

Jan P. Hudzik

Zrozumieć Śląsk : różnica kulturowa i granice teorii

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 5 (131), 231-243

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Jan P. HUDZIK

Zrozumieć Śląsk. Różnica kulturowa i granice teorii

List z Polski:

„Myślę, że ten czas poświęcony na Śląsk otworzy u Ciebie zdrowe spojrzenie na kwestię Śląska, bez tej mgły idealizacji, ot zwyczajnej krainy prostego ludu, o języku kłującym w uszy... Bercikowe gadanie tłucze mi się po głowie”.

K.

Poniższy tekst to zapis refleksji, jakie towarzyszyły mojemu wyjazdowi na zjazd kulturoznawców w Cieszynie (październik 2009). Tak się złożyło, że po raz pierwszy udało mi się wtedy na Śląsk jako filozof.

Filozof odwiedza Śląsk i dzieli się ogólną refleksją na temat różnicy

Powraca filozof na Śląsk, tam, gdzie się urodził i wychował. Nieosiadły intelektualista, koczownik pomiędzy domami i językami. Pyta o to, kim jest. Chce poznać innego w sobie lub może: siebie innego. Pytanie to budzi dziś szacunek – każdemu wypada je zadawać, aby poznać własną genealogię. Filozof zastanawia się, jakiego więc rodzaju kotem tak naprawdę jest¹? Nie wie, co począć ze swoją

¹ Trawestuję uwagę Clifforda Geertza: „Kłopot z etnocentryzmem tkwi w tym, że utrudnia nam [...] określenie własnej relacji wobec świata, zorientowanie się, jakiego rodzaju nietoperzami naprawdę jesteśmy” (C. Geertz *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, przeł. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2003, s. 98).

śląskością – marne to pocieszenie, ale przypomina sobie, iż w podobnej sytuacji był kiedyś nawet sam Franz Kafka. Przyznawał on, że z wszystkiego, co żydowskie, bliskie są mu – „niezależnie od [jego] stanu umysłu” – jedynie opowieści chasydzkie (i to jeszcze – a to już mój komentarz – te w bardziej przystępnym, uproszczonym tłumaczeniu Chajima Blocha, nie tak „drastycznym”, jak Martina Bubera), cała zaś reszta pozostaje mu obca: „jestem w nią jednym powiewem wiatru wdmuchiwany, a innym znowu zaraz dalej porywany”².

Filozof wydaje się równie niekompetentny w materii śląskiej, jak praski pisarz w żydowskiej. Mimo kapryśnej wietrznej pogody, musi jednak wybierać: albo ustali, co to z niego za kot, określi miejsce swego pochodzenia, obszar zamieszkania i znaki szczególne, albo zajmie się tylko robotą analityczną nad pojęciem tegoż zwierza i najpierw wydobędzie z niego, powiedzmy, samo miauczenie – kota w całości nie ujrzy. Po krótkim namyśle uświadamia sobie, że w rzeczy samej jest to dylemat, który porusza go b a r d z o, prywatnie – jako Jana Hudzika urodzonego w Rudzie Śląskiej 14 czerwca 1960 roku, z ojca Ewalda i matki Otylii, zamieszkałego od 1979 roku w Lublinie – i zawodowo, na polu filozofii. Prywatne i publiczne, subiektywne i obiektywne zdają mu się w tej refleksji antynomiami pozornymi. Tu i tam, w życiu i w nauce wobec wszystkiego, co poszczególnie, co zdarza się raz i nie daje się powtórzyć, zachowuje się albo bezceremonialnie (ujmuje to po prostu w znaną sobie siatkę znaczeń – i widzi w tym to, co zna i czego szuka), albo z należą – jak to odczuwa – ostrożnością, kiedy daje sobie i napotkanej różnicy czas, cierpliwie, a nawet nieskończenie zwleka z momentem jej skonsumowania, próbując ująć ją nie w tym, czym ona jest, lecz w jej stawaniu się. To w uproszczeniu dwa odmienne style myślenia i działania – ten drugi, zarówno w życiu, jak i w nauce, jest chyba rzadziej spotykany, przyznaje z goryczą. W tym pierwszym praca nad ustaleniem tego samego domaga się czegoś innego – polega na ekskluzji i negacji – w tym drugim natomiast idzie o s a m ą r ó ż n i c ę, która zawsze już w jakiś sposób zawarta jest w tożsamości. Przypomina sobie, że ów drugi wariant próbuje tłumaczyć na przykład koncepcja zwana ontologią fundamentalną, wedle której w bycie, to znaczy w tym, co jest zawarte jest coś innego, (to jest) b y c i e, które nie jest. Filozof wie, że nie jest to tylko gra słów. Ale nie potrzebuje tu tego wyjaśniać. Sądzi, że wystarczy odwołać się do doświadczenia: gdyby bowiem różnica była czymś radykalnie nowym, to wieściłaby nam zgubę, niemożność odnalezienia się wśród jednostkowych osób i rzeczy. A skoro tak źle z nami nie jest, to w jej strukturze musi być coś, co podziela ona z innymi poszczególnościami, i co, z jednej strony, sprawia, że nasze poznanie polega na rozpoznaniu, zatacza koło, jest anamnestyczne, z drugiej zaś umożliwia nam formy zachowań, jakie wspólnie dzielimy z innymi. Różnica musi więc jakoś przeznikać się z t y m s a m y m.

I jeszcze jedna uwaga. Oczywiście łatwiej nam poruszać się na własnym terenie, gdzie większość naszych zachowań jest rutynowa, rzadko kiedy coś nas zaska-

² F. Kafka *Briefe 1902-1924*, Fischer Verlag, Frankfurt am Mein 1992, s. 172-173.

kuje i wytrąca z biegu codziennych spraw. Czujemy się pewnie i bezpiecznie w świecie, który jest stabilny i przewidywalny, gdzie precyzyjnie potrafimy się ze sobą porozumiewać – język jest bezbłędny, przezroczystry. Przedstawia i wyraża to, co naturalne i swojskie, co jest własnością przestrzeni społecznej i pokrywa się z jej organizacją poznawczą, z podziałami i rozróżnieniami – na dozwolone i zakazane, dobre i złe, prawdziwe i fałszywe, przyjazne i wrogie – dokonywanymi przez ludzi bezgranicznie ufnych w potęgę swojego zdrowego i praktycznego rozumu³. Filozof nie chce się jednak ponad nich wynosić, bardziej odczuwa potrzebę rozliczeń ze swoim profesjonalnym, tradycyjnie ekskluzywnym pojmowaniem świata, nobilitowanym przez fundatorów dyscypliny, przekonanych, że są mądrą myślą, tj. samym rozumem do każdej rzeczy podejść można. Jest tak dlatego, tłumaczy, że myśl ma skłonność do ustalania tego, co jest – do ujęcia i stoty, pokazania modelowego kota, wyabstrahowania z niego miauczenia, zarejestrowania go za pomocą odpowiedniej aparatury i prezentowania następnie na wystawach osobliwości, na koniec zaś zabiegania o umieszczenie, jako wzorca, w międzynarodowym biurze wag i miar. Tyle tradycja metafizyczna. Doświadczenie – na ogół w tej tradycji mniej doceniane (to tylko dygresja, a może uszczypliwość) – uczy jednak, że zwykle z tych ustaleń musimy się szybko wycofywać, przeciąga je bowiem przygodna rzeczywistość, która nie tyle jest, ile staje się. A coś takiego daje się tylko opowiedzieć, a nie poznać i wyjaśnić. Ujęta tu i teraz, rzeczywistość ta jest już nie całkiem taka sama, jest inna od tej, którą dopiero co zdołaliśmy uchwycić. To stałe wycofywanie się z odkrytych uprzednio prawd ilustruje grę, jaka toczy się między tym, co jest własnością rzeczy a tym, co należy do planu języka, lub jeszcze inaczej: między intelektem a wyobraźnią, faktycznością a możliwością, rzeczywistym a fabularnym. Nie znamy reguł, które określają proporcje między tymi członami – gdybyśmy je znali, świat byłby płaski i monotony. A tak jest rozmaity i zaskakujący, co jednych cieszy, u innych zaś budzi lęk, wstręt, nawet agresję.

Tłumaczy, dlaczego nie można poznać Śląska
(przy czym stanowisko jego nie ma nic wspólnego
z tzw. sceptycyzmem)

Ani biały, ani czarny, ani polski, ani niemiecki, biało-czarno-szaro-zielony, czesko-austriacko-niemiecko-polski. Melanż, substancja lepka, płynna, tekstualno-materialna. Z urody i pochodzenia Śląsk to mieszaniec, dziecko i rodzic nowoczesności w jednym: plac eksperymentalny dla wynalazków rewolucji naukowo-technicznej oraz jej centrum energetyczne. Hybryda, która wymyka się modelom teorii socjologicznych, usiłujących dopatrzeć się jakiejś wymiernej/prostej zależności między bazą i nadbudową, systemem – gospodarką i administracją – i *Le-*

³ Zob. Z. Bauman *Etyka ponowoczesna*, przeł. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, PWN, Warszawa 1996, s. 214-228.

Dociekania

bensweltem. Wbrew logice nowoczesny w tym pierwszym i (zważywszy na dominujące tendencje) tradycyjny w drugim. Otwarty na innych – na ogół biednych, opuszczających swoje rodzinne strony częściej za chlebem niż dla romantycznej przygody – i zarazem zamknięty przed nimi, pożerający ich przez swoje lokalne zwyczaje i style życia, względnie trwałe formy kultury stacjonarnej głównie w obszarach pracy, rodziny, języka i czasu wolnego.

Filozof pyta, jak sobie z czymś takim poradzić? Intuicja podpowiada mu ostrożność i zastosowanie tego drugiego ze wspomnianych na początku stylów myślenia. Ująć niezwykłość w jej stawaniu się, to zadanie aporetyczne, bez pewnej drogi i bez kresu. Wszelka próba jej poznania musi wiązać się z nazwaniem jej, utrwaleniem, zamienieniem niejako w martwą naturę, studium uniwersalnych znaczeń. Stąd i konieczność jej opowiedzenia, które nawiązuje do innych zastanych opowiadań. Procedura ta domaga się cierpliwości, zdolności odkładania w czasie ułożenia się z nieznośną nieprzejrzystością bytu. Chwywanie stawania się przypomina nabieranie wody przetakiem lub łapanie ręką powietrza, albo owego kota, który stale się jej wyslizguje: gdy dziś ktoś zdoła opisać jego miauczenie, jutro brzmi mu już ono trochę inaczej, co więcej, bardziej charakterystyczne niż miauczenie, wedłg najnowszego stanu wiedzy na temat kotów, okazują się wtedy jego zdolności łowieckie, gdy dziś wydaje się jedyny i niepowtarzalny, jutro jakoś dziwnie zaczyna wykazywać podobieństwa do innych osobników swego gatunku. Czyżby więc takie definicyjne wysiłki były pozbawione sensu? Tylko pozornie. Tak to jest z substancją śliską, lepką i płynną, tłumaczy filozof. Nigdy nie uda się dotrzeć do jej istoty, uchwycić w czystym, autentycznym wydaniu, bezpośrednio – tj. bez użycia naczyń: pojęć, języka, reprezentacji – w tym, co decyduje, że jest ona tym, czym jest: to coś przywiera do ścian naczyń, przyjmuje ich kształty, a że naczynia stale się zmieniają, to i ono także wraz z nimi ulega stale odroczeniu w czasie, w przestrzeni – rozmazaniu i rozplenieniu.

Na różnicę kulturową składa się wiele takich naczyń, schematów postrzegania świata, które zaczynają wchodzić ze sobą w interakcję, wzajemnie się korygować i uzgadniać⁴. Każde jej ujęcie to propozycja porządku, sensu, ustalenia tego, co jest właściwe, a co nie. Prawda na jej temat jest funkcją takich właśnie założeń – reguł dyskursu lub pola badawczego, jak powie filozof uczenie. Jako taka jest więc historyczna. Nie jest wartością absolutną, nie jest też tylko poznawcza. Także moralna – a za nią społeczna i polityczna – o czym przekonuje się filozof, świadom, iż jeszcze bardziej destabilizuje interesującą go różnicę, gdy próbuje ją zagarnąć za pomocą własnych siatek znaczeniowych. Zadanie to w jego wypadku komplikuje się w dwójnasób, nabiera karkołomnej, wielopiętrowej konstrukcji: jest osobistym i zawodowym wyzwaniem.

⁴ Zob. L. Gandhi *Teoria postkolonialna*, przeł. J. Serwański, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008, s. 121.

Wyznaje swoje credo,
próbuję zrozumieć i nie zdradzić

Filozof ma poczucie długu wdzięczności, jaki zaciągnął u ludzi, wśród których wyrastał i dojrzewał i którzy ukształtowali go, nauczyli w dzieciństwie mówić, płakać, śmiać się, modlić i przeklinać. Ale jak oddać im sprawiedliwość? Kto bardziej go ukształtował, co i ile zawdzięcza sobie, a co i ile innym? Jak proporcjonalnie rozłożyć tu „dobra”, skoro nie zna żadnej miary „słuszności” podziału? A może, myśli sobie, chodzi o to tylko, żeby mieć zdolność i odwagę to wszystko wypowiedzieć, znaleźć na opisanie tego jakiś język, mniej lub bardziej precyzyjny, nieważne, wejść w dyskurs, zróżnicować, powiększyć i rozmnożyć go. Słowami, nigdy niewypłacalnymi, jak samo opisywane przez nie życie, wytyczyć w ten sposób – wierząc w ich siłę sprawczą – jakiś obszar wolności. Nie pozwolić być rzeczom w wielkim spokoju bytu – zaingerować w nie.

Jest utopistą na miarę utopijności pojęć, w których pracuje. Pojęcia nigdy nie są w stanie schwytać tego, co się staje, mijają się z tym, wychodzą poza, konstytuują jakąś ziemię i jakiś naród, którego jeszcze nie ma⁵. Ów naród ma dopiero nadejść, jego przyjście/obecność jest stale odraczane, odsuwane w czasie. Tęsknota za nim i umiłowanie go nie wiążą się z nacjonalizmem, raczej z hebrajską nostalgią Ziemi. Powrót do takiej Ziemi, do takiego Miejsca nie obrazuje mitu Odyseusza, lecz historię Abrahama, który na zawsze opuszcza swoją ojczyznę i wyrusza do nieznanego kraju. Powracać w tym stylu – myśleć i działać – przystoi nie tylko filozofowi, ale jemu także, jeśli ma być sobą i tworzyć pojęcia, oddawać się pracy, która nie ma początku ani końca, jest nieustannym eksperymentowaniem. Taki filozof może stawać się Ślązakiem tak samo jak i Indianinem po to tylko, żeby Ślązak lub Indianin mógł sam stawać się kimś innym i wymknąć się swej agonii. Kontaktuje się więc tylko z taką grupą etniczną, która nie uznaje się za czystą, lecz za skundloną, gorszą, koczowniczą, uciskaną mieszkankę⁶.

Zrozumieć ją to oddać jej sprawiedliwość. Dla filozofa to okazja, by wziąć odpowiedzialność za tych, którym zawdzięcza to, kim jest. Skali tego długu nie określi jednak poznawczo. Nigdy też nie ustali dokładnie proporcji między tym, co jego własne a tym, co należy do języków: tego rodzimego, w którym wyrastał, *Muttersprache*, i tych wyuczonych, w tym także filozoficznych. Czuje to samo, co Horst Bienek:

Sytuacje graniczne. Przejścia. Ambiwalencje uczuć, pochodzenia, charakteru, języka. Także w duszy. Nie bez powodu czas dojrzewania jest tym czasem, który chce ciągle opisywać.⁷

5 Zob. G. Deleuze, F. Guattari *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 122.

6 Zob. i por. tamże, s. 123-125.

7 H. Bienek *Opis pewnej prowincji*, przeł. B. Fac, Atext, Gdańsk 1994, s. 64.

To syndrom kultur pogranicza – synonimu niejednoznaczności, mieszanki tradycji i języków, która nie poddaje się całościowemu ujęciu, będąc stale wystawiona na totalizujące roszczenia, nadchodzące z odległych centrów kultur narodowych oczekiwania identyfikacji i jednoznaczności. Cafe systemy symboliczne, wobec których różnica zawsze jest niepełna i niedoskonała. W kontekście nowoczesnych państw narodowych pogranicze było, jest i będzie pokraczne, podejrzane i nieczyste – w każdym wymiarze: politycznym, etnicznym, lingwistycznym, ale także moralnym. Oczyścić z wszelkich poszlak nienormalności może je jedynie zamiana statusu na „kresy” – za sprawą tego typu ideologicznego dopalacza pogranicze znajdzie się w samym centrum świadomości narodowej, jego mieszkańcy awansują na strażników stanu posiadania, patriotów-bohaterów walczących na rubieżach o zachowanie jedności i ciągłości tradycji, żyjących w czarującym krajobrazie bliskim sercom wszystkich prawdziwych członków narodu. To, co brzydkie i prostackie – „Wszystko tu ma jeden charakter, jeden kolor. Świątynia nędzy ludzkiej – to pewna”, jak fotografuje Śląsk pisarz, wychowany na „kresach”, Jarosław Iwaszkiewicz⁸ – staje się nagle piękne i wzniosłe, tak jak domek rodziny Basistów w *Soli ziemi czarnej* Kazimierza Kutza: stanica, szaniec, mityczny, rajski krajobraz początków rodu. Czysta, autentyczna, uchwycona na gorącym uczynku, niczym niezmacona tożsamość.

Swoi po latach stali się mu obcy, tym bardziej jest ich ciekaw, chce ich zrozumieć. A to nie znaczy wejść w ich skórę, postawić się na ich miejscu, ani nawet naśladować. Zachowania tego typu świadczyłyby o tym, że źle się prowadzi, przypominałby w nich nie tyle filozofa, ile raczej – tu powołuje się na opinię antropologa – romantyka albo szpiega. Owszem, zrozumienie jest dla niego typem myślenia, które nieodłącznie wiąże się z tym, co robi i jak żyje, jest czymś więcej niż tylko tym, co wie. To myśleć i działać w jednym, orientować się w ludzkim świecie, dobierać do niego słowa, które nie odbijają się echem od innych słów, umieć dlatego odróżniać lepsze jego opisy od gorszych. Ale które są lepsze? Te, które pozwalają się poruszać pośród zawiłych struktur pojęciowych ludzi w tym świecie żyjących, trafnie je rozpoznawać, jak chociażby wtedy, gdy odróżnia się „porozumiewawcze mrugnięcia od nerwowych tików i dostrzeżga różnicę między prawdziwymi mrugnięciami a tymi, które są ich parodią”⁹. Taki projekt *verstehen*, krytycznej refleksji, świadomej swoich uwarunkowań, dobrze służy filozofowi i, jak mniema, nie tylko jemu. Wskazuje on trzy zalety takiego projektu.

⁸ J. Iwaszkiewicz *Podróże do Polski*, PIW, Warszawa 1977, s. 105. Na temat tzw. polskich kresów wschodnich jako dyskursu kolonialnego zob. m.in. B. Bakula *Kolonialne i postkolonialne aspekty polskiego dyskursu kresoznawczego (zarys problematyki)*, „Teksty Drugie” 2006 nr 6, s. 11-32; M. Janion *Niesamowita słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007.

⁹ C. Geertz *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M.M. Piechaczek, Wydawnictwo UJ, Kraków 2005, s. 31.

Nie ufa obiektywizmowi nauki,
ale zrzeka się też korzyści z różnicy

Pierwszą pożądaną właściwością projektu „badawczego” nastawionego na rozumienie, zdolne oddać sprawiedliwość innym ludziom, jest to, że filozof dzięki niemu przestaje się obawiać posądzenia o brak obiektywizmu. Świadomy swoich własnych ograniczeń, żywi podejrzenia wobec tych, którzy nadmiernie wierzą rozumowi; sam wykorzeniony, skundlony i nieczysty, bardziej niż im ufa poecie-wyгнаńcowi, który wyjaśnia, że „najlepszym powodem, by stać się koczownikiem, nie jest świeże powietrze, lecz ucieczka od racjonalnej teorii społeczeństwa opartej na racjonalnej interpretacji historii”¹⁰. Reprezentanci tzw. całościowej nauki społecznej dość łatwo zapominają o jej politycznej sprawczości, niezwyklej osiągnięciach w zakresie rozwoju XX-wiecznego nomadyzmu. Nie pamiętają też o warunkowaniach własnej percepcji świata, mniej lub bardziej świadomie stają więc oni na pozycjach dominujących, operują retoryką podziałów binarnych między obiektywnym i subiektywnym, rzeczywistym i tekstualnym, naukowym i artystycznym, emocjonalnym i racjonalnym. Przyjmując absolutny punkt widzenia, wypowiadają się z poczuciem wyższości, siłą swoich argumentacji miażdżą oponentów (nie partnerów w dialogu). Mówią wtedy, powiedzmy, tak: „debata [na temat Śląska] często prowadzą i animują ludzie głęboko przeżywający swoją śląskość, ale niemający podstaw do ogólniejszej refleksji społecznej, a już na pewno socjopolitycznej”. I dalej już protekcjonalnie: „Potrzeba idealizacji, co oczywiste, najczęściej odczuwana jest przez osoby obdarzone talentem artystycznym, osoby subtelne”, „grupa ludzi związanych ze sztuką, z literaturą, z dziennikarstwem”. „Tu ‘prawda emocji’ była ważniejsza niżli prawda rzeczowych argumentów”¹¹. W swym dążeniu do „socjopolitycznej” poprawności wyводу, powołują się na prawo uniijne, które nakazuje przez region rozumieć jednostkę administracyjną, jaką jest województwo¹².

Filozof domyśla się, że p r a w d z i w i n a u k o w c y pozostawiają już artystom i dziennikarzom rozważania nad tym, iż o kształcie tegoż województwa decyduje państwo scentralizowane, alergicznie reagujące na wewnętrzne różnice kulturowe, upatrujące w nich zagrożenia dla własnej integralności, politycznej jedności narodu – w rezultacie narzuca więc ono arbitralnie sztuczne granice swojemu terytorium, lekceważąc jego trwałe historyczno-kulturowe i etniczne podziały¹³.

¹⁰ J. Brodski *Pochwała nudy*, przeł. A. Kołyszko, M. Kłobukowski, Znak, Kraków 1996, s. 116.

¹¹ J. Wódz, K. Wódz *Czy nadciągają Ślązacy?*, w: *Nadciągają Ślązacy. Czy istnieje narodowość śląska?*, red. L.M. Nijakowski, Scholar, Warszawa 2004, s. 118, 120.

¹² Tamże, s. 128.

¹³ Zob. na ten temat np. H. Waniek *Mühlstraße/ulica Młyńska*, w: *Nadciągają Ślązacy?*, s. 225-227; T. Zarycki *Polska i jej regiony a debata postkolonialna*, w: *Oblicza polityczne regionów Polski*, red. M. Dajnowicz, Wydawnictwo WSiFiZ, Białystok 2007, s. 38-39.

Rzecz w tym jednak, że realia społeczno-polityczne istnieją tylko w ramach wspólnot dyskursywnych, w których udział biorą zarówno owi naukowcy, jak i artyści i dziennikarze. Także filozofowie. Wszyscy – chociaż wcale niedemokratycznie – nadają im znaczenia. Prawdziwi naukowcy próbują ten fakt ukryć, pozostali członkowie wspólnoty niekoniecznie są tego świadomi. Filozof natomiast odczuwa powinność zdemaskowania mechanizmów konstruowania świata społecznego. Nie staje się przez to kimś wyjątkowym. Przeciwnie, zdaje sobie sprawę z tego, że jego własne opowieści tak samo współkształtują swój przedmiot, jak i opowieści naukowe; że jedne i drugie są tylko fikcjami, zgodnie z etymologią słowa *fictio*: wytworami, czyli czymś skonstruowanym. Jedne i drugie od beletrystyki różnią się rodzajem ram pojęciowych i struktur narracyjnych – wraz z nimi celami, którym służą, i stosunkiem do naszej wiedzy o b e k t y w n e j, co znaczyłoby tutaj: pozostającej w zgodzie z obowiązującymi w naszej społeczności standardami – a nie bezpośrednim dostępem do r z e c z y s a m y c h¹⁴. Najpewniej dobrze wiedział o tym już Arystoteles, kiedy twierdził, że „poezja jest bardziej filozoficzna niż historia”, że więc opisywanie świata w trybie „jak gdyby”, za pomocą obrazów, jest bliższe rzeczywistości – tzn. temu, co jednostkowe – niż opisywanie go za pomocą ogólnych pojęć. Jedno i drugie realistycznie przedstawia świat, ale jedno i drugie też na swój sposób go przy tym fikcjonalizuje. Realność nie jest dostępna bezpośredniej percepcji, zawsze poddana jest bowiem jakiemuś opisowi, to znaczy językowi. Rezygnacja z ambicji uniwersalistycznych, świadomość własnych ograniczeń – nastawień i języków, w proporcjach, których nie potrafi on jednak ustalić – pozwala filozofowi lepiej widzieć swój przedmiot i stawiać tym ograniczeniom większy opór.

Nie przyznając się do swoich ograniczeń – politycznych i metodologicznych – nauki społeczne (o ambicjach holistycznych) nie przyznają się też do swojej fikcyjności, do tego, iż same w swej genezie powodowane są także potrzebą idealizacji: badają struktury społeczne, które są korelatem modeli teoretycznych, czyli sytuacji idealnych (w cytowanym tekście autorzy konstruują tzw. „model decentralizacji o zmiennej geometrii”¹⁵). Fikcyjność nauki – w sensie skonstruowania, a nie fałszywości – ujawniona, odbiera jej przywilej wyjątkowego dostępu do świata społecznego i zdradza jego podwójną naturę – splot faktów i wartości, rzeczy i słów, materialności i dyskursywności¹⁶. Niezdolna odróżnić jednego od drugiego nauka sama skazana jest na spotkanie z innymi dyskursami – artystycznymi, literackimi, dziennikarskimi, które przedstawiają, tłumaczą i współkreują śląskie realia. Chcąc nie chcąc, w rezultacie inspiruje więc ona także dyskurs kultury opozycyjnej, celebrującej swoje historyczne cierpienia, kolonialną przeszłość, i oferującej, jako rekompensatę, strategie polityczne antykolonialnego nacjonalizmu –

¹⁴ Zob. i por. C. Geertz *Interpretacja kultur*, s. 30-31.

¹⁵ J. Wódz, K. Wódz, *Czy nadciągają Ślązacy?*, s. 129.

¹⁶ Zob. L.J.D. Wacquant *Wprowadzenie*, do: P. Bourdieu, L.J.D. Wacquant *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, przeł. A. Sawisz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 15.

narodowości lub narodu śląskiego. Mechaniczny strukturalizm, który koncentruje się na funkcjonalnych i instytucjonalnych aspektach badanych zjawisk, i uśmierca przez to podmioty działające, przywraca je w ten sposób na nowo do życia, wyznaczając im na ogół pozycję mitologizujących historię kulturowych nawiązań i aków. Regionalnych szowinistów.

Materia kulturowo skundlona jest wielogłosowa, bardziej niż na monolog – tak samo naukowego/socjometrycznego jak i subiektywistycznego sposobu wyjaśniania – otwarta na dialog, rozmowę, w której ścierają się różne sądy i punkty widzenia. Śląsk ma dlatego strukturę zdarzenia/zderzenia różnych dyskursów. Lub inaczej: jest nieprzejrzystym, kłopotliwym – teraz w języku klasyki filozoficznej – ostatecznie jednostkowym faktem, który bardziej daje się doświadczyć, spostrzec i wyczuć¹⁷ niż poznać naukowo, tj. wyjaśnić za pomocą uniwersalnych praw. Efekty wszystkich tych – filozof lubi używać słowa – aistetycznych (pozakognitywnych) sposobów kontaktu z rzeczywistością można tylko opowiedzieć. Ale takie opowiadanie w praktyce nigdy nie może być czyste, w znaczeniu: wolne od teorii. Na ludzki świat jednostkowych faktów składają się także struktury generowane przez wiedzę na ich temat: wchodzą one w zakres określonych instytucji, regulowane są prawem, medycyną, ekonomią, pedagogiką... Jednostkowy fakt to w rezultacie konstrukt – filozof znów musi przyznać, że i w tym wypadku nie zna proporcji – zarówno języków naukowych, jak i literackich (o których jeszcze za chwilę), i wszelkich innych: potocznych, politycznych, medialnych. Śląsk, jak każda różnica kulturowa, jest utopią, miejscem, którego nie ma, rzeczywistością absolutną, w tym sensie, że jest niejako wszędzie i nigdzie zarazem. Dostępną myśleniu dialogicznemu, wolnemu od przemocy sposobów badania kultury z czarno-białym obrazem naszych i obcych, odrzucającemu absolutny punkt widzenia – nie da się wyjść poza kulę, której środek jest wszędzie, a obwód nigdzie. Myśleniu, które traktuje różnicę z pozycji prawdy aistetycznych w nią wglądów. Filozof wierzy, że stawia one opór wszelkim próbom jej esencjalizowania. Prawda o różnicy nie należy do tych z gatunku poznawczych – wymaga uruchomienia wyobraźni, jest czymś, co podlega ocenie, co jest stale kwestionowane (uczeni dopowiedzą: w ramach polityki prawdy, w obszarze danego polana naukowego¹⁸), co nie da się zweryfikować empirycznie – weryfikacja zakłada bowiem stałość relacji znaczące–znaczone – ustalane jest w interakcji. Dlatego jest chwiejna, nie ma za sobą trwałych racji, ani podstaw. Dialogu prowadzonego przez osoby opowiadające swoje przeżycia nie da się zatrzymać, ponieważ różnicy nie da się złapać, przyszpilić niczym motyla pinezką w gablocie. Prawda oceniana musi walczyć o swoje: wykazywać raczej niepewne, ruchome, korygo-

¹⁷ To Arystoteles o *aisthesis*, zob. tegoż, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, PWN, Warszawa 1982, s. 221-222 (1142 a 25-30).

¹⁸ D. Couzens Hoy *Critical Resistance. From Poststructuralism to Post-Critique*, The MIT Press, Cambridge Mass. 2005, s. 134.

Dociekania

wać je, dyskursywnie wzmacniać lub osłabiać, powracać na nowo do doświadczenia... Tylko na tym buduje moc swojego obowiązywania.

Wobec powyższego – to druga pożądana cecha omawianego projektu *verstehen* – filozof zrzeka się więc korzyści, jakie płyną z postaw ekstremalnych: zarówno z kosmopolityzmu rozumu, jak i patriotyzmu emocji – obydwie są równie niebezpieczne przez inspirowanie polityki tożsamościowej, brak tolerancji dla inności, umacnianie wśród ludzi podziałów, które rodzą ostatecznie przemoc. Obydwie widzą tylko jeden rodzaj relacji między tym samym a innym: wykluczenie. Albo – albo. Alternatywa rozłączna zamiast koniunkcji, opozycyjność zamiast równoczesności. Żadnego przenikania, żadnej dialektyki między jednym i drugim. Filozof nie ufa polityce, która akceptuje binarne podziały na większość i mniejszość, swojość i cudzość, lepszność – w dyskursie śląskim stanowią ją Europejczycy, ludzie cywilizacji zachodniej – i gorszość – ich wschodni sąsiedzi. Nie oddaje ona sprawiedliwości tubylcom, okrada ich z niestabilnych znaczeń. Z jednej strony rozumienie, o które mu chodzi, pozwala oprzeć się urokom wiedzy obiektywnej, socjometrycznych badań, dokumentalizowania i archiwizowania **f a k t ó w**. Oddanie długu różnicy kulturowej nie musi wiązać się z kolekcjonowaniem **t w a r d y c h d a n y c h**. Filozof jest w związku z tym pewien, że nie warto wędrować na Śląsk tylko po to, by zbadać czystość krwi jego mieszkańców, policzyć tam Polaków, Niemców i Ślązaków, ewentualnie koty lub cyklistów, zapewne, domyśla się, tak samo jak „nie warto wędrować dookoła świata tylko po to, by policzyć koty w Zanzibarze”¹⁹.

Z drugiej strony natomiast omawiane rozumienie pozwala też stawić opór pokusie tworzenia genealogii źródła, mistycznego zaczarowania, sentymentalnych powrotów do krainy dzieciństwa. Filozof, który wyrzeka się korzyści, jakie może dziś (demokracja, Unia Europejska) czerpać z różnicy, obawia się, że jeśli ją złapie (zidentyfikuje), to zdradzi siebie i swoich bliźnich: spłaszcy, wyprostuje, uchyli swoją i ich kundlowatość. Jeśli ulegnie jej powabowi i zacznie solidaryzować się ze „swoimi” przeciw „obcym”, to wpisze się w dobrze sobie znaną historię nienawiści i zakłamania. Nie zwalnia go to jednak z powinności uregulowania rachunków. Mimo że nie zna waluty, ani formy spłaty.

Czyta w tym celu prozę

Trzecia wreszcie pożądana cecha projektu rozumienia różnicy kulturowej – który oddaje/ma szansę oddać jej sprawiedliwość – ma również znamiona oporu i emancypacji: dzięki niemu filozof może bowiem oprzeć się szatańskim podszeptom do wywyższania się nad swoimi ziomkami, do wpadania w retorykę banałów, takich chociażby, jak o konieczności wyjścia ze skansenu i „oświecenia” masy robotniczej w warunkach kryzysu i transformacji gospodarki. Krytyczna refleksja

¹⁹ Stąd i owa, wspomniana na wstępie, figura „kota”. Słowa Henry’ego Davida Thoreau cytuje Clifford Geertz w: *Interpretacja kultur*, s. 32.

delikatnie przypomina mu o tym, by z nimi rozmawiać i słuchać ich, a nie przemawiać do nich.

I by nie odżegnywać się od tych, którzy posługują się mową, z jakiej naśmiewają się ludzie upatrujący wszelkich norm poprawności językowej w językach literackich, polskim lub niemieckim. Mowa Ślązaków, wyrosła pod presją silnych narodowych kultur druku, sama nie doczekała się ani poważnej literatury, ani – w związku z tym – żadnych autoportretów w postaci normalizacji gramatyczno-leksykalnych. Dlatego też – a to uwaga jednego z nielicznych jej wielkich orędowników – w piśmie nie daje się jej „zupełnie odtworzyć tak, by nie wyglądało to na przedrzeźnianie”, była ona bowiem „mieszaniną słów wszystkich tych, którzy przyszli tu boso, zewsząd... gólców, grubiańska, twarda, ordynarna..., gdyż takie było ich życie, twarde, ciężkie i zwykłe”²⁰. Do tego stopnia zwykłe, że niewidzialne w świetle konwencji i kodów komunikacyjnych kultury niemieckiej i polskiej. Podobne ludzkie losy na peryferiach. Skazane przez „centra”, broniące narodowych tożsamości, na wieczne nie-u-siebie, wykorzenienie i koczowanie. Złorzeczy sudecka Niemka (to także historia Śląska Czeskiego) w powieści Emmy Braslavsky pod tytułem *Aus dem Sinn* (dosłownie: z tego, co w głowie); autorki urodzonej w 1971 roku, w rodzinie wypędzonych, sudecko-katolickiej ze strony ojca i śląsko-protestanckiej ze strony matki:

Sapperlot, do diabła z tymi Czechami! Ino tyła z tego momy. Roz nie som my Niemcy, i nijako nimi być nie możemy. A roz juzaś som my już Niemcy i zarozki winni! Ci tam na górze wszyscy muszą być pomylni!

I jeszcze wnioszek, jaki wyprowadzają bohaterowie tego opowiadania z historii swojego życia: „U siebie w doma to tam, kaj większość wspomnień. A one som w głowie”²¹.

Produkcja naszych narodowych znaków tożsamości w przeważającej części zawłaszczona została przez pisarzy wychowanych na tzw. „kresach” wschodnich, w kolebce polskiego romantyzmu, w mitologicznym sercu Polski. Ich kłopot ze Śląskiem polega na jego czarnym węglu – najbardziej widocznym znaku różnicy, industrialnym krajobrazie, nieprzyjaznym człowiekowi, szorstkim i kalekim, jak i mowa jego ludu, zasługującym dlatego na misję cywilizacyjną przez naród zamieszkujący żyzne malownicze ziemie nadwiślańskie (w historycznych wariantach: nadbużańskie i nadniemeńskie).

Kiedy Jarosław Iwaszkiewicz w latach 30. odwiedza Śląsk, to dlatego chce tam widzieć siebie przede wszystkim jako turystę. Píše więc stamtąd „fotografie” – aparat fotograficzny, który nie rejestruje rozmów i nie wymaga kontaktowania się z ludźmi, zdaje się mu higienicznie czystym medium, bezpiecznym, oddalonym od obiektu. Raz jeden tylko usłyszał robotników dźwigających „wielki szary bal drewniany”: „Tylko razem, panowie, do pioruna, eins, zwei, drei”. Usłyszał klisze śląskiej mowy. Znał je już wcześniej. Oglądając zdjęcie w witrynie zakładu foto-

²⁰ H. Bienek *Opis pewnej prowincji*, s. 15, 76.

graficznego z miejscową młodzieżą maturalną, notuje ich nazwiska, „Koczor, Wolny, Fajkus, Warczok, Musioł”, i, rozczarowany, komentuje: „Ani jednego nazwiska na ski, nawet na icz. Nowa Polska”²². Choć nie znajduje „kresów”, to jednak nie rezygnuje łatwo z oswojenia dziwnej krainy za pomocą wartości, idei i wzorów, które ją zeuropeizują, a przez to także spolonizują. Nakłada więc na nią bliskie mu ramy narracyjne, takie jak włoskie malarstwo („a przed tunelem, na pierwszym planie, jak na włoskim obrazie, leży żebrak”²³), opera („wielki ten gmach [fabryczny] zbudowano w stylu wielkiej opery paryskiej”²⁴), krajobrazy stolic europejskich („jak na dawnych pocztówkach dziecinnych, które mi rodzice przysyłały z Wiednia”²⁵), czy wreszcie klisze propagandy sanacyjnej („tutaj, gdzie księżta polscy sprowadzili niemieckich kolonizatorów...”²⁶). I ten sam Śląsk w oczach jego rodzimego pisarza, niemieckojęzycznego, który nie fotografuje, lecz słucha i rozmawia: „Dla kogoś, kto tu wyrósł, kto tu musi żyć i chętnie tu mieszka, brzmi to jak muzyka [...]: byłem w Budkowicach, Jellowej, Knurowie, w Siemianowicach, w Małej Panwi, w Gogolinie, Zabrze, Miechowicach i Groszowicach”²⁷. Tu i tam argumentacja odwołuje się do wrażliwości zmysłowej – filozof konsekwentnie mówi: *a i s t h e t y c z n e j* – informującej o tym, co twarde, przyjemne, dźwięczne, swojskie. Rzecz jednak w tym, że ani jeden, ani drugi pisarz nie jest posiadaczem jakiejś czystej – przezroczystej, niedyskursywnej – wrażliwości, u jednego i u drugiego jest ona zawsze już wrażliwością „ciała uspołecznionego”, którego dyspozycje to uwewnętrznione efekty dominujących w otoczeniu społecznym schematów poznawczych. Nie da się więc wytyczyć granicy między tymi schematami a rzeczą samą: wszelkie rzekome obiektywne dane w świetle ich tekstowych reprezentacji znikają z pola widzenia, mieszają się z nimi, przenikają wzajemnie.

21 „Sapperlot, der Deibel hol die Tschechen! Das haben wir nun davon. Erst sind wir keine Deutschen, dürfen keine sein. Dann sind wir doch Deutsche und schuld! Die sind wohl alle deppert da oben!”, „Zu Hause is da, wo die meisten Erinnerungen sind. Die sind im Kopf” (E. Braslavsky *Aus dem Sinn*, Claassen, Berlin 2007, s. 274, 332). Wypowiedź polityczna już przez samo językowe dopasowanie do kształtu realiów pogranicza: *Deibel* jest diabłem, a *Sapperlot* (z francuskiego: *Sacré nom de dieu!*) to przekleństwo: „cholera!”.

22 J. Iwaszkiewicz *Podróże do Polski*, s. 107, 104. Jest to tekst, jak można sądzić, reprezentatywny dla literatury polskiej. Jego fragmenty zamieszczają – zapewne z uwagi na wartości literackie i informacyjne – autorzy podręcznika dla III klasy gimnazjum. Zob. T. Graszka, A. Grabowski, G. Olszowska *W rodzinnej Europie* [ze znamienym podtytułem] *Kształcenie literacko-kulturowe*, Znak, Kraków 2001, s. 54-55.

23 J. Iwaszkiewicz *Podróże do Polski*, s. 103.

24 Tamże, s. 105.

25 Tamże, s. 107.

26 Tamże, s. 108.

27 H. Bienek *Pierwsza polka. Die erste Polka*, przeł. M. Przybyłowska, Wokół nas, Gliwice 1994, s. 197.

Nie można dzięki temu odróżnić kultury – śląskiej – jako naturalnego faktu od kultury jako bytu dyskursywnego, obojętnie czy to w postaci konstrukcji teoretycznej, czy literackiej. Niemniej jednak obydwu pisarzy coś od siebie różni – i to zasadniczo. Nastawienie. Pierwszy akcentuje swoją neutralność – nieświadomy własnych ograniczeń, cieszy się iluzoryczną wolnością, zbiera osobliwości, chce je zgromadzić – zgodnie z zasadą: im więcej, tym lepiej – zabrać ze sobą w walizce do domu i następnie zaprezentować w książce, na wystawie lub w muzeum. Drugiemu świadomość własnych uzależnień – świadomość znaków różnicy, osadzonych w głębokich pokładach ciała – daje prawdziwą wolność (któtu musi żyć i chętnie tu mieszka), zdolność stawiania praktycznego oporu wszelkim tzw. represyjnym systemom władzy i wiedzy, lub inaczej: systemom symbolicznym, zmierzającym, przez swoją siłę i pozorną atrakcyjność – naturalność – do tego, żeby przejąć kontrolę nad jego myśleniem i działaniem.

Filozof, który odwiedza Śląsk, wie, że nie jest już możliwy powrót do kraju dzieciństwa, bo nie ma nic w kulturze, co byłoby czyste i autentyczne. Mówi dlatego metonimicznie, że Śląsk jest dziś hybrydą – w nieznanym filozofowi proporcjach – zarówno iwaskiewiczowski, jak i bienkowski. Tak samo jak Polska – jednocześnie śląska i wschodnia, europejska i azjatycka. Jednocześnie a nie przeciwstawnie. Binarne opozycje przestały już być mu użyteczne w opisywaniu świata. Wnioskuje stąd, że nie warto wybierać się na Śląsk tylko po to, by posłuchać tam „berckiego w gdańsku” lub by podziwiać jedynie ziemiańskie dworki. Warto natomiast tylko wtedy, gdy zechce się tam znaleźć jedno i drugie lub jedno w drugim naraz.

Abstract

Jan P. HUDZIK
Maria Curie-Skłodowska University (Lublin)

Understanding Silesia. A cultural difference and the limits of theory

This article is heterogeneous as to genre, containing elements of philosophical tale, with certain autobiographical elements, and a study in cultural science. Taking the example of Silesia, described here as a Czech-Austrian-German-Polish entity, a fluid textual-material substance, the author makes an attempt at showing the heterogeneous and thereby, truly aporetic sources of cultural difference, making the entity in question a historically-variable phenomenon, an outcome of never-ending work on determining it, rather than discovering. To this end, the essayist uses and tests some languages of philosophical, scholarly and literary discourses, revealing at the same time their contributions to the effort of social construction of the sought-for difference.