

Leszek Koczanowicz

My skolonizowani? : wschodnioeuropejskie doświadczenie i teoria postkolonialna

Nowa Krytyka 26-27, 181-194

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.

Leszek Koczanowicz

Akademia Wychowania Fizycznego we Wrocławiu

My skolonizowani? Wschodnioeuropejskie doświadczenie i teoria postkolonialna

Rafał Ziemkiewicz w artykule *Życie na folwarku* stawia następującą tezę:

twierdząc od kilkunastu lat uparcie, że współczesne społeczeństwo polskie nie ma praktycznie nic wspólnego z tym przedwojennym, w odniesieniu do którego nadal tworzymy rozmaite mity [...] Tamten naród uległ nieodwołalnej zagładzie” i dalej: „wyhodowano społeczność nową, która znacznie więcej niż z dawnymi Polakami sprzed wojennej katastrofy ma wspólnego z innymi społecznościami krajów postkomunistycznych, a także z innymi społeczeństwami postkolonialnymi. Te właśnie postkolonialne prawidłowości, opisujące zbiorowości, których doświadczeniem była długotrwała utrata wolności, pozwalają zrozumieć, co naprawdę zdarzyło się w ostatnim dwudziestoleciu i ile Polacy zdołali wykorzystać z ofiarowanej im przez historię szansy¹.

Oczywiste jest więc, że dla tego prawicowego publicyisty liberalno-lewicowe lub jedynie liberalne próby modernizacji kraju mają właśnie charakter postkolonialny. Modernizacja taka została narzucona przez elity, które właśnie mają taki postkolonialny, kompradorski charakter, a ich głównym ideologicznym narzędziem jest oczywiście „Gazeta Wyborcza”:

¹ R. Ziemkiewicz, *Życie na folwarku*, „Rzeczpospolita” 30–31 maja 2009, s. A15.

Bolesnym problemem wszystkich krajów postkolonialnych jest także odrzucenie miejscowej elity jako mającej charakter kompradorski, w kolaboranckich państwach wolnych ludzie z warstw wyższych postrzegani są jako ci, którym się udało, a więc lepsi, zdolniejsi, bardziej pracowici, a przynajmniej jako potomkowie lepszych [sic! – L.K.]. W kraju zniewolonym, gdzie drogą do sukcesu, wręcz jego warunkiem, było zaprzeczenie się okupantowi, elity postrzegane są wręcz przeciwnie: jako ludzie gorsi, zdrajcy. Prosty folwarczny lud gardzi nimi, choć zarazem też zazdrości i jeśli formal ma taką możliwość [...], stara się do elity wkraść – z drugiej strony zaś elita gardzi swoim własnym narodem, boi się go, podejrzewa i nienawidzi. Ten splot kompleksów wyższości, kolaboracji i leku postpeerelowskiej elity doskonale rozpoznał Michnik, co było główną przyczyną sukcesu jego gazety. Typową cechą elit krajów postkolonialnych jest bowiem pogarda dla swojskości, dla nieucywilizowanych pobratymców, zapatrzenie w metropolię i przekonanie, że tylko poprzez imitowanie i narzucenie miejscowej hołocie płynących stamtąd wzorów wiedzie droga postępu [...] Inteligencja III RP, przeważnie z awansu i kolaboracji, przez ostatnich 20 lat żyje w stanie nieustającej hysterii i nienawiści do ‘czarnych’, do ‘zetchaenowców’, do ‘kaczorów’².

Z rozważań Ziemkiewicza wynika jasny wniosek: jeżeli nie chcesz być skolonizowany, to popieraj Kościół, Kaczyńskich, a nienawiścią darz Michnika i wszystkie „kompradorskie elity”, które usiłują kolonizować Polskę na wzór Unii Europejskiej czy ogólnie zachodniego liberalizmu. Dystans do „liberalnego Zachodu” będzie miarą wolności, zbliżenie do niego – wyrazem zniewolenia. Przekładając tę tezę na język politycznej praktyki, można powiedzieć, i niejednokrotnie takie stwierdzenie przewija się w prawicowej publicystyce, że hasła tolerancji seksualnej, rasowej, poprawność polityczna są z gruntu obce duchowi narodu, a zostały narzucone jako postkolonialna poprawność w stosunku do metropolii (czytaj: Unii czy Zachodu – może z wątpliwym, po wyborze Baracka Obamy, wyjątkiem Ameryki), a tradycyjna religijność, obrona wartości konserwatywnych w rodzinie czy antytolerancyjne ustawodawstwo jest tym, co świadczy o odrodzeniu się „prawdziwego” ducha narodu zniewolonego przez lata okupacji sowieckiej, żeby użyć popularnego w tych kręgach słownictwa. Oczywiście jest w przypadku omawianego tekstu instrumentalny charakter używania pojęcia „postkolonialny”. Oznacza ono tutaj, i pewno w wielu

² Ibidem.

innych podobnych tekstach, właściwie pewien rodzaj obelgi, kto się z nami nie zgadza, pozostaje w szponach mentalności postkolonialnej, dlatego wszelkie jego poglądy nie mogą być brane na serio, bo są wyrazem zniewolenia.

Struktura tego rozumowania, choć oczywiście jest to wersja uproszczona postkolonializmu, przypomina nieco argumenty zwolenników niektórych wersji marksizmu czy psychoanalizy, gdzie również przeciwnikom mówi się, że są zdeterminowani klasowo czy psychicznie, w związku z czym ich poglądy są wyrazem „oporu” i mogą być jedynie przedmiotem diagnozy klasowej czy klinicznej, a nie rzeczowej dyskusji. Nie ma tu znaczenia „empiryczna” rzeczywistość, to, że Michnik był prześladowany przez reżim nie zwalnia go od tego, że jest rozsądnikiem zepsucia, które ten reżim produkował. W dodatku mamy w tym rozumowaniu wersję „czasu doskonałego”, który określany jest jako mityczne „społeczeństwo przedwojenne” nieskażone zepsuciem, dopiero okupacja sowiecka zniszczyła tę niewinność.

To, że takie odwołanie do utraconej niewinności nie ma sensu z punktu widzenia teorii kolonialnej, nie powoduje jakoś konfuzji. W teorii postkolonialnej bowiem nie da się mówić o utraconym raju niewinności. Sytuacja jest w pewnym sensie nieodwracalna, ideologie kolonizatorów stanowią część świadomości ludów skolonizowanych i w tym sensie teoria ta jest rodzajem terapii, która powinna być podjęta nie po to, by odzyskać utraconą niewinność, ale raczej po to, by uświadomić sobie traumę i poprzez to uświadomienie stawić jej czoła.

Mary Lousie Pratt w książce *Imperial Eyes* używa kategorii, które tę współzależność konstruują, na przykład „sfera kontaktu” (*contact zone*), używana do określenia przestrzeni, w której następowało właśnie zetknięcie się obcych sobie przedtem ludzi, powiązane z nieuchronnymi konfliktami, przymusem, nierównością. Jednak autorka podkreśla jednocześnie, że kontakt zakłada też wzajemną zależność, wzajemne konstruowanie siebie przez obie strony uczestniczące w spotkaniu. Drugą taką kategorią jest „antypodbój” (*anti-conquest*), określający strategie zachowywania pozorów bezstronności przez Europejczyków podróżujących przez podbite kraje, podczas gdy w istocie akceptują oni hegemonię Europy. Trzecią ważną kategorią jest „autoetnografia” (*autoethnography*), pokazująca sposoby, dzięki którym kolonizowani byli

w stanie reprezentować siebie często przy użyciu terminów zapożyczonych z kolonialnego dyskursu³.

Nie chciałbym oczywiście pozostawiać wrażenia, że cytowany tekst Ziemiękiewicza jest w jakimkolwiek sensie reprezentatywny dla prób zastosowania teorii postkolonializmu do Polski, stanowi on raczej pewną patologię, ale poprzez to, jak zwykle w przypadku skrajności i uproszczeń, dobitnie pokazuje niebezpieczeństwa, jakie mogą pojawiać się w przypadku zbyt dosłownego jej stosowania.

Jakie więc będzie „niedosłowne stosowanie”, z którym chciałbym dyskutować? Niewiele chyba jasnych określeń da się sformułować na temat teorii postkolonialnej, co zresztą nie jest tylko specyfiką tej teorii w humanistyce. Terry Eagelton, jeden z najbardziej znanych marksistowskich teoretyków literatury, w swej recenzji z książki *A Critique of Post-Colonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, napisanej przez Gayatri Chakravorty Spivak, nieco (nawet bardzo) złośliwie komentuje styl pisania postkolonialistów:

Musi istnieć gdzieś sekretny podręcznik dla post-kolonialnych krytyków, którego pierwsza reguła brzmi ‘Zacznij od całkowitego odrzucenia pojęcia postkolonializmu’. [...] Drugą zasadą tego wydanego w samizdacie podręcznika jest: ‘Bądź na tyle ciemny, na ile jest to możliwe’. Postkolonialni teoretycy często rozpaczają nad przepaścią między ich własnym intelektualnym dyskursem, a dyskursem ludzi z krajów, o których mówią, ale przepaść ta byłaby mniej przerażająca, jeżeli nie używaliby dyskursu, który również dla wielu intelektualistów jest nie do pojęcia. Nie musisz mieć mentalności prowincjusza, żeby ujrzeć, że metaforyczny łamaniec Spivak: ‘wielu z nas próbuje wycinać pozytywne negocjacje z epistemicznego grafu imperium’ jest pretensjonalnie niejasny. Trudno zrozumieć, jak ktokolwiek może pisać w taki sposób i zachwycać się jasnym pisaniem, powiedzmy, Freuda. Postkolonialna teoria domaga się respektu dla Innego, ale jej najbardziej bezpośredni Inny, czytelnik, jest wyraźnie wykluczony z tej wrażliwości⁴.

³ M.L. Pratt, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, London 1992, s. 6–7.

⁴ T. Eagelton, *In the Gaudy Supermarket*, „London Review of Books” 1999, vol. 21, no. 10, s. 3.

Jeżeli jednak jest coś pewnego w tej teorii, to to, że każde użycie teorii postkolonializmu wymaga odwołania się do początku narracji, czyli do „podboju”. Oczywiście najbardziej oczywistym kandydatem na kolonizatora jest wtedy Związek Radziecki, a proces dekompozycji obozu socjalistycznego może być analizowany w kategoriach postkolonialnych. Podejście takie zyskało pewne uznanie w naukach politycznych, na przykład Steven L. Solnick w artykule o regułach negocjowania tworzenia nowego państwa pisze:

Dekolonizacja reprezentuje paradygmatyczny przypadek budowy państwa w procesie transformacji, ponieważ nowe państwa muszą jednocześnie konsolidować władzę wewnętrzną i utrzymać swą suwerenność na arenie międzynarodowej. Z tej perspektywy uprzednio radzieckie kraje też stały w obliczu budowy państwa w okresie transformacji, gdyż upadek Związku Radzieckiego reprezentował w bardzo oczywistych kategoriach koniec imperium. Nawet Rosja, choć była uprzednio metropolią imperium, konfrontować się musiała z podobnym wyzwaniem, gdyż jej polityczna organizacja i instytucje były oparte na imperialnych strukturach Partii Komunistycznej i miały niewiele legitymizacji poza tym kontekstem⁵.

Oczywiste są jednak ograniczenia takiej porównawczej analizy, choćby zasygnalizowane w cytacie zwrócenie uwagi na „nietypową” trajektorię rozwoju metropolii. W polskich dyskusjach jednak nacisk kładziony jest nie tyle na politologiczną analizę powstawania nowych instytucji, ile na stronę, można powiedzieć, moralną transformacji. Prawicowi zwolennicy tezy o postkolonialnym rozwoju naszego kraju, jak choćby przytoczony wyżej Ziemkiewicz, twierdzą, że wiele z fenomenów życia społecznego da się wyprowadzić z demoralizacji, której uległo społeczeństwo podczas rządów komunistów.

Nawiasem mówiąc, wątek ten pojawić się może – i pojawia – bez przywoływania teorii postkolonialnej. Na początku transformacji modna była koncepcja *homo sovieticus*, które to pojęcie, ukute przez Andrieja Zinowiewa, spopularyzował w naszym kraju Józef Tischner. Jak wiadomo, miało ono oznaczać zespół cech charakterystycznych dla społeczeństwa komunistycznego, które stały się zasadniczą przeszkodą w sukcesie transformacji. Nie chcę się specjalnie rozwodzić nad tym pojęciem, pisałem o tym obszernie w książce *Polityka*

⁵ S.L. Solnick, *Federalism and State-Building: Post-Communist and Post-Colonial Perspectives*, [w:] *The Architecture of Democracy. Constitutional Design, Conflict Management, and Democracy*, ed. by A. Reynolds, Oxford University Press, s. 173.

czasu. *Dynamika tożsamości w postkomunistycznej Polsce*⁶, ale tu powiem jedynie, że uważam tę tezę za całkowicie nietrafną, szczególnie jeżeli miałyby się odnosić do początków transformacji. Zgodzić się należy z Davidem Ostem, który pokazał w swej książce, jak bardzo zmistyfikowane były początki transformacji i jak bardzo wpływ ideologii neoliberalnej, przedstawianej jako oczywista i naturalna, wpłynął zarówno na decyzje ekonomiczne, jak też na ich percepcję. Podstawowym problemem transformacji nie był więc mitologiczny opór nawyków i postaw odziedziczonych z czasów komunizmu, ale raczej zmistyfikowanie ideologii neoliberalnej. Wprowadzaniu reform towarzyszyło przekonanie, że wszelkie ich koszty społeczne są nieuchronne i zadaniem zarówno polityków, jak też związków zawodowych jest przekonanie robotników, że są ofiarami „dziejowej konieczności” wprowadzenia kapitalizmu⁷.

Podobne koncepcje pojawiły się jako podstawa ideologii PiS-u, przykładem może być książka Ryszarda Legutki *Esej o duszy polskiej*, gdzie pojawia się teza o całkowitym zniszczeniu elit i w gruncie rzeczy o zerwaniu ciągłości pamięci narodu⁸. Oczywiście filozof ten nie nawiązuje do teorii postkolonialnej, ale wnioski, jakie wyciąga ze swych rozważań, bez trudu mogłyby się mieścić w obrębie jej prawicowych zastosowań w polskim dyskursie politycznym. Nie chciałbym na razie szczegółowo polemizować z tymi interpretacjami, zaznaczę jedynie, że uważam, iż 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 nigdy tak się nie stało w Polsce (pewno też na Węgrzech, w Rumunii, Czechach i w jakimś sensie w krajach nadbałtyckich). Metropolią kulturową pozostał Zachód i stamtąd docierały kategorie, które stosowano w opisie i interpretacji własnej historii i kultury. Po drugie, 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”

⁶ L. Koczanowicz, *Polityka czasu. Dynamika tożsamości w postkomunistycznej Polsce*, przeł. K. Liszka, Wrocław 2009. Książka ukazała się pierwotnie jako *Politics of Time. Dynamics of Identity in Post-Communist Poland*, Oxford–New York 2008.

⁷ D. Ost, *Kłęska „Solidarności”: gniew i polityka w postkomunistycznej Europie*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2007.

⁸ R. Legutko, *Esej o duszy polskiej*, Warszawa 2008.

czy frakcje w partii, czy, szerzej, w oficjalnym dyskursie PRL-u. Dyskurs ten ograniczony był, co oczywiste, przez cenzurę, aparat przymusu, ale nie nastąpiło to, co jest podstawą kulturowej kolonizacji, czyli całkowita dominacja obcej kultury, na to kultura radziecka była po prostu „za słaba”. W swej książce szczegółowo pokazuję, że komunistom nie udało się stworzyć swego „upodmiotowienia”, używając języka Foucaulta. Skazani byli na powielanie w mniej lub bardziej zubożonej wersji etyki chrześcijańskiej czy mieszczańskiej. Nieporozumieniem więc byłoby mówienie, że komunizm zaszczerpił nowy typ moralności, czy że nastąpiła przemiana osobowości jako efekt negocjacji między podbitymi a zwycięzcami. Dlatego nawet jeżeli teoria postkolonialna może służyć wyjaśnianiu decyzji politycznych, na przykład budowania państwowości, to jej zasięg jest ograniczony do tej sfery właśnie, nie dotyczy tego, co można określić jako jej rdzeń, czyli używania kategorii kolonizatorów do budowania własnej tożsamości ludów skolonizowanych.

Jednak ograniczenie zniewolenia do jedynie wpływu komunizmu nie jest sposobem użycia teorii postkolonialnej, może być ona rozciągnięta na całe dzieje narodu. Wtedy nie komunizm jest winny klęskom transformacji, ale nieumiejętność odwołania się do własnej tradycji, która może zostać przeciwstawiona wpływowi Zachodu. Ewa Thompson stawia tę tezę wyraźnie:

Kolonializmu w Polsce nie datuje się od zniewolenia sowieckiego. Zaczął się na dobre w wieku XVIII i budowany był, cegiełka po cegiełce i przegrane powstanie po przegranym powstaniu, przez cały wiek XIX. Kolonizowanie polskich umysłów odbywało się nieustannie – od Telimeny, która trzymała ważne rzeczy „w biurku w Peterburku”, przez Pałac Kultury i Nauki, który kolonizator kazał zinternalizować kolonizowanym, a oni tę nazwę przyjęli i nie próbowali zmienić nawet w wolnej Polsce; po słowo „radziecki”, które z podobną potulnością jest wciąż używane przez grzeczne polskie myszki, mimo że narzucenie go językowi polskiemu było aktem gwałtu, tak jak i zakaz używania słowa „sowiecki” [...] Polska była kolonią nie krócej niż kraje afrykańskie, i od tego skolonizowania należy odejść, zamiast dopraszać się o nową kolonizację kulturową. Powtarzam: nie mam tu na myśli np. UE, do której przynależność jest dla Polski ekonomiczną deską ratunku i która w pewnej mierze stanowi ukoronowa-

nie marzeń i planów wielu pokoleń Polaków. Obca mi też jest leniwa ignorancja tego, co się dzieje w życiu intelektualnym świata⁹.

W ten sposób autorka tłumaczy słabości Polski, bo – jak sama przyznaje – trudno jest uznać, że Polacy fascynowali się Rosją:

Pewna część polskich klas wykształconych została na tyle skolonizowana, że identyfikuje się raczej z hegemonem niż z własnym środowiskiem wspólnotowym, od istnienia którego zależy przecież istnienie „polskiej inteligencji”. Ponieważ Rosja rzadko była w Polsce przedmiotem podziwu, zastąpili ją hegemoni zastępczy, tzn. kraje Zachodu¹⁰.

W związku z tym Polsce pozostaje odwołanie się do własnej tradycji, którą jest sarmatyzm:

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 centrum 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 znać¹¹.

⁹ Ibidem.

¹⁰ E.W. Thompson, *Czy Polska jest krajem postkolonialnym?*, „Dziennik”, 29 czerwca 2005.

¹¹ E.W. Thompson, *Polski nacjonalizm jest niezwykle łagodny*, „Dziennik”, 31 marca 2007.

Trudno właściwie polemizować z tymi twierdzeniami, jako że konstruuja one baśniową wizję historii i kultury polskiej, zapoznając w gruncie rzeczy to, co w nich najcenniejsze.

Jeżeli coś wyróżnia nasz kraj spośród innych, to właśnie wielowątkowy i niejednoznaczny charakter 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 mamy do czynienia z niezwykle złożonymi procesami, które w żaden sposób nie mogą być sprowadzone do jednej etykiety „sarmatyzmu”. Wprowadzanie takiej etykiety i jej aprobata może być zrozumiane jedynie jako symptom 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 jednak jest pozorna, gdyż broniona jest nie tożsamość narodowa, ale bardzo zacieśniona wersja tej tożsamości, która sprowadza hasła narodowe do pewnej prawicowej opcji politycznej. Pojęcie sarmatyzmu nadaje opcji tej 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 znaczenia dla bieżącej polityki, nadaje zwolennikom pewnej opcji „hegemoniczną” przewagę w walce politycznej¹².

Skąd jednak bierze się odwołanie do teorii postkolonialnej? W prawicowej polskiej myśli politycznej koncepcje o unikalnym narodowym charakterze polityki pojawiają się częściej bez takiej otoczki. W koncepcjach tych pojawia się pojęcie republikanizmu jako typowo polskiej wersji demokracji, rozwiniętej właśnie na bazie sarmatyzmu w demokracji szlacheckiej. Tak rozumiany republikanizm zakłada, że istnieje pewien zespół cech, który charakteryzuje obywatela i który zawiera w sobie niezbywalne wartości narodowe i religijne. Tylko tak rozumiane obywatelstwo zgodne jest, zdaniem przedstawicieli tej opcji, z tradycją narodową czy, mówiąc bardziej górnolotnie, z „duchem narodu”. Demokracja liberalna z jej oddzielaniem sfery wartości moralnych od sfery publicznej miałaby być wtedy obca temu duchowi i narzucona z zewnątrz

¹² Oczywiście stosując kategorie „puste znaczące” czy „hegemonia”, odwołuje się do rudymetów dyskursywnej koncepcji polityki opracowanej przez Ernesta Laclaua i Chantal Mouffe.

w procesie dominacji kulturowej. Powrót do demokracji republikańskiej byłby więc powrotem do ducha wspólnoty, dzięki czemu można by powiązać instytucje demokratyczne z wartościami narodowymi. Oczywiście jest jednak, że taka koncepcja demokracji zakłada mechanizm wykluczenia. Ci, którzy nie akceptują wartości wspólnoty, choć pozostaliby formalnie obywatelami, musieliby być wykluczeni w sensie legitymizacji moralnej prawomocnej działalności politycznej. Państwo musiałoby porzucić neutralność ideologiczną i promować w sferze kultury i edukacji te wartości wspólnoty, które stanowiłyby bazę obywatelskiego republikanizmu.

Postkolonializm w wersji proponowanej przez Rafała Ziemkiewicza czy Ewę Thompson stanowić może uzasadnienie tej samej koncepcji, ale posiada tę zaletę, że wiąże, przynajmniej pozornie, konserwatywne koncepcje narodu z jednym z dominujących lewicowych dyskursów współczesnej myśli humanistycznej. Obserwujemy tu jednak charakterystyczną dla współczesnej myśli prawicowej tendencję, by wpisywać w „postępowe” sposoby argumentacji, poprzez przejmowanie ich retoryki, natomiast zapoznawać ich emancypacyjny charakter. Przykładem takiej strategii jest „rasizm różnicy”, w którym przejmujemy się hasła wielokulturowości po to, by bronić tradycyjnego stylu życia zakładającego na przykład wykluczenie kobiet, brak demokracji czy fundamentalizmu religijnego. Nie ma wtedy znaczenia, że myśliciele, którzy kładli nacisk na znaczenie różnic, mieli zupełnie przeciwstawne intencje, chcieli uprawomocnić dążenia różnych grup społecznych do emancypacji i wskazywać, że konkretne działania emancypacyjne nie muszą przebiegać według jednego wzoru.

Podobnie sprawa ma się z postkolonializmem. Powstał on jako rozwinięcie marksistowskiej myśli emancypacyjnej, szczególnie idei historii Waltera Benjamina z jego naciskiem na konieczność wsłuchiwania się w głos grup uciemnionych i zepchniętych na margines. Nigdy w myśli postkolonialnej nie chodziło o to, by powrócić do przedkolonialnych form opresji, ale o to, by wskazać, w jaki sposób można wykorzystać zachodnią myśl emancypacyjną w warunkach społeczeństw kolonialnych. Dobitnie ideę tę wyraził Dipesh Chakrabarty, pisząc w zakończeniu swej książki:

Mam nadzieję, że z tego, co powiedziane, w sposób oczywisty wynika, że 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 wdzięczności¹³.

Z kontekstu wynika, że wdzięczność ta jest wdzięcznością wobec emancypacyjnej myśli oświecenia, poglądów Karola Marksa i jego następców czy idei Michela Foucaulta.

Odpowiednikiem początków myśli postkolonialnej byłoby więc w Polsce ci, na ogół niestety już prawie zapomniani, myśliciele, którzy jak Ludwik Krzywicki czy Kazimierz Kelles-Krauz 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 głośnej, drukowanej pierwotnie w „Skamandrze” pracy *Stefana Żeromskiego tragedia pomyłek* pokazywał splot narodowych i społecznych uwarunkowań, jakie konstytuowały naród polski na początku XX wieku. Żaden z tych myślicieli nie odwoływał się do mitologii sarmatyzmu rzekomo zdeprawowanego przez Zachód. Wręcz przeciwnie, starali się wskazać, jak nowoczesny naród nie może 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 na resentymentach wobec Zachodu, ale polityka emancypacji wykorzystująca myśl zachodnią. Warto tu dodać, że kolejnym przekłamaniem jest tworzenie dychotomii myśl zachodnia – myśl polska. Wszak polscy myśliciele od co najmniej XV wieku w jakiejś mierze współtworzyli zachodnie koncepcje polityczne.

Jeżeli jednak uznamy zmistyfikowaną, ideologiczną naturę „prawicowego postkolonializmu” w polskim dyskursie intelektualnym, to czy musimy jednocześnie negować użyteczność teorii postkolonialnej dla zrozumienia naszej historii i kultury? Próbę takiego zastosowania podjęła Maria Janion w książce *Niesamowita Słowiańszczyzna*. Wskazuje ona, że należy odwołać się do koncepcji postkolonialnych, które kładłyby nacisk na to, że poczucie zniewolenia kulturowego może powodować kompleks niższości i agresję skierowaną przeciw wszystkim „obcym”, a szczególnie tym najbliższym: Niemcom, Rosjanom, Ukraińcom. Maria Janion w swej książce do takiego właśnie postkolonializmu nawiązuje. Polska, podobnie jak Irlandia, jest ofiarą kolonializmu i z tego wy-

¹³ D. Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press 2008, s. 255.

nika, że, jak formułuje to Janion, cytując z aprobatą Kertesza, wielu ludziom „całkowicie [...] brak subtelniejszego instynktu przyjmowania, zamknęli się i tylko eliminują, a kiedy kultura jakiejś wspólnoty nie jest w stanie nadażyć za kulturą światową, nierozumnie patrzy w otwierającą się pod jej stopami otchłań, chociaż ta otchłań się dla niej otwarła i właśnie po to, żeby tam runęła” i konkluduje: „podobnie można by powiedzieć o ‘naszej’ Młodzieży Wszechpolskiej z jej rodowodem z lat trzydziestych”¹⁴. W konsekwencji autorka stwierdza:

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 kultura¹⁵.

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 miałoby w takim przypadku moc ożywczą, 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.

Zestawienie poglądów Marii Janion i Ewy Thompson (pomijając oczywistą różnicę klasy refleksji humanistycznej) pokazuje polityczne funkcjonowanie dwóch typów użycia teorii postkolonialnej, która w jednej wersji służy usprawiedliwieniu ksenofobii i „wyższości” Polski wobec innych narodów Europy, w drugiej wyzwoleniu Polski z oków zaściankowości i wprowadzeniu jej w obieg kultury europejskiej i światowej. W obu wersjach postkolonializm wpisuje się w spór o teraźniejszość i przyszłość polityczną naszego kraju. Jednak z tych samych założeń wysuwane są diametralnie przeciwstawne wnioski. Pierwszym morałem, jaki wynika z tego krótkiego opisu zastosowania teorii postkolonialnej, jest więc to, że pozornie takie same dyskursy humanistyki mogą prowadzić do zupełnie innych konsekwencji społecznych. Lekcja ta została

¹⁴ M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna*, Kraków 2006, s. 324.

¹⁵ *Ibidem*, s. 330.

już dawno przerobiona w humanistyce zachodniej, ale, jak pokazują przytoczone wyżej przykłady, jest czymś nowym na naszym gruncie. Drugim morałem, jaki wynika z przeprowadzonych przeze mnie analiz, jest pytanie o zasadność stosowania teorii humanistycznej, odnoszącej się do zupełnie innych warunków kulturowych i społecznych w analizie naszej rzeczywistości. Nie ma tutaj ani łatwych, ani jednoznacznych odpowiedzi. Humanistyka współczesna prowokuje do przenoszenia kategorii i sposobów interpretacji z jednej dziedziny do drugiej i często strategia taka okazuje się płodna teoretycznie. Jednak zawsze pojawia się kwestia, czy są jakieś granice stosowania tej strategii. Teoria postkolonialna powstała jako odpowiedź na specyficzną sytuację historyczną, bezprecedensową ekspansję jednej cywilizacji, która podbijała stopniowo prawie cały świat, podporządkowując sobie inne, niezwykle złożone kultury. Jeżeli teraz zastosujemy te same kategorie do analizy tej dominującej cywilizacji i kultury, a Polska czy Irlandia mieszczą się bezsprzecznie w obrębie tego, co umownie nazywa się Zachodem, to gdzie możemy się zatrzymać? Pytać by należało, być może nieco złośliwie, czy Anglia nie jest krajem postkolonialnym ze względu na podbój Normanów, czy krajem postkolonialnym nie są Stany Zjednoczone, w końcu niegdyś kolonia Wielkiej Brytanii? Jeśli odpowiedź byłaby twierdząca, to oczywiście teoria postkolonialna traciłaby swą specyfikę, byłaby uniwersalną teorią społeczną czy humanistyczną. Nie jest to pewno porażka tej teorii, ale takie rozszerzenie wymagałoby przemyślenia na nowo jej podstawowych założeń teoretycznych. W odniesieniu do Polski nie wystarcza nazwanie naszego kraju „postkolonialnym”, ale wykazać trzeba, że analiza taka prowadzi do odkrycia wymiarów kultury, które dotychczas były niewidoczne, a do tego jeszcze długa droga.

WERE WE COLONIZED?

THE EAST EUROPEAN EXPERIENCE AND POST-COLONIAL THEORY

Summary

This paper is devoted to the relation between postcolonial theory and East European tradition. The author asks to which extent post-colonialism can be used as a tool in the explanation of contemporary politics in those countries, especially Poland. The main thesis of the paper is that, in fact, the contemporary politics in Poland can explain the

usage of post-colonial theory in different political and theoretical contexts. Various examples of the post-colonial rhetoric show, according to the author, that post-colonial involvement of Polish academics and journalists is in many cases obviously politically motivated.