e, *On National Culture: Reciprocal Bases of National Culture and the Fight for Freedom*, w: tenże, *The Wretched of the Earth*, tłum. C. Farrington, Grove Press, New York 1965, s. 188; tłum. fragm. – D.S. (podaję tłumaczenie własne ze względu na znaczną rozbieżność między polskim przekładem a jego angielską podstawą).

[36] K o ł a k o w s k i, *Sprawa polska*, s. 214.

[37] Tamże.

[38] Tamże. Myśl ta ma zresztą w polskim piśmiennictwie swoją tradycję. Na przykład Stanisław Brzozowski krytykował defetystyczne zasklepianie się w „polskości” jako karykaturalną i błędną linię obrony polskiej tożsamości, grożącą wyalienowaniem ze świata ludzi nowoczesnych, duchowo wolnych (zob. R. N y c z, *Literatura jako trop rzeczywistości. Poetyka epifanii w nowoczesnej literaturze polskiej*, Universitas, Kraków 2001, s. 71).

niebezpieczeństwo „nieokreśloności kulturowej, grożącej młodym republikom”[39] i podkreśla, że jakkolwiek „świadomość narodowa jest najwyższą formą kultury”[40], to jednak samoświadomość, stanowiąca jej ostateczny horyzont, „nie jest równoznaczna z zamknięciem się na innych”[41]. Ubi Varsovia, ubi Algeria…

Lektura cytowanych tekstów po kilkudziesięciu latach, w określonej sytuacji odbioru i w określonym klimacie politycznym, a także mentalnym i ideologicznym, nietożsamym z okolicznościami ich powstania, nie powinna jednak prowadzić do zbyt pochopnych wniosków. Jakkolwiek odczytywać te wypowiedzi, nie sposób dowieść, że ich autorzy poszukują jakiejś mglistej, „bez-narodowej” czy też „postnarodowej” antytezy dla tego, co „narodowe”, że wydźwięk tożsamościowy ich tekstów ulega rozłamaniu, pęknięciu, z którego wydobywają się niekontrolowane znaczenia, opozycyjne wobec jądra przekazu. Tego rodzaju dekonstrukcjonistyczna interpretacja byłaby tu z pewnością nie na miejscu. Ostrzeżenia wysuwane zarówno przez Kołakowskiego, jak i przez Fanona mają swoje miejsce w „porządku dyskursu”, dyskursu tożsamościowego. Autorzy ci nie deprecjonują ani nie dezawuują narodu jako podmiotu kultury i zarazem przedmiotu autorefleksji populacji, jak również nie dokonują subwersji na polu narodowych wartości (choć niekoniecznie ich komplet wyznają). Przeciwnie, uznając f a k t y c z n o ś ć i d o n i o s ł o ś ć tych wartości dla świadomego, podmiotowego istnienia zbiorowości, wskazują oni na perspektywę rozszerzenia horyzontu, jaki wartości te pozwalają osiągnąć w wyniku kontaktu z tym, co inne, obce, nieznane, dzięki czemu owa odmienność może się stać dla kultury narodu swoistą „wartością dodaną”: rozszerza bowiem horyzonty świadomości członków wspólnoty, skłaniając ich do afirmacji i akceptacji i n n o ś c i, przyjęcia odpowiedzialności za Innego; stwarza szansę rewizji stereotypów i budowy nowych więzi, a także rekonfiguruje dotychczasową matrycę aksjologiczną dyskursu narodowego, dopisując do niej nowe parametry i przemieszczając dotychczasowe jakości. Członkowie wspólnoty uzyskują dzięki temu możliwość transgresji własnych ograniczeń poznawczych, wychylenia ku odmienności, jednak bez rezygnacji z oparcia na wyznawanym przez wspólnotę systemie wartości. Unicestwienie własnego organizmu państwowego albo drastyczne ograniczenie jego suwerenności mocno nadwątla bądź wręcz eliminuje z życia wspólnoty tego rodzaju doświadczenie, pozostawiając w dyskursie publicznym tylko jego formy namiastkowe, dostępne zaledwie części elit lub mocno okrojone i zdeformowane. Kolonializm jest bowiem systemem, który stwarza strukturalne bariery uniemożliwiające albo

[39] F a n o n, *O kulturze narodowej*, s. 167.
[40] Tamże, s. 168
[41] Tamże.

przynajmniej wydatnie utrudniające afirmatywną postawę wobec wszelkich form kulturowych nieidentycznych z dominującymi wzorcami danej narodowości. Być może w tym tkwi jedna z głównych przyczyn, dla których Europę Środkowo-Wschodnią – do niedawna strefę wpływów sowieckich, a przedtem głównie rosyjskich i niemieckich – wciąż nękają mniejsze i większe erupcje radykalnych, „chorobliwych"[42] nacjonalizmów wykluczających, agresywnych i zamkniętych, a ona sama jest w tych okolicznościach postrzegana przez resztę świata (przede wszystkim „Zachód") poprzez taki właśnie filtr, jako obszar regresji w zakresie współżycia między etnosami, narodami i grupami społecznymi, noszący znamiona atawizmu („trybalizmu").

Wypada powtórzyć z odpowiednim naciskiem: to znamienne i zarazem dające do myślenia, że obaj cytowani intelektualiści, wywodzący się z dwóch skolonizowanych społeczeństw, które dzieliło – i nadal dzieli – od siebie niemal wszystko, funkcjonujący w jakże odmiennych tradycjach i kontekstach, dotarli w swoich rozważaniach nad narodem do identycznych konkluzji. Zdaje się to potwierdzać, że kategoria narodu nie jest li tylko europejską ani tym bardziej wschodnioeuropejską aberracją czy przeżytkiem w dobie rzekomej „postnarodowości"[43]. Przeciwnie, stanowi centralne zagadnienie (przedmiot), a także nadrzędny głos (podmiot) i ostateczny punkt dojścia (cel) dyskursu antykolonialnego pod każdą długością i szerokością geograficzną. Tym samym można – i należy – widzieć w niej istotny problem badawczy dla studiów postkolonialnych, wymagający prawidłowego steoretyzowania, które uwzględni wskazane tu uwarunkowania dyskursu tożsamościowego, w tym fundamentalne niebezpieczeństwo kolonializmu, a także neokolonializmu, jakim jest atrofia samoświadomości podporządkowanego narodu.

Z drugiej strony trzeba pamiętać – o czym przypominają nam również na swój sposób Kołakowski i Fanon – że choć naród stanowi telos dyskursu antykolonialnego, nie jest on wartością najwyższą. Absolutyzacja tego, co narodowe, prowadzi do aksjologicznego zamętu, rzutującego tak na zbiorową świadomość i dyskurs publiczny, jak i na politykę. Wyrządza to niewątpliwą szkodę narodowi, a także jego ethosowi, skutkując – w wersji łagodniejszej

---

[42] Zapożyczam to określenie od Aleksandra Fiuta, z jego tytułowego eseju „tożsamościowego" zamieszczonego w książce *Być (albo nie być) Środkowoeuropejczykiem* (Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999, s. 18).

[43] O rozziewie między hasłami postnarodowości a praktyką porządku społecznego we współczesnym świecie, która na przekór głoszonym nie tylko przez ideologów, lecz także przez naukowców sloganom radykalnego kosmopolityzmu „nadal opiera się na silnie zakorzenionej rzeczywistości narodowej" (H. W a n g, *Mind the Gap: On Post-National Idea(l)s and the National Reality*, w: *Globalization: Critical Issues*, red. A. Chun, Berghahn Books, New York 2004, s. 32; tłum. fragm. – D.S.). Por. Ch.Y. W a i, *Postcolonial Discourse in the Age of Globalization*, w: *Globalization: Critical Issues*, s. 37-48; por. Ł u c z e w s k i, dz. cyt., s. 69n.

– megalomanią narodową, izolacjonizmem kulturowym i etnocentryzmem[44], w wariancie bardziej radykalnym zaś – szowinizmem i wrogością wobec innych grup. Niebezpieczeństwo to dotyczy w szczególny sposób społeczeństw postkolonialnych. Problem ten został następująco przedstawiony avant la lettre przez filozofa wartości, którego wnikliwa diagnoza z racji swej aktualności zasługuje na obszerniejsze przytoczenie: „Nie dlatego widzę w czymś najwyższą wartość, że to jest na przykład – polskie, lecz przeciwnie: dlatego, że jest autentyczną wartością, pragnę, by było także polskie. Gdy stanie się polskim, nie nabiera przez to więcej czystej «wartościowości», ale uzyska jeszcze jedną partykularną realizację, a więc to, do czego każda wartość jest przeznaczona. […] Tak jest w sytuacji normalnej. W sytuacji nienormalnej dzieje się inaczej. Nienormalną jest zaś każda sytuacja z a g r o ż e n i a. Wtedy gdy zagrożona jest możliwość realizacji wartości, trzeba akcentować potrzebę w a r u n k ó w ich realizacji. A nawet trzeba o nie walczyć. Gdy zostaną odzyskane, wszystko powinno wrócić do normy. Jednakże stan stałego zagrożenia czy stan u t r a t y odpowiednich warunków (a są nimi między innymi wolność i niepodległość) p o w o d u j e p r z e s t a w i e n i e w hierarchii wartości. Na plan pierwszy wysuwa się konkretna postać realizacyjna, która nie może dojść do urzeczywistnienia. W konsekwencji dojść może do takiego przeakcentowania, że n a r o d o w e przesłoni całkowicie u n i w e r s a l n e. Ich organiczna jedność zostaje zerwana. Ta konsekwencja jest jednym z najpoważniejszych skutków utraty wolności i niepodległości”[45].

Sądzę, że w rozważaniach nad postkolonialnością polskiego społeczeństwa i jego kultury nie powinno się tracić z oczu ani pierwszej, ani drugiej perspektywy. Zarówno bowiem dewaluowanie narodu pod wpływem tez o rzekomej anachroniczności tej kategorii lub wręcz jej „demoniczności”, jak i jego fetyszyzacja i przeciwstawianie temu, co „ogólnoludzkie”, w imię obrony przed wyimaginowanym „wrogiem” będą w przypadku analizy konkretnych zjawisk nieuchronnie skłaniały do mylnych wniosków, prowadząc do przerysowań i nadinterpretacji tak w odniesieniu do zachowań i postaw społecznych, jak i do literatury, tekstów kultury oraz całego pola narodowej samoartykulacji. By jednak podjąć refleksję badawczą tego rodzaju, konieczne jest uświadomienie sobie, z jakiej pozycji można ją sensownie prowadzić, nie popadając

[44] Por. S. K o w a l c z y k, *Filozofia kultury. Próba personalistycznego ujęcia problematyki*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 103n.

[45] W. S t r ó ż e w s k i, *Istnienie i wartość*, Znak, Kraków 1981, s. 295n. Uwagi Stróżewskiego, sformułowane w języku aksjologii, dostarczają z teoretycznego punktu widzenia adekwatnego rozpoznania kondycji postkolonialnego narodu. Język ten uwzględnia zarówno podmiotowy status narodu, jak i etyczny wymiar jego egzystencji.

z jednej strony w nacjonalistyczną retorykę, z drugiej zaś nie narażając się na bezkrytyczne przyjmowanie tez postnarodowych[46].

W świetle powyższych rozważań być może środkowoeuropejska i wschodnioeuropejska humanistyka – pod warunkiem uwolnienia się spod dominacji niektórych wskazanych w obecnym szkicu wzorców epistemologicznych, które utrwaliły niepodmiotowy status naszej części świata – mogłaby się stać źródłem impulsu, który przyczyniłby się do przewartościowania anty-narodowościowego nastawienia, jakim podszyte są nie tylko współczesne studia postkolonialne, lecz również inne sektory myśli humanistycznej. Postulat ten, jak nietrudno się domyślić, zakłada projekt zmiany podejścia epistemologicznego zachodnich – przede wszystkim anglojęzycznych i niemieckich – naukowców. To jednak temat na osobne rozważania, których nie sposób jednak wyczerpać w formie eseju czy nawet serii artykułów, wymagają one bowiem szerzej zakrojonego przemyślenia kategorii i celów finalnych humanistyki, być może nawiązującego do projektu „prowincjonalizacji" Europy, wysuniętego przez uczonych indyjskich[47].

---

[46] Zob. np. G. D e l a n t y, *Odkrywanie Europy: idea, tożsamość, rzeczywistość*, tłum. R. Włodek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Kraków 1999; J. H a b e r m a s, *The Postnational Constellation: Political Essays*, tłum. M. Pensky, M. Lilla, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2001; P. L e o n a r d, *Nationality between Poststructuralism and Postcolonial Theory: A New Cosmopolitanism*, Pulgrave McMillan, New York 2005. Niektórzy socjologowie przewidują, że po względnie rychłym uporaniu się z „pracą pamięci" społeczeństwa wschodnioeuropejskie zaczną „doceniać uroki życia «postnarodowego»" (K a p r a l s k i, dz. cyt., s. 162). Ostatnie lata dotkliwie zweryfikowały tę prognozę. Tożsamość, zwłaszcza tożsamość narodowa i etniczna, oraz związany z nią fenomen narodów i nacjonalizmu, stanowią jedno z najbardziej centralnych i aktualnych, a przy tym niezwykle żywotnych zagadnień współczesnej humanistyki – niejako na przekór zapowiedziom niektórych teoretyków, wieszczącym jeszcze nie tak dawno erę zmierzchu narodów (por. E. H o b s b a w m, *Nations and Nationalism since 1790: Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 1992).

[47] Zob. D. C h a k r a b a r t y, *Prowincjonalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica historyczna*, przeł. D. Kołodziejczyk, T. Dobrogoszcz, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011.