

Wydział „Artes Liberales”
Uniwersytet Warszawski

DEBATY ARTES LIBERALES

TOM X

2016

PERSPEKTYWY POSTKOLONIALIZMU W POLSCE, POLSKA W PERSPEKTYWIE POSTKOLONIALNEJ

Redaktor
Jan Kieniewicz



Warszawa 2016

DEBATY ARTES LIBERALES
Wydawnictwo ciągłe nieperiodyczne
Wydziału „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego

KOMITET REDAKCYJNY

Jerzy Axer (Uniwersytet Warszawski), Jan Kieniewicz (Uniwersytet Warszawski),
Andrzej Nowak (Uniwersytet Jagielloński), Krzysztof Rutkowski (Uniwersytet
Warszawski), Piotr Salwa (Uniwersytet Warszawski), Roman Szporluk (prof.
em., Harvard University), Ewa M. Thompson (Rice University), Piotr Wilczek
(Uniwersytet Warszawski)

REDAKCJA
Jan Kieniewicz
Katarzyna Tomaszuk

STRESZCZENIA
Jan Kieniewicz

PRZEKŁAD STRESZCZEŃ NA JĘZYK ANGIELSKI
Jakub Ozimek

PROJEKT OKŁADKI
Robert Przybysz

PROJEKT TYPOGRAFICZNY
Grzegorz Murzynowski

SKŁAD I ŁAMANIE
Zakład Graficzny UW

© 2016 Wydział „Artes Liberales”, Uniwersytet Warszawski
Nowy Świat 69, PL 00-046 Warszawa
www.al.uw.edu.pl

ISSN: 2299-8799
ISBN: 978-83-63636-56-2

Publikacja sfinansowana ze środków przeznaczonych na naukę w roku 2015 i 2016
oraz na wspieranie inicjatyw LIBAL Fundacji „Instytut *Artes Liberales*”

DRUK
ZAKŁAD GRAFICZNY UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO. ZAM. 1044/1916

SPIS TREŚCI

OD REDAKTORA

Jan Kieniewicz

7

ZAPROSZENIE DO DEBATY

Jan Kieniewicz

19

TEKSTY INICJUJĄCE

NAUKA JAKO POLE (SAMO)KOLONIZACJI.
PRZYKŁAD ANTROPOLOGII SPOŁECZNO-KULTUROWEJ

Michał Buchowski

21

PROBLEM SPRAWIEDLIWOŚCI EPISTEMICZNEJ I DEKOLONIZACJA
POSTKOLONIALIZMU (CAsus EUROPY ŚRODKOWO-Wschodniej)

Ewa Domańska

39

KRYTYKA POSTZALEŹNOŚCIOWA – POLSKA ODMIANA STUDIÓW
POSTKOLONIALNYCH

Hanna Gosk

55

O PERSPEKTYWĘ DLA POLSKI

Jan Kieniewicz

69

OD PODLEGŁOŚCI DO HORYZONTALNEGO DIAGRAMU RELACJI.
STUDIUM PROCESÓW TRANSKOLONIALNYCH

Ewa Łukaszyk

87

HISTORYCY A TEORIA POSTKOLONIALNA – MIĘDZY NIEWIEDZĄ,
ODRZUCENIEM I KRYTYKĄ

Aneta Pieniądź

105

POSTKOLONIALIZM JAKO METODA: KONSERWATYWNA CZY
„POSTĘPOWA”? WSTĘPNE OCZYSZCZENIE PRZEDPOLA
Dariusz Skórczewski

119

POSTKOLONIALNA DYSYMUŁACJA. O (POST)ZALEŻNOŚCIOWYCH
ASPEKTACH HISTORIOGRAFII POLSKO-NIEMIECKIEGO TRANSFERU
KULTUROWEGO
Paweł Zajas

147

PERSPEKTYWA KOLONIALNA
Tomasz Zarycki

161

DEBATA
PERSPEKTYWY POSTKOLONIALIZMU W POLSCE, POLSKA
W POSTKOLONIALNEJ PERSPEKTYWIE

OTWARCIE
Piotr Wilczek, Jan Kieniewicz

175

PANEL I
prowadzenie: Krzysztof Brzechczyn
Krzysztof Brzechczyn, Ewa Domańska, Ewa Łukaszyk, Michał Buchowski,
Jan Kieniewicz, Hanna Gosk, Dariusz Kołodziejczyk, Marek Konarzewski,
Albert Jawłowski

177

PANEL II
prowadzenie: Dorota Kołodziejczyk
Dorota Kołodziejczyk, Hanna Gosk, Dariusz Skórczewski, Paweł Zajas,
Jan Kieniewicz, Claudia Snochowska-Gonzalez, Ewa Domańska

197

PANEL III
prowadzenie: Agnieszka Kolasa-Nowak
Agnieszka Kolasa-Nowak, Michał Buchowski, Aneta Pieniądz,
Marek Konarzewski, Jan Kieniewicz, Krzysztof Brzechczyn, Ewa Domańska,
Krzysztof Gajewski, Paweł Zajas, Aleksandra Kołtun,
Claudia Snochowska-Gonzalez, Ayur Zhanaev, Piotr Wilczek

220

PANEL IV

prowadzenie: Marek Konarzewski

Marek Konarzewski, Tomasz Zarycki, Jan Kieniewicz, Aleksandra Sekuła,
Agnieszka Kolasa-Nowak, Claudia Snochowska-Gonzalez, Krzysztof Gajewski,
Michał Buchowski

241

PODSUMOWANIE

Krzysztof Brzechczyn, Dorota Kołodziejczyk, Agnieszka Kolasa-Nowak,
Marek Konarzewski

262

ZAMKNIĘCIE

Jan Kieniewicz

269

GŁOSY

RZECZPOSPOLITA SZLACHECKA – TWÓR KOLONIALNY?

Hieronim Grała

275

OD STUDIÓW POSTKOLONIALNYCH PO DEKOLONIZACJĘ IDEI

Óscar Barboza Lizano

301

KODA

ARTES LIBERALES AND POSTCOLONIAL PERSPECTIVES

Jan Kieniewicz

317

SUMMARY

331

UCZESTNICY DEBATY

335

OD REDAKTORA

PO CZY POZA POSTKOLONIALIZMEM? PERSPEKTYWY I OCZEKIWANIA

Spotkanie poświęcone perspektywie studiów postkolonialnych w Polsce oraz Polsce w perspektywie postkolonialnej zgromadziło w Warszawie ponad sześćdziesiąt osób, w tym znaczną grupę specjalistów kilku dyscyplin. Naszym zadaniem było rozważenie tych dwu problemów, nie zaś przegląd stanu badań ani tym bardziej wskazanie możliwości ich dalszego rozwoju. Przegląd sytuacji w pierwszym zakresie przyniosły ostatnio studia opublikowane przez Bogusława Bakułę, który nie mógł w spotkaniu uczestniczyć¹; o perspektywach pisano już wielokrotnie na łamach takich pism jak *Teksty Drugie* i *Porównania* czy w publikacjach Centrum Badań Postzależnościowych. Do tych wcześniejszych ustaleń oczywiście wielokrotnie nawiązywano. Mogłbym zatem powtórzyć za Ryszardem Nyczem:

[...] the most heated threads of the discussion were the following three matters: legitimacy of placing old-time Poland in the position of a colonizer; legitimacy of analyzing the Polish history in the 19th century and part of the 20th century in the category of colonizing (particularly in reference to Polish-Russian relations); and legitimacy of pursuing post-dependence

¹ B. Bakuła (red.), *Dyskurs postkolonialny we współczesnej literaturze i kulturze Europy Środkowo-Wschodniej. Polska, Ukraina, Węgry, Słowacja*, Poznań 2015.

studies treated as an alternative or complementary research strategy².

Ale obok propozycji ujęć postzależnościowych, przedstawionych przede wszystkim we wprowadzeniu Hanny Gosk, przedmiotem dyskusji były też inne możliwości i niemożliwości związane z zastosowaniem postkolonializmu w warunkach polskich, w tym włączenie perspektywy proponowanej przez *subaltern studies*. Ten polonocentryczny układ nie oznaczał pominięcia perspektywy różnie pojmowanego regionu Europy Środkowo-Wschodniej, która w debacie pojawiała się jako oczywistość potwierdzona wcześniejszymi pracami czy udziałem w przedsięwzięciach zbiorowych (Dorota Kołodziejczyk, Hanna Gosk, Dariusz Skórczewski)³.

Taką możliwość, czyli potencjał polskich badań, dostrzegła Ewa Domańska i określiła mianem dekolonizacji postkolonializmu. Nawiązała do sugestii Dariusza Skórczewskiego, wskazując na konserwatywny postkolonializm jako niezwykle trudną możliwość, „do której inspiruje debata postkolonialna, która w swej opcji lewicowej ewidentnie pokazuje swoje limity”. Przywołała również tezy Michała Buchowskiego o stereotypizacji badań prowadzonych w Europie Środkowo-Wschodniej jako postawie przeważającej w nauce światowej, sugerując, że moglibyśmy zaproponować „powtarzalne procedury badawcze, które mogłyby przebić się do głównego nurtu debat humanistycznych w świecie”.

Wokół tej kwestii toczyła się żywa dyskusja, wracano do zagadnienia przy różnych okazjach. Ewa Łukaszyk postulowała wprowadzenie pojęcia „procesów transko-

² R. Nycz, „Polish Post-Colonial and/or Post-Dependence Studies”, *Teksty Drugie*, Special Issue English Edition 2014, vol. 1 (5), s. 11. Tom ten zawiera angielskie przekłady co celniejszych tekstów opublikowanych w latach poprzednich na łamach pisma.

³ Zob. np. *Postcolonial Europe? Essays on Post-Communist Literatures and Cultures*, ed. by D. Pucherová and R. Gáfrík, Leyden 2015.

lonialnych”, rozumianych jako procesy przekroczenia, zamknięcia pewnego stanu. W ten sposób wchodzilibyśmy w dyskurs o uczestnictwie, o współwładzie, o partnerstwie – również z Obcymi. Z kolei Krzysztof Brzechczyn wyrażał pogląd, że żywa obecność czy popularność studiów postkolonialnych jest wręcz przejawem postkolonialnego statusu polskiej nauki. Natomiast Paweł Zajas utrzymywał, że tak widoczny w naszej debacie kompleks polski, jest całkowicie nieuzasadniony.

Innym ciekawym wątkiem stała się podniesiona przez Hannę Gosk kwestia szukania polskich śladów relacji między dominatorem i zdominowanym. Gosk sugerowała, że pełne znaczenie badań nad polskim dyskursem postzależnościowym nie pozwala ich traktować jako prostego odpowiednika krytyki postkolonialnej, tyle że w jej polskiej wersji. Obejmując refleksją wszystkie okresy niesuwerenności ziem polskich, warto wybrać termin „sytuacja zależności”, a nie „sytuacja skolonizowania”. W ten sposób realizowałby się też postulat większej samodzielności w autodefiniowaniu.

Tej propozycji towarzyszyły rozważania Dariusza Skórczewskiego podejmujące pytanie: postkolonializm jako metoda – konserwatywna czy postępową? Szczególną uwagę zwróciła możliwość przedmarksistowskiego uzasadnienia etyki postkolonializmu, propozycja postrzegania narodu jako możliwego horyzontu dyskursu postkolonialnego. Szeroko dyskutowano o dwóch możliwych polach synergii pomiędzy tymi dwiema wersjami postkolonializmu, konserwatywną i postępową. Do tego wątku odnosiły się też refleksje Tomasza Zaryckiego o polityczności dającej szansę na jej przekroczenie i głośnego nazwanie.

Nie doszło do konfrontacji między zwolennikami przyznawania postkolonializmowi roli dominującego sposobu uprawiania humanistyki a ich zdeklarowanymi przeciwnikami. W spotkaniu przeważali badacze przekonani o sensowności jakiegoś włączenia podejścia postkolonialnego do badań nad najszerzej rozumianymi zagadnieniami związanymi z Polską i z regionem Europy Środkowo-Wschodniej.

W czasie tych rozmów o postkolonializmie w Polsce, a zwłaszcza w dyskusji o Polsce w perspektywie postkolonialnej, wielokrotnie wracało pytanie: co potem? Trochę jakbyśmy mieli do czynienia z jedną z wielu mód naukowych. Te potrafią być bardzo trwałe, ale zwykle w końcu ustępują. Postkolonializm jednak nie jest tylko projektem intelektualnym czy propozycją nowej wszechogarniającej metodologii. Jest to chyba przede wszystkim próba znalezienia uniwersalnej odpowiedzi na rzeczywistość świata pokolonialnego. Mam na myśli świat naznaczony dziedzictwem kolonialnym, świat, w którym kiedyś występowały stosunki kolonialne. Porządek kolonialny, system kolonialny były realnymi zjawiskami, które usuwano przez kilka dziesięcioleci, nie zawsze skutecznie. Patrząc z pewnej perspektywy: bezskutecznie. W takim ujęciu postkolonializm zlewa się z neokolonializmem, a nawet tworzy fundament całościowej kontestacji porządku świata. Stąd można mówić o świecie postkolonialnym, czyli rzeczywistości zarówno byłych kolonii, jak i metropolii. A także o wyjściu ze stanu kolonialnej zależności i równoczesnym pozostawaniu w związku z kulturalnym imperializmem metropolii. Wreszcie o tym, że świat teraźniejszy jest do tego stopnia produktem kolonialnej dominacji, że postkolonializm jest jedyną czy wręcz: najodpowiedniejszą postacią analizy.

Moją intencją było przesunięcie naszej uwagi z losu wspólnot pokolonialnych na los polskiej wspólnoty narodowej. Rozumiem to jako próbę uwolnienia od swoistego przymusu przenoszenia doświadczeń, które były i są codziennością większości świata. Przymusu wynikającego z peryferyjnego położenia nauki uprawianej w Polsce. Czy to oznacza, że kiedykolwiek nią nie była? Wypowiedziałem się zdecydowanie pozytywnie, wskazując zarazem na konieczność rewizji poglądów na temat udziału Rzeczypospolitej w ekspansji kolonialnej. Szło mi o to, żeby wyraźnie określić przyczyny skłaniające nas do szukania wsparcia w rozwiązaniach powstałych w tej części świata, która od dawna tworzy jego centrum. Uznałem, że propozycja

kolonialnej czy postkolonialnej wizji polskiej trajektorii dziejowej jest bardzo ryzykowna. Tu panowała zgoda, choć zniuansowana w argumentach. Dorota Kołodziejczyk np. zauważała, że ciekawsze są teraz próby tych nowych poszukiwań, pytania: co poza postkolonializmem? Natomiast Ewa Domańska pytała, czy perspektywa postkolonialna pozwoli wyobrazić sobie inaczej przyszłość w sytuacji tak trudnej, w jakiej znajduje się teraz Europa? Hanna Gosk dopytywała o argumenty, jakie miałyby ustanawiać samoświadomy naród w roli finalnego celu dyskursu postkolonialnego w ujęciu Skórczewskiego.

Dla mnie dodatkowo kłopot polega na tym, że rzeczywistość, jaka powstała w rezultacie europejskiej ekspansji, nazwano kolonializmem. Spowodowało to moim zdaniem przesłonięcie istoty zjawiska przez jego postać zewnętrzną. Trzeba by tu przeprowadzić operację myślową zbliżoną do tej, jaką zaproponował Edward Said, pokazując istotę orientalizmu. Przed prawie czterdziestu laty podjąłem taką próbę, która przeszła bez echa. Była o tym mowa w czasie debaty. Uważam zresztą, że moje rozumienie kolonializmu jako zdeformowanej opresji obrony tożsamości społeczeństw zdominowanych otwiera szersze pole dla refleksji postkolonialnej. Z tymi zastrzeżeniami ma sens pytanie: co potem?

Postkolonializm jako rzeczywistość wytworzona w procesie dekolonizacji i globalizacji naprawdę, jak się wydaje, dobiegł końca. Utrzymywanie przekonania o jego trwaniu, czy to w strukturach gospodarczych i politycznych, czy to w świadomości i mentalności, jest zabiegiem magicznym, służącym niekoniecznie chwalebnym celom. Oczywiście przeszłości się nie da wymazać, natomiast daje się ją przekroczyć. Tak też rozumiem sugestie Ewy Łukaszyk. Z kolei postkolonializm jako praktyka badawcza, jako paradygmat intelektualny będzie się utrzymywał tak długo, jak długo spełniać będzie potrzeby zainteresowanych kręgów akademii. Jak słyszeliśmy w debacie, interesy te bywają bardzo różne, a nawet sprzeczne. Dużo rozmawialiśmy

o warunkach, w których ta propozycja metodologiczna może być jeszcze użyteczna. Nie dyskutowaliśmy natomiast o postkolonializmie jako idei mającej zmieniać świat. Takie było założenie, ale czy bez tego da się sformułować odpowiedzi na pytanie, co potem?

W podsumowaniu debaty zwracano uwagę na możliwości, jakie stwarza podejście postkolonialne, przede wszystkim w wersji *subaltern studies* i koncepcji postzależności. Dorota Kołodziejczyk bardzo silnie akcentowała potrzebę interdyscyplinarnej debaty i ustalania pojęć oraz translacji między będącymi w użyciu językami. Jej zdaniem translacyjność studiów postzależnościowych jest największą siłą i stanowi o potencjale tej opcji metodologicznej. Z kolei Agnieszka Kolasa-Nowak sugerowała, że istotą sprawy jest szukanie sposobu opisanie szczególnego doświadczenia czy to Europy Środkowej, Wschodniej czy po prostu Polski. Podkreślano też, że postkolonializm stał się narzędziem walki politycznej z wielką szkodą dla badań. Zgadzano się natomiast, że mimo to nie musimy szukać zgody w debatach światopoglądowych czy poglądowych. Raczej pewnych styczności albo ewentualnie wspólnych interesów. Z kolei w polemikach z kategorycznymi tezami Tomasza Zaryckiego podkreślano potrzebę szukania silnych stron, znajdowania nisz, w których możemy być dobrzy (Marek Konarzewski).

Odpowiedź na pytanie o perspektywę w końcu nie padła, jakby zabrakło nam inwencji. Tymczasem sprawa jest pilna. Chodzi też o sposób, w jaki badania postkolonialne w Polsce są postrzegane i oceniane w centrum. Przy okazji okazało się, że szczególnym zainteresowaniem cieszy się ideowe czy polityczne pozycjonowanie. Na jednostronność takich klasyfikacji skarżał się Dariusz Skórczewski. Nie jest to tylko naszym problemem, wszędzie, zdaje się, trwa praktyka jedynie słusznej oceny wydawanej przez światowe centra. Mówił o tym szeroko Michał Buchowski. Z naszej debaty wynikałoby, że w Polsce teorię postkolonializmu, ale też postzależności, uprawiają badacze identyfikowani

zarówno z prawicą, jak lewicą, czy też konserwatywnym lub postępowym światopoglądem. Mimo pewnych napięć nie mieliśmy z tym problemu. Wręcz przeciwnie, uzyskaliśmy, jak mi się wydaje, porozumienie co do tego, że ideowo różnorodnie umotywowane potraktowanie postkolonializmu może stać się naszym wartościowym wkładem w światową dyskusję. Mam wrażenie, że środowiska zainteresowane badaniem natury społeczeństw są w Polsce zgodne co do konieczności i zasadności podejmowania poszukiwań własnych rozwiązań.

Stąd płynie moja propozycja, by dążyć nie tyle do uzgodnienia słownictwa (choć to nadal będzie konieczne) czy nie tyle spierać się o stosowalność podejścia postkolonialnego, ile starać się o wypracowanie płaszczyzny, na której tak różne propozycje mogłyby się skonfrontować. To bym nazwał propozycją spotkania „poza postkolonializmem”. Nie przeciw, ale i nie w obrębie czy obok. Obok bowiem jest postawą obojętną. Poza oznacza poszanowanie dla propozycji zgłaszanych w ramach koncepcji postkolonialnych, ale też gotowość ich zakwestionowania. Być może koncepcja postzależnościowa jest wobec polskiej rzeczywistości mniej kolonialna?

We wprowadzeniu przedstawiłem pogląd, że Polska w swoich zmiennych losach nie była kolonią, ale też nie prowadziła ekspansji w istocie swej kolonialnej. Z tej racji jej uczestnictwo w postkolonializmie mogło być jedynie wtórne. Chcę powiedzieć, że poglądy kolonialne, elementy mentalności kolonialnej, i te właściwe dla metropolii, i te typowe dla kolonii, były i są nadal w Polsce przyjmowane, a nawet uznawane. Nie jest to jednak nic wyjątkowego. Zarazem wyraziłem pogląd, że tylko pod warunkiem, iż nie jesteśmy krajem postkolonialnym, będzie możliwe, czy uprawomocnione, w badaniach zagadnień podporządkowania, zniewolenia i wykorzystania, w interpretacji naszej zależności i uległości, użycie narzędzi wypracowanych w studiach postkolonialnych. Perspektywy są obiecujące, nasze spotkanie pokazało wiele dobrej woli. Wyjście poza

wzór wypracowany w innych okolicznościach wymaga możliwości odwołania się do własnych doświadczeń. Do tego celu potrzeba otwarcia debaty nad interpretacją polskiej trajektorii dziejowej, w której starcie opcji musiałoby rozpoznać i respektować twarde zasady dyscyplin podstawowych. Zrobiliśmy krok w tym kierunku. Mam nadzieję, że ta wymiana myśli stanie się bodźcem do dalszych polemik. W ten sposób kształtujemy przestrzeń sporu poza, a nie w obrębie postkolonializmu.

Tom X *Debat* ukazuje się dziewięć lat po pierwszej debacie poświęconej kwestii kolonializmu. Powrót do tej tematyki można więc uznać za logiczny rezultat tamtej inicjatywy. Za wyborem tematu stały jednak poważniejsze racje niż tylko sentymentalne. Zależało mi przede wszystkim na mocnym podkreśleniu dyskusyjnego charakteru naszej inicjatywy, czyli skupieniu się na wymianie myśli, opinii, na ścieraniu się stanowisk. W ostatnich latach kilkakrotnie odstępowaliśmy od tej zasady powodowani pragnieniem rozwinięcia jakiejś problematyki poruszanej w dyskusjach czy w pracach zespołu. Wydaje się jednak, że powinniśmy wrócić do pierwotnej koncepcji. W końcu jest wiele czasopism i ukazują się niezliczone zbiory artykułów. *Debaty Artes Liberales* są jedyne w swoim rodzaju. Można by pomyśleć: wyjątkowe w swym upartym anachronizmie.

Anachronizm miałby być podstawą LIBAL-u? Nic bardziej mylnego. To tylko trwanie przy zasadach. Laboratorium Interdyscyplinarnych Badań Artes Liberales, jednostka podstawowa na Wydziale „Artes Liberales”, a jednocześnie program w Fundacji „Instytut Artes Liberales”, chce być raczej awangardą humanistyki. Debata została wprawdzie zapożyczona z bardzo dawnej intelektualnej zabawy elit, ale dla nas nie była i nie jest rozrywką czy grą. Chodzi o tworzenie przestrzeni swobodnej wymiany poglądów. Czy przekonanie o wartości debatowania, czyli wymiany myśli nieprowadzącej do żadnej konkluzji, ani przewidzianej, ani niespodziewanej, można uznać za anachronizm? Czy anachronizmem jest niepodążanie za

wiodącymi trendami, czy to w humanistyce, czy w nauce w ogóle? Praktyka interdyscyplinarności polega właśnie na tworzeniu przestrzeni umożliwiającej komunikowanie się równorzędnych podmiotów, w postaci zgromadzenia ludzi nieskrępowanych wymogami dyscyplin. Chcemy ją oferować uczestnikom, stosując prostą metodę wybiegania w przyszłość. To przekonanie o istnieniu przyszłości i o naszym do niej prawie jest sprzeciwem wobec sugestii, że wszystko już zostało powiedziane.

Jak napisałem w zaproszeniu, nie mieliśmy dokonywać podsumowania stanu badań. Szło przede wszystkim o przekonanie się, czy potrafimy przekroczyć bariery między dyscyplinami. A także ujawnić i złagodzić przedziały, jakie powstają w związku z aplikacją koncepcji postkolonialnych. Uważam tę próbę za udaną; o tym, czy mam rację zdecydują czytelnicy. Bardzo na nich liczę, ponieważ debata nie zakończyła niczego, ale może zachęci do kontynuacji. Wśród bardzo licznych kwestii spornych dwie wydają się warte dalszego studiowania (nie żebym wierzył w możliwość wypracowania kompromisu, ale w przekonaniu o celowości klarownego wyłożenia stanowisk). Mam na uwadze konsekwencje użycia tez postkolonializmu do reinterpretacji przeszłości oraz perspektywę wykorzystania przeszłości w formowaniu obrazu współczesności. Wydaje mi się, że w odniesieniu do pierwszej kwestii zabrakło nam udziału filozofów, a do drugiej – zdecydowania. Od obu kwestii uciec się nie da. Nawet jeśli debata postkolonialna toczy się w Polsce z kilkudziesięcioletnim opóźnieniem, to dotyczy spraw najistotniejszych. Mówiąc na zakończenie, że „zamykamy, ale nie kończymy” wyrażałem nadzieję na rozszerzenie przestrzeni sporu. Istotą bowiem jest dla mnie możliwość sporu, konfrontacji idei.

Układ tego tomu jest bardzo prosty. Poza tym wprowadzeniem drukuję zaproszenie do debaty, które stało się osią przewodnią tekstów wprowadzających. O ich przygotowanie poprosiłem osoby od dawna zajmujące się problematyką postkolonialną, ale też te, których sceptyczny stosunek jest

dobrze znany. Zależało mi, by debata nie została zdominowana przez jeden sposób myślenia. Uważałem również za ważne, by ujawniły się różnice między dyscyplinami. Chciałem w ten sposób przyczynić się nie tylko do rozszerzenia pola debaty, ale także do stworzenia warunków do ukształtowania atmosfery transdyscyplinarności.

Teksty, które zostały przygotowane przed debatą, ukazują się z niewielkimi korektami w przekonaniu, że są niezbędne dla śledzenia przebiegu debaty. W trakcie dyskusji autorzy jako paneliści przedstawiali ponownie swój punkt widzenia, co spowodowało nieuniknione powtórzenia. Mimo to bronię tej praktyki i mam nadzieję, że zostanie to docenione. Idzie o to, żeby możliwie precyzyjnie pokazać wstępny punkt widzenia i umożliwić precyzyjne przedstawienie własnych argumentów.

W zapisie debaty usunięto większość typowych dla wypowiedzi powtórzeń i przestawień. Zgodnie z naszą tradycją nie dawaliśmy wypowiedzi do autoryzacji. Proszę o wyrozumienie. Dwa teksty zgłoszone poza dyskusją umieszczone jako glosy mają przy wszelkich różnicach cechę wspólną: otwierają perspektywę ważnych polemik. Mam nadzieję na kontynuację sporów tak o postkolonialne spojrzenie na Amerykę, jak i o interpretację istoty I Rzeczypospolitej. Nie udało się natomiast uzyskać krytycznego komentarza do mojego sposobu traktowania postkolonialnej interpretacji Polski współczesnej. Myślę, że będzie to możliwe w najbliższej przyszłości. LIBAL jest otwarty na te kontynuacje.

Zwracam zatem uwagę, że ta debata nie zamyka się w kręgu problemów wygenerowanych przez studia postkolonialne. Uważam za konieczne, by w krąg tych pytań i wątpliwości zostały wprowadzone ważne kwestie dotyczące wszystkich aspektów przeszłości i teraźniejszości. W LIBAL planujemy debatę nad polskim udziałem w hiszpańskiej wojnie domowej umieszczoną w dwu perspektywach: długiego trwania stosunków dwustronnych i zależności naszych wizji od zewnętrznych projektów ideowych. Stoi

przed nami wyzwanie odkłamania zarówno popularnego, jak i naukowego widzenia tak ważnego wydarzenia, jakim była hiszpańska wojna domowa 1936-1939. Przy okazji chodzi o wydobycie polskiej perspektywy, która mogłaby stać się istotnym krokiem w rewizji poglądów panujących w świecie. Z tego, co już powiedziałem, widać, że byłoby wskazane, byśmy kontynuowali dyskusję nad charakterem dawnej Rzeczypospolitej jako imperium, zmierzali się z próbą usytuowania tego projektu w Europie nowożytnej. To samo można powiedzieć o celowości kontynuacji naszego zaangażowania, naukowego i dydaktycznego zarazem, właśnie debatowego, w problematykę syberyjską, a szerzej: kolonialną i postkolonialną Rosji⁴. Byłaby to kontynuacja pewnych wątków debaty postkolonialnej wciągająca adwersarzy w przestrzeń nazwaną „obok”. Wreszcie, oczekuje na próbę debaty zagadnienie polskiej transformacji. Uważam, że jest to temat zaniedbany, wymagający pilnie nowych impulsów. W tym przypadku nie szło by o zestawienie osiągnięć czy doprecyzowanie stanowisk. Tematem takiej debaty powinna się stać sama istota zagadnienia.

Tak widzę perspektywy i oczekiwania. Spotykamy się w przestrzeni wolnej czy to od przymusu, czy też od dowolnych uzależnień celem przedstawienia stanowisk w sprawach, które uznamy za naprawdę istotne. Stąd moja sugestia, byśmy debatowali o postkolonializmie w dowolnych kategoriach i zakresie, sytuując się jednak poza nim, a nie w jego przestrzeni. Takie stanowisko nie wynika tylko z uznania, że dzisiejsza Polska nie jest krajem postkolonialnym. Jest to wyraz przekonania, że wolna debata stanowi istotną część procesu uwalniania się z uzależnień, których istoty wypada szukać poza sferą objętą myśleniem postkolonialnym.

⁴ Zob. K.M. Wielecki, „Tradycja i modernizacja – wokół rosyjskich kolonializmów”, *Debaty Artes Liberales*, t. IX, Warszawa 2015, s. 18-19.

ZAPROSZENIE DO DEBATY

Szanowna Pani, Szanowny Panie,
od dawna zbierałem się by zaproponować szerszą debatę nad zastosowaniem w polskiej nauce teorii postkolonialnej (czy tylko zestawu podejść związanych z ideą postkolonializmu). W ciągu ostatnich kilkunastu lat pojawiły się bardzo różne formy zastosowania tego podejścia, nierzadko odbiegające od siebie w zależności od dyscypliny. Z jednej strony można mieć wrażenie, że jest to owocne i coraz popularniejsze podejście. Z drugiej jednak całkiem przeciwnie, wydaje się że postkolonialne praktyki badawcze są w Polsce niezauważane bądź pogardzane. Pojawiają się ujęcia budzące dyskusję, które w innych środowiskach są pomijane milczeniem. Dotyczy to szczególnie prób zastosowania tych praktyk czy podejść do dziejów Polski.

Jest w Polsce kilka środowisk od dawna zaangażowanych w problematykę postkolonialną i są środowiska tej praktyce niechętnie. Ten stan rzeczy jest naturalny i nie budzi obaw, choćby w rodzaju lęku przed pozostawianiem „w tyle” za nauką światową. Zdarzało się Polsce, że niektóre ważne dyskusje o charakterze metodologicznym, jakieś wielkie spory teoretyczne, docierały do nas z opóźnieniem bądź nie budziły w porę zainteresowania. Nie chodzi mi jednak o zastanawianie się nad wynikającym stąd pożytkiem lub szkodą dla uprawiania humanistyki w Polsce. Próby animowania refleksji metodologicznej nie mają u nas szczęśliwej tradycji! Nie o to też chodzi. Czy nie tylko o to.

Koncepcje i teorie składające się na podejście postkolonialne mogą moim zdaniem stać się podstawą do otwarcia debaty nad dwiema kwestiami ważnymi dla humanistów. Są to: sprawa trajektorii dziejowej Polski i jej miejsca w Europie oraz kwestia miejsca refleksji humanistycznej w ciągle niedokończonych polskiej transformacji. Jest to zatem sprawa polskiej peryferyjności i roli, jaką w jej utrwalaniu czy przewyżczeniu spełniają nauki humanistyczne. Jest to również kwestia wychodzenia w naszych środowiskach z pytaniami i propozycjami wyprzedzającymi trendy światowe, szukania dróg wyjścia z uzależnienia od ideowych i metodologicznych propozycji formowanych w centrum. Jesteśmy przecież uczestnikami tych światowych prądów, tyle że często inicjowanych bez nas.

Nie chodzi o kolejną konferencję i jeszcze jeden tom studiów. Nie myślę też o jakimkolwiek porządkowaniu naszej „sceny naukowej”. Podobnie jak w 2007 roku (gdy debatowaliśmy nad kolonializmem) proponuję debatę bez zamiaru dochodzenia do konkluzji. Wydaje się bowiem, że w obecnej fazie debaty nad humanistyką (i tym co jest post-) i w dzisiejszych okolicznościach sporu o Polskę (a nie z Polską), przekroczenie podziałów dyscyplinarnych i środowiskowych może nam przynieść same korzyści.

Proponuję temat debaty: **„Perspektywy postkolonializmu w Polsce, Polska w postkolonialnej perspektywie”**.

W ciągu ub. miesiąca kilka osób zechciało się podzielić ze mną uwagami na temat proponowanej debaty. Bogusław Bakuła, Michał Buchowski, Ewa Domańska, Hanna Gosk, Ewa Łukaszyk, Aneta Pieniądz, Dariusz Skórczewski, Paweł Zajas, Tomasz Zarycki obiecali przygotować teksty wprowadzające do dyskusji. Zostaną one udostępnione wszystkim zgłaszającym chęć udziału w debacie.

Zapraszam wszystkich zainteresowanych na sobotę 27 lutego 2016 roku do siedziby Kolegium Artes Liberales na ul. Dobrą 72.

Jan Kieniewicz

NAUKA JAKO POLE (SAMO)KOLONIZACJI. PRZYKŁAD ANTROPOLOGII SPOŁECZNO-KULTUROWEJ¹

MICHAŁ BUCHOWSKI

Na kwestie kolonializmu i postkolonializmu, a przy okazji postsocjalizmu, spojrzeć można, skupiając się na różnych tematach. Paradoksalnie, najmniej uwagi poświęca się procesom przypominającym klasyczne relacje zależności i podrzędności w obrębie samej nauki. Poniżej podejmuję się takiej próby, śledząc interakcje między „antropologami zachodnimi”, parającymi się „postsocjalizmem”, a etnologami² środkowoeuropejskimi, badającymi własne społeczeństwa. Usiłuję dociec, jakie są powody nieustającego powielania nierówności w akademii, które są wyrazem zależności między „centrami” a „peryferiami”. Ich przewyciężenie może okazać się awangardowe dla innych dziedzin życia. Choć skupiam się na przypadku antropologii, to myślę, że podobne zjawiska obserwować można w innych dyscyplinach, a także – przez analogię – poza akademią.

¹ Tekst jest skondensowaną wersją moich własnych przemyśleń wyłożonych w: Buchowski 2012: rozdz. 3; idem 2012a. Niewątpliwie powieliła on wiele myśli, a nawet sformułowań tam zawartych.

² Poniżej, w celach czysto narracyjnych, nazywam badaczy zachodnich antropologami, a środkowoeuropejskich etnologami wbrew temu, że często badają oni te same tematy za pomocą podobnych metod i narzędzi teoretycznych.

* * *

Antropolodzy są krytyczni wobec szeroko pojętych zjawisk dominacji, hegemonii i nierówności; odsłaniają maskowane przez kulturę różnice i nierówności społeczne. Uważam, że naukę należy badać za pomocą narzędzi i pojęć podobnych do tych, jakie stosuje się w odniesieniu do innych dziedzin życia. Otwiera to szansę na opisanie hierarchii wiedzy i przesłanek ideologicznych zawartych w przedsięwzięciu akademickim. Dostrzeżenie mechanizmów tworzenia nierówności jest wstępem do ich przełamania.

Tak więc, wydaje się, że badacze społeczni są zadeklarowanymi krytykami hierarchii, a zarazem biorą udział w tworzeniu tychże w uprawianych przez nich dyscyplinach. W kontekście europejskim podział na reifikowany Wschód i Zachód trwa pomimo przemian po 1989 roku. Z pewnością zachodni antropolodzy przyczynili się do pokazania innego od ideologicznego oblicza „realnego socjalizmu” oraz do demistyfikacji dominujących dyskursów neoliberalnych, i w tym sensie płynęli pod prąd. W regionie spotykają miejscowych etnologów i w kontakcie z nimi wytwarzają się relacje przypominające zależności i dominacje diagnozowane przez nich w innych sferach życia. Inaczej mówiąc, konstytuują się hierarchie wiedzy między jej wytwórcami ulokowanymi w różnych miejscach na globalnej mapie akademii.

Przeprowadzona przeze mnie dość skrupulatna „etnografia zachodnich tekstów antropologicznych”, czyli analiza częstotliwości i charakteru powoływania się na prace rodzimych badaczy i ich udział jako współautorów w pracach zbiorowych (Buchowski 2012) pokazuje, że ich dorobek i oni sami byli właściwie ignorowani przez zachodnich kolegów.

Z czego wynika taka skupiona na własnej twórczości „monokultura antropologiczna”, widoczna w pracach zachodnich badaczy? To nie wynik trudności w komunikacji, lecz strukturalnych relacji zależności. Wielu etnologów

pozostaje otwartych na idee wytwarzane przez ich zachodnich partnerów i uprawia naukę wpisującą się w globalne paradygmaty. Moim zdaniem oddziałują tu przedstawienia kulturowe dzielące świat na centra i peryferie, w szczególności w dziedzinie badań antropologicznych. Ważnym elementem tej układanki jest myślenie o tzw. obszarach peryferyjnych w wytwarzaniu wiedzy jako zacofanych, a o pracujących w nich uczonych jako wyrobnikach nauki niezdolnych do nowatorskiego myślenia. W centrach akademickich na Zachodzie wciąż dominują w tym względzie zimnowojenne schematy.

Pierwszy taki stereotyp dotyczący ideologicznego charakteru nauki środkowoeuropejskiej. Zgodnie z nim „marksizm-leninizm był wszystkim, czego uczono w ramach nauk społecznych” (UCL 2006)³. Tak po prostu nie było, a już na pewno nie było tak w czasach schyłkowego socjalizmu. Jak pisze o nauce w regionie trójka ekspertów, „uczeni, którzy usilnie próbowali włączyć idee marksistowskie do swych poczynąń, byli marginalizowani” (Brunnbauer et al. 2011: 13). Moje studenckie lektury obejmowały prace klasyków antropologii i pokrewnych dyscyplin, od Edwarda B. Tylora po Claude’a Lévi-Straussa, ale żadnego tekstu Marksa czy Engelsa, czego dziś żałuję. Jak stwierdza Aleksander Posern-Zieliński, przez powojenne dziesięciolecie praktykowano „eklektyzm metodologiczny” (2005: 110), a „polskie władze zaskakująco mało interesowały się wyborem tematów badawczych antropologów” (Sokolewicz 2005: 299).

Następny stereotyp odnosi się do rzekomej całkowitej izolacji nauki od świata w socjalizmie. Tymczasem na

³ Mowa tu o granie wspieranym finansowo przez Komisję Europejską Marie Curie – „SocAnth Project”, który miał na celu szkolenie doktorantów w zakresie antropologii społecznej, w szczególności studentów z Europy Środkowo-Wschodniej; cel ze wszech miar zbożny. Niemniej pomieszczone tam sformułowania są co najmniej wątpliwe, nawet jeśli ich retoryka miała na celu przekonanie grantodawców do przyznania środków.

język polski tłumaczono od końca lat 60. XX wieku liczne dzieła klasyków (np. Durkheim, Mauss czy Malinowski) i ówczesnych luminarzy (np. Raymond Firth czy Levi-Strauss). Inspiracje były wielorakie i docierały różnymi kanałami. Procesy podobne do tych odnotowanych w Polsce miały miejsce np. w byłej Jugosławii (Godina 2002: 2 i n.; Muršić 2002), na Węgrzech (Sárkány 2005), a także w latach 60. w Czechosłowacji (Koffer 2011: 179 i n.).

Powszechnie przyjmuje się też, że etnografowie w regionie włączeni byli w projekt *narodowy*⁴. „Badacze w Europie Wschodniej mieli skłonność do obstawiania przy tradycyjnych, nacjonalistycznych tematach związanych z tradycjami chłopskimi” (Kuper 1996: 192). Nieznający żadnego języka środkowoeuropejskiego Adam Kuper powtarza jedynie panujący na świecie pogląd⁵, który usprawiedliwia brak zainteresowania pracami środkowoeuropejskich autorów. To fakt, że „naród” bądź „lud” były wspólnymi mianownikami wielu poczynąń badawczych w regionie, niemniej prowadzenie badań poza nimi i zainteresowania kulturą popularną czy antropologią współczesności to także dowód na przekraczanie paradygmatu nacjonalistycznego (Brunnbauer et al. 2011: 9, 15).

Wreszcie, panuje do dziś przekonanie o całkowitej *impregnacji* etnografii okresu socjalizmu na myślenie teoretyczne. Tymczasem już w latach 70. ubiegłego wieku

⁴ Wspieranie projektu narodowego polegać ma na tym, że przez opis form kultury ludowej, w szczególności jej relacji do kultury narodowej, etnografowie przyczyniali się do budowania idei zwartego, acz bogatego w tradycje i folklor, narodu. Prowadzi to jednocześnie do reifikacji i kultury, i narodu.

⁵ Ponadto, jak zauważa Ines Prica (2004), owa radykalna krytyka etnologii „nacjonalistycznych” prowadziła do podwójnego paradoksu. Etnologie narodowe przez samo swoje istnienie pomniejszające znaczenie internacjonalizmu komunistycznego przyczyniły się pośrednio do upadku reżimów autorytarnych w tej części Europy, wydarzenia, które przyjęto raczej entuzjastycznie. Jeśli tak rzeczywiście było, to nacjonalistyczni etnografowie nie byli w ostatecznym rozrachunku tacy źli, ponieważ podważali totalitarny reżim!

powstawały w Polsce oryginalne teorie syntetyzujące różne prądy myślowe płynące z Zachodu (strukturalizm, hermeneutyka, fenomenologia, kognitywistyka) i Wschodu (semiotyczna szkoła z Tartu), jak też sięgające do rodzimych inspiracji (Czarnowski, Znaniecki, Bystroń, Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa). Niezwykle skrótowo mówiąc, były to np. hipotezy odnoszące się do narodzin konsumpcji w czasach gospodarki pańszczyźnianej (studia Józefa Burszty o propinacji z przełomu lat 40. i 50. XX wieku), teoria podłoża historycznego i metoda integralna (Kazimierz Dobrowolski), nowa etnologia polska i jej odmiany (Ludwik Stomma, Jerzy S. Wasilewski, Zbigniew Benedyktowicz) oraz epistemologia historyczna powiązana ze społeczno-regulacyjną teorią kultury i praktyki społecznej Jerzego Kmity (Michał Buchowski, Wojciech Burszta). Ogólniej, w dziedzinie pokrewnych nauk społeczno-historycznych dodać do tej listy należy wybitnych historyków (Marian Małowist, Henryk Samsonowicz, Antoni Mączak, Jerzy Topolski [1965]), których prace inspirowały Immanuela Wallersteina (2007), a którzy potrafili się na jej temat wypowiadać krytycznie, czy też marksistowski model gospodarki folwarczno-pańszczyźnianej Witolda Kuli (1962), tak pozytywnie oceniany np. przez Chrisa Hanna (1995: 7-11).

Tak więc wiele przemawia za tym, że wyobrażenie etnologii środkowoeuropejskiej, w szczególności polskiej, jako ateoretycznej jest krzywdzące. Przedstawienie etnologii jako rodzaju niedorozwiniętej siostry antropologii ułatwia jej wykluczenie z „właściwych” dyskursów dyscyplinarnych⁶. Uprzywilejowani antropolodzy nie muszą zajmować

⁶ Już w 1968 r. Tamas Hofer ironicznie zauważa, iż „Antropolodzy poświęcają dużo uwagi specjalistom (na przykład szamanom, znachorom, znawcom genealogii i mitografom), którzy są strażnikami tradycyjnej wiedzy w danym społeczeństwie. Wszelako, przynajmniej z tego, co wiem, europejscy narodowi etnografowie nie są traktowani jako podobne postacie w ich własnych społeczeństwach” (2005: 348). Dziś dodać należy, że etnolodzy często używani są jako źródło

się wiedzę wytwarzaną na „nieoświeconych peryferiach”. Inercja takich poglądów, połączona z utrzymywaniem się nierówności ekonomicznych i hegemonii kulturowej, napędza powielanie nierówności i istniejących hierarchii wiedzy.

* * *

Uważam, że wiele działo się w polskiej etnologii już w czasach realnego socjalizmu. Transformacja od stanu, który nazywam etnografizmem, do teoretycznego pluralizmu miała miejsce na długo przed zmianami politycznymi 1989 roku (Buchowski 2011). Niekiedy rewolucja systemowa wręcz niekorzystnie wpłynęła na niektóre wewnątrzdyscyplinarne zależności. Było wiele mimikry w procesie upodabniania etnologii do antropologii. Sama nazwa nieskażonej ideologicznie antropologii przyciągnęła osoby nie mające pojęcia o metodach i najnowszych prądach teoretycznych. Hann słusznie pisał o „intelektualnych pirotechnikach, którzy obecnie przyłgnęli do programów antropologicznych w niektórych krajach EŚW [Europy Środkowej i Wschodniej]” (2005: 196).

Jednocześnie etnolodzy usilnie starali się przyswajać najnowsze z podejść badawczych i teorii napływających z różnych stron. Postrzeganie ich jako hibernowanych *Volkskundlers* było i jest dalekie od stanu faktycznego. Postawa taka świadczy być może o ich „prowincjonalnym kosmopolityzmie” – zjawisku polegającym na tym, że osoby pracujące w niehegemonicznych ośrodkach posiadają „wyczerpującą wiedzę [...] o twórczości w hegemonicznych centrach” (Lins Ribeiro, Escobar 2006: 13). Niemniej w mej opinii świadczy to raczej o zamiarze twórczego łączenia horyzontów poznawczych. Tymczasem wysiłki takie

wiedzy, lecz ich wkład do ustaleń przyjezdnych badaczy jest pomijany, co budzi poważne zastrzeżenia etyczne z zakresu własności intelektualnej. Jest to przypadek bardziej powszechnego zjawiska (por. Degregori 2000: 17-18, za: Cadena 2006: 201).

traktowane były przez zadufanych badaczy z Zachodu jako oczywista próba „odrabiania zadania domowego” przez odstających od standardów uczniów. Reprezentują oni podejście typowe dla „metropolitalnego prowincjalizmu”, będącego „ignorancją antropologów w hegemonicznych centrach okazywaną wobec twórczości praktyków w nie-hegemonicznych miejscach” (Lins Ribeiro, Escobar 2006: 13). Wyraźnie widać, że przepływ idei jest, a nawet ma być jednokierunkowy, z Zachodu na Wschód.

Globalizacja etnologii środkowoeuropejskiej na nowo zdefiniowała także lokalną hierarchię wewnątrzdiscyplinarną. W czasach socjalizmu i w pierwszej dekadzie transformacji propagatorzy antropologii światowej czynili wiele, aby zdystansować się wobec praktyk uznawanych za pozytywistyczną etnografię, wobec „etnografizmu”. Niekiedy była to kampania spóźniona, albowiem w Polsce czy Jugosławii batalie takie toczono dwie dekady wcześniej. Posłużono się przy tym zesencjalizowanym i negatywnym wyobrażeniem „etnografii”, którą przeciwstawiano zreifikowanemu i pozytywnemu wyobrażeniu zachodniej antropologii. Zmagania miały jednak często charakter ideologiczny, rzadko merytoryczny. Próby sił w obrębie lokalnej akademii postrzegać można jako refrakcję globalnego systemu prestiżu kreowanego za pomocą środków retorycznych i wykorzystującego stereotypy stygmatyzujące „przeżytki intelektualne”. Hierarchiczna matryca różnych tradycji utwierdzona jest na poziomie lokalnym przez samozwańczą kastę „antropologów” przypisujących sobie licencję uzyskaną rzekomo od zachodnich kapłanów wiedzy. W tej tęsknocie za byciem „prawdziwym” antropologiem wielu badaczy w regionie nieraz zbyt pochopnie zarzuca kontynentalne tradycje etnologii.

W sumie wychodzi na to, że środkowoeuropejscy etnografowie znaleźli się na dnie hierarchii dyscyplinarnej, przynajmniej w skali euroamerykańskiej. Wzbudziło to oczywisty opór z ich strony i niektórzy traktują próby westernizacji jako przejaw kolonizacji intelektualnej; bronią

własnych tradycji, by pokazać, że są samowystarczalni i równocenni (Jacyno 1994: 65). Dowodzą, że stawiani w pozycji „podporządkowanych” potrafią mówić w swoim imieniu. Prowadzi to do dialogu głuchych.

Etnolodzy buntują się przeciw samozwańczym zwierzchnikom pochodzącym z krajów anglosaskich wspieranym przez ich lokalnych popleczników. Takie tworzenie różnicy przyczynia się do kumulowania kapitału symbolicznego służącego jako narzędzie w oporze wobec dominacji. Perwersyjna dialogiczność różnicy i narzucanej nierówności powiela i wzmacnia tożsamości, które stanowią podstawę imputowanej nierówności. Jest to proces, w trakcie którego symbole będące pozytywnymi wyznacznikami odmienności i solidarności etnologów – np. sprzeciw wobec dominacji, utrzymywanie katedr etnologii europejskiej, obrona etnologicznego charakteru określonych czasopism – stają się nieuchronnie ich negatywnym kapitałem w globalnych procesach różnicowania społeczności antropologów (por. Kearney 2001). Dominujący zawsze mogą powiedzieć: „Widzicie, jacy oni są uparci w swoim zacofaniu! Obstawiając przy swoim, dowodzą właśnie zacofania”.

* * *

Niemniej postrzeganie „antropologii zachodniej” jako jednolitej jest albo przykładem okcydentalizmu, czyli „zesencjalizowanego przedstawiania Zachodu przez ludzi Zachodu” (Carrier 1992: 199), albo etnookcydentalizmu, „zesencjalizowanego postrzegania Zachodu przez ludzi z innych społeczeństw” (Carrier 1992: 198). Tymczasem przecież w zachodniej akademii ścierają się liczne tradycje epistemologiczne. Istnieje powszechna świadomość istnienia odmian narodowych, takich jak np. brytyjska, amerykańska, francuska i niemiecka (Barth et al. 2005). W ich obrębie ścierają się różne paradygmaty i podejścia polityczne. Tam również mówi się o nierównościach. Europejczycy narzekają na dominację amerykańską;

Kanadyjczycy czują się przytłoczeni przez Amerykanów; inni Anglosasi są marginalizowani we własnym świecie językowym; Francuzi wściekają się na anglosaską hegemonię; pozostali Europejczycy negują dominację anglo-francuską (Verdery 2007). Faktem jest, że rzekomo zwarta antropologia euroamerykańska, Północy i Zachodu, jest wewnętrznie zróżnicowana w wymiarze epistemologicznym, politycznym, ekonomicznym i językowym. Każdy walczy o swą pozycję. W tym systemie Europa Środkowa i Wschodnia zdaje się wciąż znajdować gdzieś w ogonie hierarchii.

Pomimo tych wewnętrznych różnicowań intelektualności z tzw. Globalnego Południa przedstawiają zazwyczaj północnoatlantycką antropologię jako zunifikowaną, dominującą *episteme*. Powszechnie znane w obrębie tej tradycji są krytyka postkolonialna i *subaltern studies*. Najbardziej radykalna jest perspektywa dekolonialna (*decolonial perspective*) reprezentowana m.in. przez Anibala Quijano (2000), Waltera Mignolo (2000, 2008) i Ramona Grosfoguela (2008). W ich opinii wszelka wiedza naukowa jest europocentryczna i wzmacnia zachodnią *episteme* opartą na kartezjańskim dualizmie ciała i umysłu, co implikuje istnienie „obiektywnego” punkt widzenia jakoby oderwanego od rzeczywistej polityki wiedzy. Dekolonizacja powinna podważyć epistemologiczny etnocentryzm i pozwolić na zrodzenie się autentycznej wielogłosowości, która będzie jednocześnie i kosmopolityczna, i lokalna (Grosfoguel 2008).

Antropolodzy z Ameryki Łacińskiej w dużej mierze podzielają ten antyhegemoniczny punkt widzenia. Ich zdaniem dominujące antropologie „przybierają kształt jednolitej przestrzeni epistemicznej, w ramach której antropologia funkcjonuje jak rzeczywista [...] praktyka” (Restrepo, Escobar 2005: 100). Potwierdzając konstatację Foucaulta, badacze z metropolii skutecznie zabiegają normalizujące, ustalają kanony, instytucjonalizują standardy profesji. W subtelny sposób regulują także dopuszczalne dyskursy, sposób ich recepcji i odczytywania. „Ustanowili [badacze z metropolii] zestaw różnicujących interwencji

mających na celu określenia tego, co jest «antropologią» i kto jest antropologiem” (Restrepo, Escobar 2005: 102, podkreślenia w oryginale).

Przyjmując ten pogląd powiedzieć można rzecz następującą: podobny rodzaj dominującej zachodniej *episteme* powielany jest w Europie Środkowej i reguluje relacje między pracującymi tu etnologami a antropologami z zachodnich centrów antropologicznych. Ta dominująca *episteme* sankcjonuje obieg hegemonicznych idei w zamkniętym kręgu dominujących antropologii ustanowionych w złożonym procesie tworzenia akademickich hierarchii. Powielają go nawet ci, którzy z perspektywy wewnątrzdiscyplinarnej z pozoru zaprzeczają istniejącej ortodoksji. W tej układance nieprzypadkowo centra wiedzy ulokowane są w najbogatszych krajach, często o tradycji imperialnej bądź kolonialnej.

Uprzywilejowana pozycja pozwala pochodzącym z kręgów dominujących uczonym na ignorancję wobec alternatyw intelektualnych oraz na dystans wobec lokalnych interpretacji, zwłaszcza tych pisanych w językach innych niż angielski. W istocie nie chodzi przy tym o kwestie językowe, lecz o podejście do etno-antropologicznych konwencji panujących w Europie Środkowej.

Z perspektywy podporządkowanych jednym z efektów działania mechanizmów normalizujących jest homogenizacja dyscypliny, która dokonuje się przez bezustanne odtwarzanie, ale też i ekspansję na nowe obszary. Propagowanie własnych idei przyciąga nowe osoby do dyscypliny i wciąga je w tryby takiej innowacyjnej ortodoksji. Tak właśnie wielu uczonych z kręgu krytyki postkolonialnej zaprzęgnięto w dzieło reprodukcji antropologii metropolitalnych (Ben Ari 1999: 390, 404). To proces przypomina jako żywo szkolenie i przeróbkę robotników przekuwanych rzekomo z *homo sovieticus* w podmioty neoliberalnego kapitalizmu (por. Dunn 2008). W antropologii chodzi o kreowanie antropologów, którzy odpowiednio przygotowani z entuzjazmem włączą się w dominujące dyskursy i wpiszą się w główny nurt.

W tym duchu zinterpretować da się niektóre przedsięwzięcia edukacyjne. Raz jeszcze wróć do wspomnianego na początku projektu Marie Curie. Jego celem było „umożliwienie procesu instytucjonalizacji antropologicznych badań i edukacji w regionie” (Marie Curie 2006), a także przygotowanie młodych adeptów nauki do prowadzenia długotrwałych badań terenowych za granicą, co nie było powszechną praktyką w byłych „demoludach”. Program miał zniwelować istniejące nierówności przez budowanie mostów intelektualnych. Stwierdzano, że nadrzędnym celem jest „dostarczenie uzdolnionym i obiecującym studentom z Europy Wschodniej i Środkowej szkolenia, które pozwoli im stać się tak kompetentnymi i konkurencyjnymi jak ich zachodni odpowiednicy” (Marie Curie 2006, podkreślenie moje). Zawiera się w tym sugestia, że jeśli młodzi adepci nauki z tej części świata chcą stać się prawdziwymi antropologami, powinni być uformowani na modłę antropologów z metropolii. Sami pochodzą przecież z regionu, w którym jakoby „szkolenie w zakresie badań na poziomie doktorskim jest niekompletne” (Marie Curie 2006). Za tymi szczytnymi celami kryje się myślenie podpadające pod kategorię orientalizmu kategoryalnego: podmioty postsocjalistyczne mogą być odzyskane i zreformowane, jeśli się je stosownie wyszkoli i przerobi na zachodnich antropologów. Jestem przekonany, że hipotetyczny projekt, który miałyby „dać uzdolnionym i obiecującym doktorantom z Europy Zachodniej szkolenie, które zapewni, iż będą równie kompetentni i konkurencyjni jak ich wschodni rówieśnicy, ponieważ jedyne, czego dotąd uczono na Zachodzie, to była «Franglusowska» (francusko-angielska) ortodoksja” natychmiast zostałby ośmieszony przez zachodnich recenzentów. Tymczasem tylko taka podwójna edukacja nosiłaby znamiona kompletności.

Dekolonialne podejście pomaga rozumieć niektóre procesy zachodzące w jednej z prowincji światowej antropologii, czyli w Europie Środkowej. Jednak nie odpowiada

na wszystkie pojawiające się pytania. Jednym z nich jest fakt, że bolesne hierarchie wiedzy wzbudzają tak silny opór na Globalnym Południu, np. w Ameryce Łacińskiej, podczas gdy w postsocjalistycznej Europie jest on słaby bądź w ogóle nie jest podnoszony. W tym kontekście bardziej stonowane terminy niż „dominująca *episteme*” lub „kolonizacja” są bardziej odpowiednie. Wskazałem, że twórczość autorów z krajów postsocjalistycznych jest często ignorowana przez zachodnich badaczy i to wbrew zabiegom lokalnych antropologów usilnie włączających zachodnie idee i praktyki do repertuaru ich poczynañ. Większość tubylczych, środkowoeuropejskich autorów traktuje zachodnie praktyki jako wzór do naśladowania, a pochodzące z Zachodu teorie jako inspirację. To metoda na zdystansowanie się wobec antropologicznego „Orientu” jakim była etnologia z jej „etnografizmem”. Owo samokolonizacyjne podejście odbiega od dekolonizacyjnego podejścia typowego dla społeczeństw postkolonialnych, w szczególności dojrzałych intelektualistów. Ze względu na bliskość tradycji intelektualnych „zachodnia *episteme*” nie budzi tu rewolucyjnych nastrojów podobnych do perspektywy dekolonialnej. Tak długo, jak zachodnie modele, także antropologiczne, postrzegane będą jako warte ślepego naśladowania, żadna poważna rebelia intelektualna w Europie Środkowej się nie zrodzi.

* * *

Przez lata w zachodnich dyskursach kraje Europy Środkowo-Wschodniej przedstawiano w kiepskim świetle; odnosi się to także do antropologii. Uproszczenie takie widać już w opinii na temat stanu badań w latach schyłkowego socjalizmu. Wbrew stereotypom etnolodzy już wtedy, a ze z wielokrotnioną mocą dziś, zdolali zmienić swoje podejście badawcze, wzbogacając je o pytania, problematykę i teorie importowane z Zachodu. Pomimo to postrzega się ich często wciąż jako „zacofanych antropologów”. Adaptacja

modeli zachodnich nie zawsze jest li tylko imitacją, bywa naprawdę twórcza i prowadzi do zmian paradygmatów. Zarazem etykieta antropologii używana była jako symboliczny kapitał w ramach lokalnych ideologicznych potyczek z „ludoznawcami”. Ci ostatni stali się mitycznym uosobieniem własnych „Innych”, jakoby niezdolnych do akceptacji nowinek liberalnej nauki. Procesy te da się interpretować w terminach orientalizacji przejawiającej się w łonie określonej dyscypliny badawczej oraz sposobów reprodukcji dominującej antropologii, zarówno w skali globalnej, jak i lokalnej. Antropolodzy w Europie Środkowej i piszący o Europie Środkowej są ze sobą spleceni we wzajemnym uścisku. Wszystkie grupy odgrywają swoją rolę w tym dramacie i obserwują się nawzajem w salonie luster, przez co uczestniczą w wewnątrzdyscyplinarnej polityce tożsamości. Tym samym biorą udział w interakcji implikującej grę o władzę i dominację. Relacje takie powinny być bezustannie śledzone, zwłaszcza że „uprzywilejowane antropologie [...] unikają zbyt skrupulatnego badania systemu, z którego czerpią korzyści” (DiGiacomo 1997: 94).

Czy jest jakieś wyjście z tego zaczarowanego kręgu istniejących przedstawień i tworzonych oraz odtwarzanych hierarchii wiedzy? W rzeczy samej, Michael Burawoy (1999: 310) zastanawia się, jakiego kształtu nabierze zdecentralizowana teoria postsocjalistyczna w Europie Środkowej i Wschodniej, zaś Katherine Verdery (2002: 20) stawia retoryczne pytanie o to, kto będzie Frantzem Fanonem Europy Wschodniej. Z przedstawionych rozważań można wysnuć wnioski, że antropologia w tym regionie wkroczyła na drogę „normalizacji”, podobną do tej, którą przebyła teoria postkolonialna. Zanim głosy pochodzących stąd badaczy ewentualnie będą słyszane w globalnej symfonii komponowanej przez antropologów, muszą oni wpięrować zaadoptować obowiązujący żargon i paradygmaty badawcze głównego nurtu. Dopiero wtedy będą być może w stanie „wynaleźć na nowo” swój własny styl i być słyszalni poza własnymi opłotkami; innymi słowy skutecznią rodzaj „udomowio-

nej emancypacji". Jest to nauczka wynikająca z historii kontaktów kulturowych oraz historii nauk społecznych. Czy wtedy będziemy mogli takich uczonych nazywać środkowoeuropejskimi, czy też stosowniejsze będzie miano badaczy kosmopolitycznych mających swe korzenie w tym regionie świata? Myślę, że to drugie, zwłaszcza że wzór wielokulturowego doświadczenia naukowego, kosmopolityzm metodologiczny staje się coraz bardziej powszechny. Wszelako leży to w interesie wszystkich uczestniczących w tym procesie stron, a jednocześnie będzie korzystne dla istniejących tradycji intelektualnych, aby taka antropologia budowana była „na kontrapunktowym wzajemnym odniesieniu, a nie na potraktowanych jako oddzielne jednostki, gdzie ich różnice widziane są jako wyrastające z historii, a nie esencjalizowane, zaś ich granice i jednorodność były sprawą ich określenia się, a nie założone z góry” (Coronil 1996: 73). Francuska badaczka Martine Segalen (1989), w jakże znamienym dla naszego regionu momencie, apelowała do wszystkich antropologów, aby budowali antropologię nazywaną przez Coronila „transkulturową”. Niemiecko-austriacki etnolog Reinhard Johler wzywał do rozmowy „pomiędzy równymi partnerami rozumianej jako dialog, a nie zakotwiczonej w jakimś centrum” (2003: 282) dyscypliny. Czy te głosy z „peryferii” zostaną kiedykolwiek usłyszane w „centrum”? Pytanie to dotyczy szczególnie antropologów, którzy przecież tak wiele wysiłku włożyli w odślonięcie i podważanie strukturalnie determinowanych nierówności w badanych przez nich społecznościach i dziedzinach życia. Czy potrafią krytycznie spojrzeć na analogiczne procesy zachodzące w praktykowanej przez nich domenie, czy też pozwolą, by pod latarnią pozostawało najciemniej? Mając w pamięci diagnozę DiGiacomo, pozostaję sceptyczny, lecz być może jest to próba ognia dla antropologów i głoszonych przez nich ideałów.

Literatura cytowana

- Ben-Ari, Eyal. 1999. „Colonialism, anthropology and the politics of professionalisation”, w: Jan van der Bremen and Akitoshi Shimizu (eds.), *Anthropology and colonialism in Asia and Oceania*, s. 382-409, Hong Kong: Curzon.
- Buchowski, M. 2011. „Polish Ethnology in the Periods of «Early» and «Late» Socialism: From Non-Marxist Orthodoxy to Post-Ethnographical Pluralism”, w: U. Brunnbauer, C. Kraft, M. Schulze Wessel (eds.), *Sociology and Ethnography in East-Central and South-East Europe: Scientific Self-Description in State*, s. 147-172, München: Oldenbourg Verlag.
- Buchowski, M. 2012. *Etnologia polska: historie i powinowactwa*, Poznań: Wydawnictwo Nuka i Innowacja.
- Buchowski, M. 2012a. „Intricate relations between Western anthropologists and Eastern ethnologists, Focaal. *Journal of Global and Historical Anthropology* 63, s. 20-38.
- Brunnbauer, Ulf, Claudia Kraft, and Martin Schulze Wessel. 2011. „Introduction. Sociology and ethnography in East-Central and South-East Europe under state socialism”, w: Ulf Brunnbauer, Claudia Kraft, and Martin Schulze Wessel (eds.), *Sociology and ethnography in East-Central and South-East Europe: Scientific self-description in state socialist countries*, s. 1-27. München: Oldenburg Verlag.
- Coronil, Fernando. 1996. „Beyond occidentalism: Toward nonemperial geohistorical categories”. *Cultural Anthropology* 11(1), s. 51-87.
- DiGiacomo, Susan M. 1997. „The new internal colonialism”. *Critique of Anthropology* 17(1), s. 91-97.
- Dunn, E. 2008. *Prywatyzując Polskę. O bobofrutach, wielkim biznesie i restrukturyzacji pracy*, przeł. P. Sadura, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej [tytuł oryg. *Privatizing Poland*].
- Godina, V. 2002. „From anthropology to ethnology and back again: Negotiating the boundaries of ethnology and anthropology in post-socialist European countries”, w: P. Skalnik (ed.), *A Post-communist millenium: The struggles for sociocultural anthropology in Central and Eastern Europe*, s. 1-22, Prague: Set Out.
- Grosfoguel, R. 2008. „Transmodernity, border thinking, and global coloniality: decolonializing political economy and postcolonial studies”, *Eurozine*, < <http://www.eurozine.com/articles/2008-07-04-grosfoguel-en.html>>, dostęp: 20.12.2015.
- Hann, C.M. 1995. *The skeleton at the feast: contributions to East European anthropology* (Center for Social Anthropology and Computing Series 9), Canterbury: University of Kent.
- Hofer, T. 2005. „Comparative notes on the professional personalities of two disciplines”, w: C. Hann, M. Sárkány, and P. Skalnik (eds.), *Studying people in the people's democracies: Socialist era anthropology*

- in *East-Central Europe*, s. 342-361, Münster: LIT Verlag (reprint, z uzupełnieniami, artykułu opublikowanego w: *Current Anthropology* 9 [1968], s. 311-15)
- Jacyno, M. 1994. „Center and periphery – continuity in change”, w: Aldona Jawłowska and Marian Kempny (eds.), *Cultural dilemmas of post-communist societies*, s. 59-67. Warsaw: IFiS Publishers.
- Johler, R. 1998. „L’idea di una Alpine society’ overro: perché abbiamo bisogno degli americani nelle Alpi?”, *Annali di San Michele* 11 (1998), s. 159-170.
- Koffer, B. 2011. „Ethnography in the ČS(S)R: Scientification through Sovietization?”, w: U. Brunnbauer, C. Kraft, and M. Schulze Wessel (eds.), *Sociology and ethnography in East-Central and South-East Europe: Scientific self-description in state socialist countries*, s. 173-184, München: Oldenburg Verlag.
- Kula, W. 1962. *Teoria ekonomiczna ustroju feudalnego. Próba modelu*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kuper, A. 1996. *Anthropology and anthropologists: the modern British school*, London: Routledge (wyd. 3 – przejrane i poszerzone).
- Mignolo, W. 2000. *Local histories/global designs: Essays on the coloniality of power, subaltern knowledges and border thinking*, Princeton: Princeton University Press.
- Mignolo, W.D. 2008. „The geopolitics of knowledge and colonial difference”, w: M. Moraña, E. Dussel, C.A. Járegui (eds.), *Coloniality at large: Latin America and the postcolonial debate*, s. 225-258, Durham: Duke University Press.
- Muršič, Rajko. 2002. „In the arms of the sublime objects of desire: On politics and anthropology/ethnology in Slovenia”, w: P. Skalník (ed.), *A post-communist millenium: the struggles for sociocultural anthropology in Central and Eastern Europe*, s. 147-165, Prague: Set Out.
- Posern-Zieliński, A. 2005. „Polish anthropology under socialism: intellectual traditions, the limits of freedom, and new departures”, w: C. Hann, M. Sárkány, and P. Skalník (eds.), *Studying people in the people’s democracies: socialist era anthropology in East-Central Europe*, s. 109-28, Münster: LIT Verlag.
- Prica, I. 2004. „European Anthropology of Transition and the Status of Local Intellectual Legacies’ (ms.). Referat wygłoszony na konferencji „Towards and Anthropology of Europe”, Litomyśl, Czechy, 15-19 września.
- Quijan, Anibal. 2000. „Coloniality of power, ethnocentrism, and Latin America”, *Nepantla* 1(3), s. 533-580.
- Restrepo, E., A. Escobar. 2005. „Other Anthropologies and anthropology otherwise: steps to a World Anthropologies framework”, *Critique of Anthropology* 25(2), s. 99-129.

- Segalen, Martine. 1989. *L'autre et le semblable. Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines*, Paris: Presses du CNRS.
- Sárkány, M. 2005. „Hungarian anthropology in the socialist era: theories, methodologies, and undercurrents”, w: C. Hann, M. Sárkány, P. Skalnik (eds.), *Studying people in the people's democracies: socialist era anthropology in East-Central Europe*, s. 87-108, Münster: LIT Verlag.
- Sokolewicz, Z. 2005. „Polish expeditions abroad, 1945-1989”, w: C. Hann, M. Sárkány, P. Skalnik (eds.), *Studying people in the people's democracies: socialist era anthropology in East-Central Europe*, s. 289-301, Münster: LIT Verlag.
- Topolski, J. 1965. *Narodziny kapitalizmu w Europie XIV-XVII wieku*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Verdery, K. 2007. „«Franglus» anthropology and Eastern European ethnography: the prospects for synthesis”, w: Chris Hann et al., *Anthropologies multiple temporalities and its future in Central and Eastern Europe*, s. 48-51, Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers, vol. 90.
- Wallerstein, I. 2007 [1974]. *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, tłum. K. Gawlicz, M. Starnawski, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.

PROBLEM SPRAWIEDLIWOŚCI EPISTEMICZNEJ I DEKOLONIZACJA POSTKOLONIALIZMU (CASUS EUROPY ŚRODKOWO-WSCHODNIEJ)

EWA DOMAŃSKA

Proponuję potraktowanie zainicjowanej przez profesora Jana Kieniewicza debaty jako głosu dobywającego się z epistemicznych „peryferii” coraz wyraźniej pretendujących do statusu ważnych ośrodków tworzenia wiedzy o przeszłości. W ten sposób wpisywałaby się ona w dyskusje na temat sprawiedliwości (i niesprawiedliwości) epistemicznej czy poznawczej (*epistemic justice/injustice; cognitive justice*) i, co się z tym wiąże, możliwości neutralizacji uprzywilejowanej pozycji wiedzy zachodniej wobec innych rodzajów wiedzy i podejść do przeszłości, które powstały w innych rejonach świata i nie opierają się na jej pryncypiach lub rozumieją je odmiennie, w sposób właściwy dla lokalnych kontekstów tworzenia wiedzy. W ramach takich dyskusji rozważa się zazwyczaj pozaeuropejskie wiedze i sposoby poznania. Dla nas ważne jest jednak, by stale podkreślać, że Europa nie jest homogenicznym kontynentem i że jej rejony (Europa Zachodnia, Europa Środkowa i Wschodnia, Bałkany, Skandynawia) mają swoją specyfikę. Dyskusje na temat sprawiedliwości epistemicznej powinny zatem dotyczyć nie tyle (i nie tylko) rejonów pozaeuropejskich, ile raczej tych, które znajdują się poza Europą Zachodnią, tj. tą, która ma za sobą kolonialną przeszłość¹.

¹ Pozwalam sobie tutaj na uproszczenie, nie wchodząc w dyskusję na temat problemu wewnętrznego kolonializmu, a w przypadku

Prezentowane dalej rozważania na temat problemu sprawiedliwości epistemicznej i rozpatrywanej w tym kontekście dekolonizacji postkolonializmu pozwolę sobie rozpocząć od zarysowania wydarzeń, które dla mnie – historyka z Polski (i polskiego historyka?), stanowią ważne dla nich tło, a także skłaniają, by podjąć refleksję nie tyle o tym, czym jest wyczerpująca już swój potencjał krytyczny perspektywa postkolonialna, ile co z nami – badaczami z Europy Środkowo-Wschodniej – (jej praktykowaniem) zrobiło i nadal robi. Odwołam się przy tym do starań Poznania o zorganizowanie w tym mieście w 2020 roku XXIII Międzynarodowego Kongresu Nauk Historycznych. Panująca wokół tych starań aura zabiegów o sprawiedliwość epistemiczną, dla których dyskusje na temat postkolonializmu stanowiły trampolinę, stanowi dogodny punkt wyjścia do podjęcia wyżej wskazanych zagadnień.

1.

Na XXII Międzynarodowym Kongresie Nauk Historycznych, który odbył się w Jinan (Chiny) w dniach 23-29 sierpnia 2015 roku, po wielu miesiącach przygotowań, konsultacji, pracy nad aplikacją i po uzyskaniu wsparcia wszystkich ważnych instytucji naukowych w Polsce oraz Instytutów Historii z Europy Środkowo-Wschodniej, reprezentacja historyków z Instytutu Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (Krzysztof Makowski, Tomasz Schramm, Ewa Domańska) stanęła do konkursu i zaproponowała Poznań jako miejsce następnego Międzynarodowego Kongresu w 2020 roku. Konkurs ten wygrała. Dużym wyzwaniem było sformułowanie propozycji lejtymotywu Kongresu, który miał pozwolić Poznaniowi

Polski – jakby to ujął Jan Sowa – „kolonializmu kresowego” i polemik dotyczących tego, czy Rzeczpospolita szlachecka traktowała Ukrainę jak kolonię. Mówiąc o kolonializmie Europy Zachodniej, mam na myśli posiadanie przez nią kolonii zamorskich.

na wystąpienie nie tylko w charakterze przedstawiciela środowiska polskich historyków, lecz także ogólnie historyków z Europy Środkowo-Wschodniej. Brałam udział w pracach Komitetu Organizacyjnego przygotowującego aplikację Poznania i zostałam poproszona o sformułowanie takiej propozycji.

Z akceptacją Komitetu spotkała się idea, by hasłem przewodnim uczynić zagadnienie „alter-natywnych nowoczesności” (*alter-native modernities*). Członkowie Komitetu byli oczywiście świadomi zagrożeń wynikających z zastosowania pojęcia nowoczesności i jego alternatyw, co związane jest z kwestionowaniem myślenia w kategoriach centrów i peryferii, krytyką teorii rozwoju (*development theory*) oraz idei postępu. Pomyślałam jednak nieco przewrotnie, że można by – solidaryzując się z pozaeuropejskimi rejonami świata – przyjąć krytyczne podejście wobec idei zachodniej nowożytności opartej na idei postępu, rozwoju, cywilizacji, racjonalnego rozumu i demokracji uznawanych, w istocie dość bezkrytycznie, za pozytywne i uniwersalne wartości. Poszłam śladem Michela-Rolpha Trouillota, który przypomina, że powyższe pojęcia, określane przez niego mianem „północnoatlantyckich uniwersaliów” (*North Atlantic universals*) „nie są deskryptywne i referencyjne. Nie opisują one świata, ale oferują jego wizję”. A zatem są preskryptywne, zalecające, normatywne; sugerują właściwy stan rzeczy – to, co jest uznawane za dobre, sprawiedliwe i pożądane².

² Michel-Rolph Trouillot, „«The Otherwise Modern». Caribbean Lessons from the Savage Slot”, w: *Critically Modern: Alternatives, Alterities, Anthropologies*, ed. by Bruce M. Knauft, Indiana University Press, 2002, s. 220-221. W artykule tym Trouillot używa określenia „alter-native”. Píše: „Nowoczesność jako struktura wymaga innego, odmienca, tubylca – w istocie odmienca-tubylca” („Modernity as a structure requires an other, an alter, a native – indeed, and alter-native”), ibidem, s. 224. „AlterNative” (bez łącznika) to tytuł pisma: „AlterNative. An International Journal of Indigenous Peoples”, którego celem jest „prezentowanie idygenicznych wizji świata i badań z autochtonicznych, indygenicznych perspektyw [pochodzących z] całego świata” („We aim to present indigenous worldviews and scholarly research from native

Pomysł był zatem taki, by poprzez pojęcie „alter-natywnych nowoczesności” zwrócić uwagę na „peryferie” jako potencjalne centra tworzenia takiej ważnej dla przyszłości wiedzy, która opierałaby się na innych pojęciach organizujących i mogłaby stanowić pewną alternatywę wobec zachodnich epistemologii.

Pomysł na lejtmotyw przechodził liczne modyfikacje. W czasie trwania Kongresu zmieniałam nacisk wypowiedzi, z alter-natywnych nowoczesności na sprawiedliwość epistemiczną, dodając jeszcze element sprawiedliwości ekologicznej. Zrobiłam to, wyczuwając ogólną atmosferę Kongresu, a zwłaszcza po wysłuchaniu wystąpień plenarnych, w tym świetnego referatu Mamadou Fall „Nature and History: the Construction of a Native Universal in Africa”. Historyk z Senegalu mówił o naturze jako temacie badań „historii oddolnej” (*history from below*) i rozważając tę kwestię w kontekście postkolonializmu, zastanawiał się nad możliwością „utrzymania tradycyjnych struktur, przez nadanie im nowoczesnych funkcji wyposażonych jednak w perspektywę endogeniczną”. Duże wrażenie wywołało także wystąpienie chińskiego historyka Xia Mingfanga zatytułowane „Searching for a New Home. A History of an Ecological Marriage between Humans and Nature”. Badacz ten mówił o „cywilizacji ekologicznej”, promował ekocentryzm i wskazywał, że „ludzie wkroczyli w nową erę rewolucji ekologicznej”³. W wyżej zarysowanym kontekście, a także w wyniku rozmów i dyskusji, które miały miejsce

indigenous perspectives from around the world”), <<http://www.alternative.ac.nz>>, dostęp: 26.01.2016.

³ Mamadou Fall, „Nature and History: the Construction of a Native Universal in Africa” oraz Xia Mingfang, „Searching for a New Home. A History of an Ecological Marriage between Humans and Nature”, w: *Opening Ceremony. Keynote Speech*, drukowane materiały wydane przez organizatorów Kongresu, Jinan 2015, s. 54, 72 i 76. W podobnym tonie był referat Serge’a Gruzińskiego *L’Aigle chez de Dragon*, wygłoszony z okazji otrzymania przez niego międzynarodowej nagrody w dziedzinie historii przyznawanej przez CISH. Teksty wykładów dostępne są online na stronie International Commission for the Theory and History

w Jinan, prowadzonych zarówno z Krzysztofem Makowskim, Tomaszem Schrammem, jak i uczestnikami Kongresu oraz członkami zarządu CISH'u (Comité International des Sciences Historiques), w ostatecznej prezentacji, po której nastąpiło głosowanie, ideę przewodnią zaprezentowałam następująco:

Chcielibyśmy podkreślić, że naszym zamiarem jest reprezentowanie Europy Środkowo-Wschodniej. Od krajów tego rejonu świata otrzymaliśmy pełne wsparcie. Chcielibyśmy zwrócić uwagę na te idee i tematy, które mogłyby połączyć różne przeszłości i różne sposoby poznania przeszłości pod hasłem „alter-natywnych nowoczesności”. Hasło to zostało użyte jako *leitmotiv* przygotowanej przez Poznań aplikacji i może być potraktowane jako głos Europy Środkowo-Wschodniej, która utożsamia się z innymi rejonami świata (Afryką, Ameryką Łacińską, Australią, Kanadą), pozostającymi w podobnej sytuacji. Wszystkie te rejony coraz wyraźniej aspirują do zdobycia w przyszłości statusu ważnych centrów budowania wiedzy o przeszłości. Dlatego też uważamy dyskusję na temat współzależności pomiędzy sprawiedliwością społeczną, sprawiedliwością ekologiczną i sprawiedliwością epistemiczną za jedno z najważniejszych wyzwań myślenia o przeszłości zorientowanego na przyszłość.⁴

of Historiography, <<http://www.staff.amu.edu.pl/~ewa/ICHTH/index.html>>, dostęp: 23.01.2016.

⁴ Fragment tekstu wystąpienia zaprezentowanego przez Ewę Domańską podczas XXII Międzynarodowy Kongres Nauk Historycznych w Jinan na zebraniu ogólnym CISH, 29 sierpnia 2015 roku. Rzecz jasna nie przeceniam wagi lejtmotywu wobec innych, znacznie ważniejszych argumentów, które zdecydowały o zwycięstwie Poznania, wśród których wymienić należy: 1) stosunkowo niskie koszty organizacji i uczestnictwa w Kongresie wobec cen obowiązujących w konkurujących z Poznaniem Finlandii i Grecji; 2) atrakcyjne położenie Polski i bogata oferta kulturalna; 3) możliwość zorganizowania działań kongresowych w ścisłym centrum miasta; 4) stosunkowo silna pozycja klasyków polskiej historiografii w kontekście innych krajów Europy Środkowo-Wschodniej. Niemniej idea alternatywnych nowoczesności i odwołanie się do sprawiedliwości epistemicznej świetnie wpisała się w tendencje

Wyżej zacytowaną deklarację należy skontekstualizować, pamiętając o tym, że Kongres odbędzie się za 5 lat, i biorąc pod uwagę zmiany zachodzące we współczesnej humanistyce (i ogólnie w nauce), związane z wyłanianiem się paradygmatu, który w innym miejscu roboczo określiłam mianem nieantropocentrycznego, posteuropejskiego i postsekularnego⁵. Zachodząca obecnie zmiana paradygmatyczna oraz przemieszczanie centrów i peryferii, stanowi, jak sądzę, dla Polski (i całej Europy Środkowo-Wschodniej) niepowtarzalną szansę.

2.

Problem sprawiedliwości (i niesprawiedliwości) epistemicznej (i praw epistemicznych – *epistemic rights*) jest – jak sądzę – tak samo ważny dla Ameryki Łacińskiej i Kanady, skąd docierają do nas szczególnie ożywione dyskusje na ten temat, jak i dla naszego rejonu Europy Środkowo-Wschodniej. Nie tylko dlatego, że tworzona na tym terenie wiedza przez długi czas poddawana była ideologicznej indoktrynacji marksizmem, bowiem z tym, jak się wydaje, już się uporał⁶, lecz przede wszystkim dlatego, że dla tzw.

w samym CISH'u do „prowincjonalizacji” Europy Zachodniej i organizowania Kongresów poza nią, najpierw w Sydney, potem w Jinan (Poznań był tutaj naturalną konsekwencją tej strategii). Kongres w 2025 r. prawdopodobnie odbędzie się w Ameryce Łacińskiej – w Argentynie, Brazylii, Chile lub Meksyku.

⁵ Zmiany te przedstawiłam w artykule: „Wiedza o przeszłości – perspektywy na przyszłość”, *Kwartalnik Historyczny* CXX (2013), z. 2, s. 221-274.

⁶ W istocie nie powinienam zbyt szybko wypowiadać takich poglądów, gdyż stosując w badaniach perspektywę postkolonialną, jesteśmy tak czy inaczej zmuszeni odwołać się do teorii marksistowskich (i neo-marksistowskich), bowiem na nich się ona opiera (i z nich, zwłaszcza jeżeli chodzi o historiografię uprawianą przez *Subaltern Studies Group*, wywodzi ją Antonio Gramsci). Tym można, choćby częściowo, tłumaczyć sceptycyzm polskich historyków wobec wykorzystania teorii postkolonialnych do badań historii Polski (wtórna, intelektualna kolonizacja).

ośrodków tworzenia wiedzy mieszczących się w Europie Zachodniej i w Stanach Zjednoczonych, jesteśmy prowincją, która co najwyżej dostarcza ciekawych *case studies* do testowania tworzonych tam teorii. Jak wspomniałam na początku, proponuję zatem, by potraktować naszą debatę jako ćwiczenie z „epistemicznego nieposłuszeństwa” (*epistemic disobedience*) i „epistemicznego odłączenia” (*epistemic de-linking*), by użyć terminów argentyńskiego badacza Waltera D. Mignolo, od wyuczonej tradycji zachodnio-eurocentrycznej epistemologii historii. Od razu jednak podkreślę, że w żadnym razie nie chodzi mi o negowania tradycji zachodnioeuropejskiej i amerykańskiej historiografii, która stanowi przecież część naszego intelektualnego dziedzictwa, ani też wagi jej wpływu na kształtowanie się historiografii polskiej. W żadnym też razie nie jest moim celem promowanie idei romantycznego natywizmu historiograficznego, który głosiłyby chęć podjęcia intelektualnej walki z opresywnymi podejściami badawczymi i teoriami, za pomocą których „imperialna historiografia Zachodu” kolonizuje polską myśl historyczną. Nie namawiam tutaj do intelektualnego nacjonalizmu, tj. do powrotu do historiografii narodowej, która ukazywałaby oryginalne i jedynie właściwe polskie idee. Chodzi natomiast przede wszystkim o udostępnianie wiedzy tworzonej na Zachodzie i w US (zwłaszcza idei, które wydają się nam obecnie awangardowe czy nawet radykalne), jej krytyczną recepcję, o odejście od traktowania tworzonych tam teorii jako gotowych do użycia „skrzynek z narzędziami” oraz o udział w toczonych obecnie dyskusjach w celu promowania innowacyjnych koncepcji wygenerowanych przez polskich historyków.

Wspomniany wyżej Mignolo od wielu już lat zwraca uwagę na kwestię geopolityki wiedzy i niesprawiedliwości epistemicznej. Twierdzi on, że

[n]ieposłuszeństwo epistemiczne jest konieczne, by prowokować nieposłuszeństwo obywatelskie (Gandhi, Martin Luther King), będąc jego

punktem zwrotnym. W ramach zachodniej epistemologii nieposłuszeństwo obywatelskie [...] może prowadzić jedynie do reform, lecz nie do transformacji. Z tego też prostego powodu, cel myślenia de-kolonialnego i powtórne odegranie w XXI wieku opcji de-kolonialnej za swój początek przybiera epistemiczne odłączenie (*de-linking*): [zaczyna się od] aktów epistemicznego nieposłuszeństwa⁷.

Można się zastanowić, w jakim stopniu dla Polski zagadnienie relacji pomiędzy sprawiedliwością społeczną a poznawczą jest obecnie istotne (problem polityki historycznej, wiedza tworzona przez mniejszości etniczne). Dla wielu narodów i grup etnicznych takie hasło w zasadniczy sposób wiąże się nadal z kwestiami dekolonizacji politycznej, co powoduje, że hasło to staje się bardzo lotne, jeżeli chodzi o potencjalny temat Kongresu. (Dzieje się tak nie tylko poza Europą, ale i w regionie środkowoeuropejskim, co dotyczy na przykład Ukrainy). Dla naszego zaś środowiska postulat sprawiedliwości epistemicznej wiązałabym z jeszcze innym zagadnieniem. Otóż w związku ze wspomnianą wyżej zmianą paradygmatyczną obecnie stoimy, jak sądzę, przed potencjalnym wyborem „nowego” dziedzictwa. Pisał o tym Hayden White w ważnym, choć zapomnianym w erze narratywizmu artykule „Czym jest system historyczny?” (1968/1972). Porównując system historyczny do biologicznego, twierdzi tam, że powodujące mutacje systemu rewolucje i reformacje nie byłyby możliwe bez „aktów retrospektywnej konstytucji przodków” (*retrospective ancestral constitution*). Ten akt społecznej adaptacji do zmieniających się warunków społeczno-politycznych polega na tym, że w trakcie zmian jednostki i grupy społeczne wybierają idealnych przodków stanowiących punkty odniesienia dla zmian i procesów transformacji, których traktują, jakby byli ich przodkami genetycznymi. Ów akt

⁷ Zob. Walter D. Mignolo, „Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom”, *Theory, Culture & Society*, vol. 26 (2009), nr 7-8, s. 15 [1-23].

„retroaktywnego przypisywania przodków” stanowi według White’a „fundamentalny składnik konstituowania się systemów historycznych”⁸. Ten akt jest ważny, jak sądzę, nie tylko jeżeli chodzi o wybór przodków politycznych w przypadku zmian polityczno-społecznych, lecz także w trakcie zmian paradygmatu w kontekście tworzenia wiedzy. Wobec powyższych uwag na temat sprawiedliwości epistemicznej oraz w kontekście następującej zmiany paradygmatycznej warto by się zatem zastanowić nad pożądanym procesem substytucji przodków i rozważyć, jak i kogo Polska (i Europa Środkowo-Wschodnia) mogłaby wprowadzić do panteonu intelektualnych przodków.

3.

Jako historyk wiele nauczyłam się z badań postkolonialnych. Perspektywa postkolonialna pozwoliła mi zrozumieć, że historia jest tylko jednym z wielu podejść do przeszłości, które wywodzi się z greko-judeo-chrześcijańskiej tradycji. Dzięki niej zrozumiałam, że istnieje nie tylko wiele historii, lecz także wiele różnych przeszłości poza historią. Zdałam sobie także sprawę, że z punktu widzenia badaczy postkolonialnych, historia jest elementem „zachodnioeuropejskiego imperializmu poznawczego” (*cognitive Western imperialism*); typowym przykładem hegemonicznej epistemologii zbudowanej przez Zachód. Mamy tu zatem do czynienia ze zjawiskiem, które Gayatri Chakravorty Spivak określiła mianem „przemocy epistemicznej” (*epistemic violence*)⁹. W kontekście takich rozważań można powiedzieć, że jeżeli chcemy żyć w bardziej

⁸ Hayden White, „Czym jest system historyczny?”, przeł. Agata Czarnacka, w: idem, *Historia praktyczna*, pod. red. Ewy Domańskiej, Kraków 2014, s. 240-241.

⁹ Gayatri Chakravorty Spivak, „Czy podporządkowany inny może przemówić?”, przeł. Ewa Majewska. *Krytyka Polityczna* 2010, nr 24-25, s. 209 i n.

sprawiedliwym i inkluzywnym świecie, to nie tylko potrzebujemy dekolonizacji politycznej i ekonomicznej, lecz także – a może przede wszystkim – dekolonizacji poznawczej niezachodnioeuropejskich rodzajów wiedzy. Zacytuję słowa innego orędownika walki o sprawiedliwość poznawczą – Boaventury De Sousa Santosa:

Jeżeli praktyki społeczne i podmioty zbiorowe uciekają się do różnych rodzajów wiedzy, odpowiednia ocena ich wartości dla emancypacji społecznej musi być oparta na nowej epistemologii, która w przeciwieństwie do hegemonicznych epistemologii na Zachodzie, nie przyznaje *a priori* wyższości wiedzy naukowej (obficie produkowanej na Północy). Musi ona pozwolić na bardziej sprawiedliwe relacje między różnymi rodzajami wiedzy. Innymi słowy, nie ma globalnej sprawiedliwości społecznej bez globalnej sprawiedliwości poznawczej. Dlatego też, w celu uchwycenia ogromnej różnorodności krytycznych dyskursów i praktyk oraz w celu waloryzacji i maksymalizacji ich potencjału transformacyjnego, potrzebna jest epistemologiczna przebudowa. Oznacza to, że nie tyle potrzebujemy alternatyw, ile alternatywnego myślenia o alternatywach¹⁰.

„Alternatywne myślenie o alternatywach” z pewnością stanowi problem. Jak bowiem powiada Audre Lorde: „Narzędzia pana nigdy nie rozmontują pańskiego domu”¹¹. Powyższe stwierdzenie po raz kolejny potwierdza argument postkolonialistów, którzy zauważają, że historia (i ogólnie humanistyka) europejska otwiera się na pozaeuropejskie (czy, jak wolę, niezachodnioeuropejskie) podejścia do przeszłości, na tej bazie buduje historie alternatywne, ale nie jest w stanie stworzyć alternatywy dla historii i alternatywnych sposobów budowania wiedzy

¹⁰ Boaventura De Sousa Santos, *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*, Boulder 2014, s. 42.

¹¹ Audre Lorde, „Narzędzia pana nigdy nie rozmontują pańskiego domu”, w: eadem *Siostra outsiderka. Eseje i przemówienia*, przeł. Barbara Szelewa, Warszawa 2015.

o przeszłości¹². Nie można bowiem rozmontować historii jako specyficznego podejścia do przeszłości, z całym jej „imaginarium badawczym” (do którego należą między innymi: źródło historyczne, fakt historyczny, obiektywizm, fetysz genezy, antropocentryzm, idea dążenia do prawdy, postępu, teleologizm), przy pomocy kategorii, które powstały w jej łonie. Nie są też w stanie tego dokonać awangardowe nurty – m.in. historia postkolonialna, historia *gender* czy historia środowiskowa, są one bowiem jej częścią. Dokonują one jedynie przemyślenia historii i jej krytyki, co stanowi jednak część jej projektu. Wydaje się zatem, że w tym punkcie perspektywa postkolonialna (w swym antropocentrycznym wydaniu) ujawnia swe ograniczenia¹³.

4.

Warto w tym miejscu przypomnieć, że perspektywa postkolonialna – potencjalnie liberalizująca – oskarżana jest o marginalizowanie indygenicznych epistemologii. Haifa S. Alfaisal, badaczka literatury porównawczej na King Saud University (Arabia Saudyjska) zauważyła, że postkolonializmowi brakuje krytyki swoich własnych fundamentów, tj. teoretycznego uwikłania w złożone relacje władzy pomiędzy kolonialnością i nowoczesnością i proponowała dekolonizację postkolonializmu¹⁴. W takim

¹² Pisz na ten temat Ashish Nandy, „Zapomniane sobowtóry historii”, przeł. Paulina Ambroży-Lis, w: *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki*, pod red. Ewy Domańskiej, Poznań 2010, s. 366.

¹³ Radykalny pomysł stanowi możliwość zbudowania wiedzy wielogatunkowej, której tylko jednym z autorów byłby człowiek (a innym komputer czy nie-ludzkie zwierzę). Taka sytuacja sugerowałaby, że potrzebujemy „dekolonizacji gatunkowej”, tj. uwolnienie od „jarzma gatunkowego szowinizmu”. Rzecz jasna proces ten zachodzi od wielu lat w ramach studiów posthumanistycznych pod postacią krytyki antropocentryzmu.

¹⁴ Haifa S. Alfaisal, „Indigenous Epistemology and the Decolonisation of Postcolonialism”, *Studies in Social and Political Thought* 19 (2011),

ujęciu autochtoniczne sposoby poznania (*indigenous epistemologies*), które zastąpiły stare idee natywizmu, stanowią test dla kontestacyjnego potencjału postkolonializmu. Dla naszego rejonu świata, który rzecz jasna ma swoją specyfikę, takie idee wydają się obiecujące, lecz także stanowią one wyzwania. Czy można bowiem powiedzieć, że Europa Środkowo-Wschodnia wypracowała swój specyficzny (wobec Europy Zachodniej) sposób widzenia i badania przeszłości? Jeżeli zaś owe sposoby nie są oryginalne i stanowią jedynie lokalne modyfikacje zachodnich epistemologii, czy istnieje możliwość ich dekolonizacji?¹⁵ Jeżeli bowiem jest tak, że – jak pisze cytowana przez Alfaisal – Linda Tuhiwai Smith, „postkolonializm stał się strategią powtórnego wpisywania (*reinscribing*) i powtórnej legitymacji (*reauthorizing*) przywilejów nieautochtonicznych akademików”¹⁶, to znaczy, że przyjmując perspektywę postkolonialną jako ważną strategię badawczą dla na przykład przepisywania historii Polski, w pewnym sensie dokonujemy autokolonizacji, bowiem jako służące temu kategorii badawcze (pojęcia krytyczne) przyjmujemy nie te, które wypływają z rodzimego dyskursu, lecz te, które pochodzą z zewnątrz.¹⁷

s. 24-40. Proponowana tutaj krytyka studiów postkolonialnych nie jest odosobniona. Zob. także: Ramón Grosfoguel, „Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking, and Global Coloniality”, *Transmodernity* 1 (2011), nr 1 (<<http://escholarship.org/uc/item/21k6t3fq>>, dostęp: 4.02.2016).

¹⁵ Pytanie to dotyka znacznie poważniejszej kwestii, a mianowicie czy w ogóle można mówić o istnieniu jakiejś polskiej kultury narodowej, która poprzedzała kulturę Zachodnią.

¹⁶ Alfaisal, „Indigenous Epistemology”, op. cit., s. 33.

¹⁷ Przed instrumentalnym stosowaniem teorii postkolonialnej ostrzega sama Gayatri Chakravorty Spivak: „[...] nie można myśleć o Ameryce Łacińskiej według Południowej Azji ani też o tym, co stało się w świecie postsowieckim, przykładając model południowoazjatycki. [...] Możemy jedynie zaoferować model w bardzo szerokim sensie tego, co Said określił jako „mówienie władzy prawdy” (*speaking truth to power*)”. Yan Hairong, „Positions without Identity: An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak”, *Positions* 15 (2007), nr 2, s. 444. Rzecz

Oczywiście zdaję sobie zatem sprawę z istotnej różnicy kontekstu, bowiem krytyka Alfaisal i Smith dotyczy ludności tubylczej (m.in. Maorysów), których wizja świata i sposobu tworzenia wiedzy jest inna niż europejska (nie mówiąc już o uprzywilejowanym w tradycji zachodniej statusie nauki jako sposobu organizacji wiedzy). Ważna jest także kwestia dotycząca krytyki jako takiej – tj. czy bardziej uprawniona i wartościowa jest krytyka prowadzona z wewnątrz danego systemu wiedzy, czy z zewnątrz. Godna dyskusji pozostaje niemniej kwestia, czy w kontekście środkowoeuropejskim jesteśmy w stanie przeprowadzić taką dekolonizację postkolonializmu, która byłaby w stanie zdystansować się od podstaw zachodniego dyskursu opartego na współzależności nowoczesności i kolonialności, a przede wszystkim czy uważamy, że warto to robić (jeżeli uznamy, że stanowimy jego wprowadzie „peryferyjną”, ale jednak część).

Trop badawczy może być jeszcze inny. Pisząc na temat kultury brazylijskiej, Roberto Schwartz twierdził, że nie da się uniknąć adaptacji „zagranicznych” idei i pojęć, jednak lokalność i jej potencjał można badać, analizując zniekształcenia, które mają miejsce w trakcie procesów adaptacji. Chodziłoby zatem o analizę, jak idee odbiegają od ich rozumienia i zastosowań wobec pierwotnego kontekstu, w którym powstały i są stosowane. Przemieszczenia i zniekształcenia pojęć wskazują bowiem to, co dla danej lokalności jest specyficzne¹⁸. Ciekawe jest jednak, że – jak wiadomo – centra i peryferie nie są stabilne, lecz przemieszczają się w czasie i przestrzeni. Proces „prowincjonalizowania (Zachodniej) Europy” jest obecnie elementem takiej dyslokacji,

jasna są mi znane ważne i ciekawe próby wypracowania polskiego podejścia do badań postkolonialnych i rodzimych ram teoretycznych autorstwa m.in. Bogusława Bakuły, Hanny Gosk, Doroty Kołodziejczyk, Dariusza Skórczewskiego, Jana Sowy i Tomasza Zaryckiego.

¹⁸ Elías José Palti, „The Problem of «Misplaced Ideas» Revisited: Beyond the «History of Ideas» in Latin America”, *Journal of the History of Ideas* 67 (2006), nr 1, s. 152.

na której, jak wskazywałam wcześniej, Europa Środkowo-Wschodnia może skorzystać. Czy jest jednak szansa, by za ową zmianą centrów i peryferii nastąpiły zmiany w sposobie tworzenia wiedzy i w paradygmatach (systemach dominujących pojęć opisujących świat), które tym razem wyprowadzane by były z lokalnych epistemologii?

5.

Problematykę inspirowaną przez nowe podejścia, takie jak prowadzone w duchu posthumanizmu badania zwierząt, roślin czy rzeczy, należy podejmować w naszym regionie świata naznaczonym symptomami nowego imperializmu ze szczególną ostrożnością. Nie jest to dobry moment, by wieścić „postantropocentryzm”, ale jest to doskonały moment, by wykorzystać nurty zmierzające do „prowincjonalizacji Europy” (chodzi o Europę Zachodnią). I tu – jak już zaznaczałam wyżej, widzę naszą szansę. Nauczeni doświadczeniem intelektualnej autokolonizacji, która miała miejsce w kontekście często dość bezkrytycznej recepcji postmodernizmu i traktowania związanych z nim teorii jako „skrzynki z narzędziami”, tym razem celem i zadaniem nie może być – powtórzę jeszcze raz – powielanie pomysłów powstałych w Europie Zachodniej i w Stanach Zjednoczonych, lecz wypracowanie – oczywiście wykorzystujące tamtejszy dorobek – własnego podejścia, które wynikałoby zarówno z naszych lokalnych (tj. polskich i środkowoeuropejskich) tradycji i zainteresowań, jak i zapotrzebowań i doświadczeń.

Strategiczne jest, jak sądzę, zawiązanie „intelektualnej federacji” krajów Europy Środkowo-Wschodniej i próba występowania na arenie międzynarodowej pewnym „frontem” (jest to także główna idea Kongresu w Poznaniu). W tym kontekście ważne by było zidentyfikowanie tych problemów badawczych, które są dla tego rejonu świata wspólne (a w sposób oryginalny podejmowane),

a jednocześnie ważne w skali globalnej oraz wskazanie takich idei i podejść, które oferowałyby powtarzalne procedury badawcze i mogłyby stanowić inspirację dla prowadzonych obecnie w świecie dyskusji. Wśród problemów tych (biorąc pod uwagę sytuację polityczną w Europie) widzę na przykład: zagadnienia nowego imperializmu i nowych form kolonializmu, migracji, zbudowanie odpowiadających naszym czasom idei narodu (postkolonialna idea narodu¹⁹, zagadnienia transnarodowości i ponadnarodowego obywatelstwa) lub porównywalnych form wspólnotowości (diaspory), wypracowanie nowych koncepcji nacjonalizmu (nacjonalizm symbiotyczny), nowego rozumienia konserwatyzmu, idee historii postsekularnej (przemyślenie miejsca religii w sferze publicznej). Kluczowe pozostaje pytanie: czy i co nasza historiografia (i ogólnie humanistyka) ma w tej sferze świata do zaoferowania?

¹⁹ W perspektywie postkolonialnej widziałabym zatem możliwości budowania alternatywnego sposobu pisania o historii narodu i dyskusowania zagadnień nacjonalizmu. Zob. *After Independence Making and Protecting the Nation in Postcolonial and Postcommunist States*, ed. by Lowell W. Barrington, Ann Arbor 2006; *Beyond Methodological Nationalism: Research Methodologies for Cross-Border Studies*, ed. by Anna Amelina, Devrimsel D. Nergiz, Thomas Faist, Nina Glick Schiller, New York, NY 2012.

KRYTYKA POSTZALEŻNOŚCIOWA – POLSKA ODMIANA STUDIÓW POSTKOLONIALNYCH

HANNA GOSK

Jeśli spojrzymy na sytuację literatury polskiej przez pryzmat badań postkolonialnych, to okaże się, iż mogą one być przydatne do jej analizy, gdy dostosuje się proponowane przez nie instrumentarium do polskich realiów, a cały paradygmat owych badań potraktuje jako inspirujące źródło nowych pytań¹. Jedną ze szczególności polskiej sytuacji jest i ta, że – jak większość sytuacji środkowoeuropejskich związanych z długą dominacją rosyjską w tej części kontynentu – rzadko mieści się ona lub nie mieści wcale w kręgu zainteresowań badaczy zachodnioeuropejskich i amerykańskich. Niewielu z nich, przy okazji analizy dyskursów literackich krajów, które w swojej historii miały okresy pozostawania pod obcą dominacją, zwróciło uwagę na polską specyfikę².

¹ W tych rozważaniach wykorzystuję ustalenia poczynione we wcześniejszych publikacjach książkowych *Opowieści „skolonizowanego”/ „kolonizatora”*. W kręgu studiów postzależnościowych nad literaturą polską XX i XXI wieku, Kraków 2010; *Wychodzenie z „cienia imperium”*. Wątki postzależnościowe w literaturze polskiej XX i XXI wieku, Kraków 2015.

² Do tych nielicznych należy Ewa Thompson, autorka pracy *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, Kraków 2002, czy publikacji na łamach prasy, m.in. „Said a sprawa polska”, *Europa. Tygodnik Idei* 2005, nr 65 (tamże odpowiedź polemiczna Zdzisława Najdera

Jak wiadomo, ziemie polskie w okresie zaborów podlegały trzem różnym dominacjom. Jednak przede wszystkim relacje ze wschodnimi sąsiadami zdecydowały o pojawieniu się w polskiej tożsamości zarówno pierwiastków właściwych dla kondycji kolonizatora, jak i skolonizowanego. A że interesują mnie narracje powstałe na tym właśnie podłożu, na nich się skupię, pozostawiając na inną okazję refleksję nad śladami obecności dyskursu imperium austrowęgierskiego czy pruskiego w opowieściach polskich subalternów.

Potrzeba dostosowania instrumentarium funkcjonującego dziś w badaniach postkolonialnych do polskich realiów w taki sposób, by mogło ono animować nowe ujęcia problematyki badawczej³, wynika również z tej przyczyny, iż realia owe (w długim trwaniu rozmaitych form zależności czy niesuwerenności) nie były realiami ani *stricte* kolonizatorskimi, ani kolonialnymi w rozumieniu właściwym choćby realiom byłego imperium brytyjskiego i jego kolonii, jakkolwiek badacze zagadnienia wskazują, iż zaborowa dominacja imperium rosyjskiego (czy pruskiego) nad ziemiami polskimi miała charakter kolonialny i niespecjalnie różniła się od kolonizatorskiej aktywności, powiedzmy, brytyjskiej, a polska obecność na ziemiach etnicznie litewskich, białoruskich czy ukraińskich – charakter kolonizatorski⁴. Problematyka ta wymaga precyzyjnych dookreśleń, jeśli

„Kultura i imperializm. Czy Polacy są «postkolonialni»”), „Sarmatyzm i postkolonializm. O naturze polskich resentymentów”, *Europa. Tygodnik Idei*” 2006, nr 46. Tyle że Ewa Thompson używa instrumentów postkolonialnych, by budować dyskurs wiktymistyczny, w którym ofiara pełni rolę hegemonia narodowej/nacjonalistycznej narracji tożsamościowo-twórczej.

³ Sposoby wykorzystywania instrumentarium postkolonialnego do polskich badań nad literaturą i kulturą można prześledzić w publikacjach wspomnianych w *Opowieściach „skolonizowanego/kolonizatora...”*. W 2009 r. powstała sieć naukowa Centrum Badań Dyskursów Postzależnościowych (z siedzibą na Wydziale Polonistyki UW). Więcej informacji można znaleźć na stronie <<http://www.cbdp.polon.uw.edu.pl>>.

⁴ Por. m.in. Daniel Beauvois, *Trójkąt ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie 1793-1914*, Lublin 2011.

mówić o formach polskiej podległości obcej dominacji na przestrzeni XIX i XX wieku.

Chcąc objąć refleksją wszystkie okresy niesuwerenności Polski, występujące w różnym zakresie na przestrzeni niemal dwu wieków, wybieram termin „sytuacja zależności”, a nie „sytuacja skolonizowania”, bowiem trudno uznać za kolonialne w tym samym stopniu czasy zaborów i Polski Ludowej, nie mówiąc już o okresie podległości dominacji niemiecko-radzieckiej w latach okupacji 1939-1945. Niezależnie od tego, iż wszystkie te okresy wykazują pewne cechy wspólne, gdy spojrzeć na nie przez pryzmat zdominowania o charakterze zależnościowym, wykazują również własną specyfikę, toteż instrumenty krytyki postzależnościowej, która uwzględnia takie niuanse, wydają się lepiej odpowiadać polskim realiom niż instrumenty studiów postkolonialnych.

Proponuję, by sytuacji dwudziestolecia międzywojennego i tej po roku 1989 w Polsce nie nazywać postkolonialną, a w pierwszym przypadku używać raczej określenia postzaborowa, w drugim zaś – postzależnościowa.

Okoliczności, w których I i II Rzeczpospolita same stanowiły centra władzy/przemocy działającej (także) poprzez dyskurs, tzn. narzucały innym terytoriom oraz ich mieszkańcom (zdominowanym politycznie, kulturowo i uperyferyjnionym) swoje sposoby opisu rzeczywistości, znalazły literackie odzwierciedlenie z jednej strony w utworach epok dawnych, z drugiej – w szczególnej wersji zostały opowiedziane np. w zapisach międzywojennych, a potem w literaturze emigracyjnej po II wojnie światowej, gdzie najczęściej (choć nie wyłącznie) spoglądano na nie przez pryzmat nostalgii po utracie dużej części terytoriów wschodnich i opanowaniu ich przez Związek Radziecki. Literatura krajowa zajęła się na swój sposób tą problematyką w prozie tzw. małych ojczyzn, a po roku 1989 prze-pisała ją, sytuując w kręgu refleksji o Europie Środkowej.

Należy zdawać sobie sprawę, iż do pełnego obrazu dyskursu imperium, narzucającego innym swój opis

rzeczywistości, potrzebny jest wgląd w opowieści zdominowanych/opresjonowanych, a więc w tym przypadku nie tylko narracje polskie, ale też porównawcze studia np. nad świadectwami/zapisami litewskimi, ukraińskimi, białoruskimi choćby okresu międzywojnia.

Polska specyfika polega na tym, że składają się na nią zarówno sytuacje dominacyjne, jak i zależnościowe oraz mieszane, by tak rzec, które wypracowały własne dyskursy. Są wśród nich:

- **po pierwsze, sytuacja przedzaborowa**, w której Rzeczpospolita szlachecka odgrywała okresowo rolę imperialną, uzależniając od siebie ziemie sąsiednie i czyniąc z nich swoje periferia;
- **po drugie, sytuacja zaborowa**, w której Rzeczypospolitej przypadła rola opresjonowanego;
- **po trzecie, międzywojenny wariant mieszany: sytuacja postzaborowa i na powrót (choć w znacznie węższym zakresie) imperialna** wobec niepolskich mieszkańców tzw. kresów wschodnich;
- **po czwarte, po dwudziestu latach przerwy, sytuacja ponownie opresjonowanego/zdominowanego podczas okupacji niemiecko-radzieckiej oraz sytuacja niepełnej suwerenności PRL w latach 1945-1989**; przy czym lata istnienia Polski Ludowej to okres, który rozpoczął się po zakończeniu okupacji niemieckiej i cechował się do roku 1989 uzależnieniem politycznym od Związku Radzieckiego, a więc okres szczególny w jednoczesnym trwaniu postzależności (w stosunku do okresu okupacji) i bieżącej zależności w wielu sferach życia politycznego i gospodarczego od ZSRR;
- **wreszcie, po raz wtóry, po roku 1989, sytuacja postzależnościowa**, w której z rozmaitym skutkiem przywołuje się w literaturze (i nie tylko) pamięć pełnienia w przeszłości wspomnianych ról (dominującego oraz zdominowanego).

I. DYSKURSY KSZTAŁTUJĄCE TOŻSAMOŚĆ POLSKICH DOMINATORÓW/PODPORZĄDKOWANYCH

Dyskursy wytworzone w wymienionych sytuacjach, animowane pozycją zajmowaną przez Polaków na danym etapie dziejów w relacji: opresor – opresjonowany, a także (za każdym razem) pamięcią o przeszłości, zaznaczyły się w narracjach literackich poszczególnych epok. Tak więc na przestrzeni ostatnich mniej więcej dwustu lat w polskiej rzeczywistości wystąpiło kilka odmian dyskursów (także w wersji literackiej) uwzględnianych po części przez badania postkolonialne, a w całości przez krytykę postzależnościową, i z tych to dyskursów wyrasta polska współczesność. Należą do nich:

- 1) **dyskurs imperialny** (dla uproszczenia jego polską wersję określam w poruszanych tu kontekstach mianem dyskursu kresowego), w którym występuje wiele wariantów opowieści wykorzystujących go na rozmaite sposoby – od konstytuujących po nostalgiczne i prześmiewcze;
- 2) **kontrdyskurs** (w odmianie zaborowej i PRL-owskiej);
- 3) **dyskurs postzaborowy/postzależnościowy (odpowiednio: w okresie międzywojennym i po roku 1989).**

Sytuacja pozostawania w kręgu obcej przemocy i wpływów politycznych wystąpiła na ziemiach polskich historycznie później (1795-1918, potem 1939-1945 i okres niepełnej suwerenności 1945-1989) niż pełnienie roli imperialnego centrum (Rzeczpospolita szlachecka i w skromniejszej wersji II RP), toteż miała przemożny wpływ na ukształtowanie współczesnej polskiej *mentalité* budowanej z uwzględnieniem bagażu stu dwudziestu trzech lat zaborów, pięciu lat wojennej okupacji i niemal pół wieku powojennej zależności politycznej od Związku Radzieckiego. Stąd też na pierwszy plan dwudziestowiecznych (i późniejszych) literackich opowieści dotyczących realiów życia społeczno-politycznego oraz kulturalnego zdają się wysuwać dyskursy właściwe dla opresjonowanych przez wschodniego

sąsiada, a więc kontradyskurs⁵ wymierzony w dyskurs oficjalnie dominujący, tj. dyskurs kontestowanej władzy, oraz dyskurs postzależnościowy pojawiający się w warunkach zniesienia zależności w wymiarze realnym, co nie musi oznaczać (i nie oznacza) natychmiastowego usunięcia jej śladów pozostawionych w wymiarze psychospołecznym.

Warto zwrócić uwagę na fakt, iż dyskurs narzucający zależność polityczno-kulturową, dla uproszczenia nazywam go **dyskursem imperium**, zawsze pozostaje w ścisłym związku z podważającym go **kontradyskursem**, budowanym przez świadomych swojej sytuacji uzależnienia i niezgadających się na nią opresjonowanych oraz z dyskursem **postzależnościowym** tworzonym przez nich po wycofaniu się/rozpadzie imperium. Można by pewnie wskazać także **dyskurs postimperialny**, konstruowany czasem na własny temat i użytek przez upadłe imperia.

Polski kontradyskurs i dyskurs postzaborowy/postzależnościowy to odmienne dyskursy, które różnią się od siebie w zależności od momentu powstania (epoka zaborów, międzywojnie, PRL, czasy po roku 1989) retoryką, kształtem wypracowanych wzorów opowiadania niesuwerennego świata, rozłożeniem akcentów temporalnych (w wersji skrajnej: kontradyskurs wyrasta z teraźniejszości, dla pokrzepienia opresjonowanych posługuje się obrazami ich własnej, wartościowanej pozytywnie, przeszłości – *vide*: powieści Henryka Sienkiewicza – i skierowany bywa ku przyszłości; gdy dyskurs postzależnościowy, choć wydaje się korzystać z dobrodziejstw teraźniejszości, cały zwrócony jest w przeszłość i z niej czerpie pożywkę, często ślepy i głuchy na wyzwania przyszłości).

⁵ Jak pisze Bill Ashcroft, kontradyskurs nie polega na wyłączeniu i polaryzacji, lecz zaangażowaniu i reartykulacji. W polskich realiach łączyło się to z partycypowaniem w dyskursie dominującym, dyskursie narzuconym przez niechcianą władzę także wówczas, gdy się go zwalczało. Por. B. Ashcroft, *On Post-Colonial Futures. Transformation of Colonial Culture*, London–New York 2001, s.112.

Na pierwszy rzut oka można odnieść wrażenie, że w dobie PRL-u od początku kontestowano dyskurs narzucony przez wschodnie imperium, stąd bogactwo odmian kontrdyskursu, a po transformacji ustrojowej 1989 roku – dyskursu postzależnościowego. Przy wnikliwszym oglądzie obnażają one jednak rzeczywistą moc dyskursu imperium/dyskursu władzy uodpornionego na ataki i niejako oswojonego dzięki długotrwałemu symbiotycznemu współegzystowaniu z kontrdyskursem żywiącym się głównie rozmaicie ujmowanym obrazem wroga/Onego/prymitywnego Azjaty/tępego politruka, a zaniedbującym trudniejsze działania, wymierzone w rozmaite formy przyzwolenia na życie ułatwione, koegzystencję; działania ukierunkowane na zbadanie form i stopnia zniewolenia, które wskazałyby źródło przez nie – a trudno uchwytnie – zagrożenia, uświadamiające przezroczystość ubezwłasnowolnienia i długie – a nieoczywiste – trwanie jego skutków.

Krytyka postzależnościowa, umiejętnie zastosowana do polskich realiów, pokazuje uwikłania literackiego kontrdyskursu oraz dyskursu postzależnościowego w dyskurs imperium palimpsestowo obecny w każdym z nich.

II. CZAS POSTZALEŻNOŚCIOWY

W aktualnym polskim czasie postzależności jednocześnie, choć w rozmaitym nasileniu, daje o sobie znać spadek po okresie zaborów (1795-1918), okupacji niemiecko-radzieckiej (1939-1945) i niepełnej suwerenności Polski Ludowej. Dziedzictwo zależności (ale też pamięć o roli dominatora na kresach wschodnich) kumuluje się w długim trwaniu, ewoluuje, wchodząc w związki z nową teraźniejszością i utrwała się w różnych konfiguracjach. Czyni to na rozmaite sposoby, odciskając swój ślad na zachowaniach społecznych, stosunku do władzy, rozumieniu narodu i społeczeństwa, postawach wobec Wschodu i Zachodu jako konstruktów cywilizacyjno-kulturowych, poczuciu tożsamości jednost-

kowej i zbiorowej, relacjach z obcymi/innymi, by wskazać przykładowe sfery jego psychospołecznego oddziaływania.

Czas nacechowany postzależnościowo może wykazywać charakterystyczne dla siebie właściwości (albo je pozorować) także w okresie rzeczywistego trwania jakiejś odmiany zależności. To przypadek dotyczący doby Polski Ludowej, gdy uwzględnić relacje Polaków z Niemcami i Związkiem Radzieckim, a także całego okresu od roku 1918 po dzień dzisiejszy, jeśli wziąć pod uwagę stosunek Polski (jako kraju peryferyjnego) wobec euroamerykańskiego Zachodu⁶.

Postzależnościowe cechy czasu czynią go czasem o określonej specyfice, której nie oddają w pełni zegary zaprojektowane neutralnie pod względem ideowo-politycznym. Czas postzależnościowy jest nieneutralny semantycznie, nieprzezroczysty, jeśli mu się lepiej przyjrzeć, i wcale nie musi płynąć do przodu, a jeśli to czyni, to często w rytmie retardacyjnym, bo przeszłość (a nie przyszłość czy teraźniejszość) wydaje się jego najbardziej znaczącym wymiarem. Czas postzależnościowy jest fragmentaryczny, selektywny, rozciągliwy w sensie zmiennej pojemności, odznacza się walorami stanowiąco-wykluczającymi i... wydaje się mieć strukturę nieliniową, a także swoiste zagęszczenia sytuacyjne. Jest to bowiem czas o szczególnym nacechowaniu sytuacyjnym. Wskażę jego dziesięć cech konstytutywnych.

1. Czas postzależnościowy jest „dziurawy”, tzn. brak w nim ciągłości, ponieważ usiłuje się odciąć od niechcianego sąsiedztwa (czasu zależności) z jego wpływami i pozostałościami, które próbuje zanegować, przemilczeć lub wymazać.
2. Jest emocjonalny, bowiem rozstrzyga się w nim dylematy z poziomu winy i kary, błędu i wybaczenia, oskarżenia i samooskarżenia. Czas postzależnościowy to czas ujawniania się afektu, emocji wywołanych transformacją (pragnienia zemsty, odwetu, nienawiści,

⁶ Wiele uwagi poświęca temu zagadnieniu Jan Sowa w książce *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania nowoczesną formą*, Kraków 2011.

frustracji, gwałtownego odreagowywania upokorzeń, eksponowania własnych, dotąd tłumionych, przezwag, etc.)

3. Jest konstruktem polityki historycznej mimo wrażenia, iż płynie w sposób naturalny. Jego konstrukcyjny charakter dochodzi do głosu choćby w dniach świąt narodowych, rocznic wydarzeń historycznych, upamiętniających takie, a nie inne fakty.
4. To czas wypełniony pracą nad pamięcią zbiorową i odpowiadającym jej wymaganiom rozumieniem patriotyzmu.
5. Jak zostało powiedziane, często wraca do przeszłości, by dokonać redefinicji minionych zdarzeń, zawłaszczonych interpretacyjnie przez obce lub niesuwerenne dyskursy (po roku 1989 w Polsce wprowadza się w obszar kolektywnej świadomości polskiej winy, nie tylko wiedzę o męczeńskich ofiarach i bohaterskich czynach, dochodzi do koncentracji uwagi na wcześniej pomijanych milczeniem momentach historii i opatrywania ich nową narracją, jak w przypadku powstania warszawskiego, rzezi wołyńskiej, mordu katyńskiego, a także zdarzeń w Jedwabnem i in., ale też narracje na temat win natrafiają na opór i określa się je jako dyfamacyjne).
6. Czas postzależnościowy z jednej strony jest pospieszny w nadrabianiu zaległości cywilizacyjnych, lecz często w sposób naśladowczy (a więc akceptujący uzależnienie od wzorów uznanych za wiodące w cywilizacji euroamerykańskiej); z drugiej – uruchamia silne procesy opóźniające, próbując zachować w stanie nienaruszonym to, co zwykło się utożsamiać z tradycyjną wersją polskości wyrosłą na szanach obrony przed obcymi, wrogimi, pielęgnującą pamięć przede wszystkim heroicznej przeszłości I i II Rzeczypospolitej.
7. Czas postzależnościowy niechętnie przyznaje się do tej nazwy, bowiem wydaje mu się ona nazwą inwektywną, wiążącą go bezzasadnie z przeszłością, gdy on przecież

prze do przodu, cały zanurzony w teraźniejszości i skierowany w przyszłość. Choć to pozór, często nie dostrzega pozorności swego deklarowanego ukierunkowania i nie docenia sprawczej mocy przeszłości, która w rzeczywistości w dużym stopniu decyduje o jego charakterze.

8. Chce być lepszy, niż jest. Dysponować pełną wolnością pamiętania i zapominania, zacierania niewygodnych śladów i rekonstruowania tych odpowiadających na aktualne zapotrzebowanie. A więc stanowi i wyklucza, uruchamiając duży potencjał interpretacyjny i stosując przemoc epistemiczną.
9. Jest elastyczny i pojemny, przede wszystkim zaś hybrydyczny, ponieważ zawiera w sobie (mimo prób odrzucenia balastu nieakceptowanej przeszłości z jej trudnymi do przyjęcia koncesjami na rzecz niewołających) rozmaite „ciała obce”, „podejrzanej konduity”, wiążące się z niechcianymi aspektami zniewolonej/niesuwerennej przeszłości i jej porządków.
10. Wreszcie, jest stosunkowo subiektywny, rozpada się na warianty światopoglądowe, a próbuje wykorzystywanie dziedzictwa przeszłości do legitymizowania różnych opcji ideowo-politycznych lub atakowania przeciwników⁷.

III. PERSPEKTYWA POSTZALEŹNOŚCIOWA

Perspektywa postzależnościowa bywa przydatna w badaniach literaturoznawczych, socjologicznych, psychologicznych, historycznych zajmujących się strukturami

⁷ Przykłady takiego wykorzystania dziedzictwa czasu zaborów zarówno przez piłsudczyków, jak i endecję w celu dezawuowania przeciwnika politycznego omawia Krzysztof Stępnik w artykule „Po zamachu majowym. Młot postzależności w walce politycznej”, w: *(P)o zaborach, (p)o okupacji, (p)o PRL. Polski dyskurs postzależnościowy dawniej i dziś*, red. H.Gosk, E. Kraskowska, Kraków 2013.

poznawczymi, których charakter wynika z okoliczności pozostawiania dysponującego nimi podmiotu najpierw w stadium długotrwałej zależności/niesuwerenności, potem zaś pragnącego ten stan rzeczy zmienić i odreagować. Obydwa stadia/procesy w swoim historycznie umotywowanym kształcie funkcjonują w polskich realiach jako naturalne, pierwsze, tzn. takie, w które podmiot zostaje wyposażony w procesie kulturalizacji dzięki Ważnym Innym ze swego najbliższego otoczenia. Obydwa znalazły też odzwierciedlenie w polskich utworach literackich. Perspektywa postzależnościowa uwzględniona w ich lekturze oraz interpretacji pozwala wskazać problemy decydujące o specyfice polskiego, a po części i środkowoeuropejskiego oglądu rzeczywistości.

Na przykład upodobanie do spoglądania wstecz, ku suwerennej przeszłości, w której da się wskazać momenty chwały, gdy teraźniejszość cierpi na ich niedosyt. Albo niezwykle wprost wysiłek interpretacyjny w realiach polskich poczynszy od XIX wieku po dziś dzień wkładany w rewaluację licznych porażek na polu militarnym, politycznym, by nie wspomnieć o gospodarczym, czy ogólnocywilizacyjnym i dowartościowujący trud przepisania narracji im poświęconej w sposób, który sytuuje ją w rejonach wysokich, patetycznych, wzniosłych. Taka heroizacja klęsk niesie rozmaite skutki. Z jednej strony nobilituje przegranych, ogranicza pole krytyki ich poczynañ i koncentruje wysiłek społeczny na upamiętnianiu martyrologii, a nie np. rewidowaniu postaw skutkujących porażkami. Z drugiej – redefiniuje status ofiary, przekształcając ją niepostrzeżenie w hegemonia dominującej opowieści, kogoś narzucającego ton, dyktującego skalę wartości, decydującego o tym, co godne, honorowe, właściwe, a co na takie miano nie zasługuje. W tej narracji podleganie wiktymizacji to wartość. Zabiega się więc o utrzymanie pozycji ofiary, konkuruje z innymi w licytowaniu krzywd predestynujących do tego miana (taki wątek ujawnia się m.in. w relacjach polsko-żydowskich).

Istnienie ofiar nie jest możliwe bez tych, którzy je nimi uczynili – opresorów, oprawców, zwycięzców używających przemocy, by wyeliminować przeciwników mogących stawiać opór. Studia postzależnościowe dzielą z postkolonialnymi przekonanie, że binarny podział: przymus – odwet minimalizuje rolę „przyzwolenia skolonizowanego (uzależnionego) na kolonializm”⁸ (uzależnienie) i nie poddaje oglądowi mechanizmów owego przyzwolenia. Tymczasem kondycja postzależnościowa oznacza też uczestnictwo, a nawet współudział w złu/zniewoleniu dotyczącym przeszłości.

I jeszcze jedno: polska tożsamość zawieszona między Wschodem a Zachodem, tak bardzo podkreślająca charakteryzującą ją swoistość, jakby w obawie, że ktoś podważy to przeświadczenie o wyjątkowości. Tożsamość społeczna, częściej niż do jakichkolwiek innych aspirująca do wzorów wypracowanych na Zachodzie⁹ (lecz rzadko przez ów Zachód traktowana po partnersku) skłania, by przyrzec się jej jako szczególnemu wariantowi tożsamości modernistycznej, będącej rezultatem interakcji między dominującym a zdominowanym¹⁰. Jawna i ukryta dominacja/zdominowanie oraz skutki tego interaktywnego procesu to istotne doświadczenie XX wieku nie tylko w europejskim kręgu kulturowym. Ale właśnie w nowoczesnej literaturze europejskiej zagadnieniu władzy, relacjom między figurami pana i niewolnika nadano rangę jednego z centralnych.

⁸ Mówi o tym Leela Ghandi, powołując się na ustalenia Simona Duinga, op. cit., s. 154.

⁹ Określenia „Zachód” używam ze świadomością jego konstrukcyjnego charakteru. Ów konstrukt można poddać analizie analogicznej do tej, jakiej dokonał Edward Said w odniesieniu do określenia „Wschód”. Por. E.W. Said, *Orientalizm*, tłum. Monika Wyrwas-Wisniewska, Poznań 2005.

¹⁰ O tak skonstruowanej tożsamości pisze Simon During w pracy: *Waiting for the Post-: Some Relations between Modernity, Colonization, and Writing*, w: Ian Adam, Helen Tiffin (eds.), *Past the Last Post-Theorizing and Post-Colonialism and Post-Modernism*, Calgary, 1990, s. 34.

Kontekst historyczny oraz polityczno-społeczny owych procesów modernizacyjnych, zachodzących na ziemiach polskich od końca wieku XIX po dzień dzisiejszy sprawiał, iż wyzwalaniam się z rozmaitych form opresji zarówno w życiu, jak i w literaturze towarzyszyły znaczące efekty długotrwałego pozostawania w stanie zależności, które odciskały swoje ślady na procesach emancypacyjnych, decydując o ich swoistości. Ten właśnie aspekt zjawiska jest możliwy do wychwycenia dzięki zastosowaniu instrumentarium proponowanego przez studia postzależnościowe.

W formie *postscriptum* dodam, że studia te wydają się przydatne nie tylko w analizach sytuacji potocznie utożsamianych przez świat z kolonialnymi, ale też w takich, które należałoby nazwać kolonizacją wewnętrzną albo, lepiej, zespołem relacji zachodzących między zależnym i uzależniającym, gdy chcemy na przykład zająć się dziedzictwem chłopskim w szeroko rozumianym polskim życiu społecznym, przyjrzeć się „kulturze folwarku” i „pańskiego dworu”, ciągle jakoś wzorcotwórczej roli (nieistniejącego od lat) ziemiaństwa, (uświadamianej lub nie) obecności w polskim wieku XXI dziedzictwa pańskiej pogardy, chłopskich upokorzeń i resentymentów¹¹.

¹¹ Zwracali na to uwagę: Jan Sowa, op. cit., Andrzej Leder w *Prześnionej rewolucji. Ćwiczeniach z logiki historycznej*, Warszawa 2014, i Andrzej Stasiuk we *Wschodzie*, Wołowiec 2014. Ślady tego problemu można znaleźć w wielu utworach literatury polskiej.

O PERSPEKTYWĘ DLA POLSKI

JAN KIENIEWICZ

Myśl o przedyskutowaniu szeroko pojętej problematyki postkolonialności towarzyszyła mi od dawna i jestem wdzięczny wszystkim, którzy mnie podtrzymywali w tym postanowieniu¹. Nie będąc jednak badaczem praktykującym to podejście w dowolnej dziedzinie humanistyki, chcę raczej wesprzeć postulat rozszerzenia debaty, niż zabierać w niej głos. Inaczej rzecz się ma, jeśli chodzi o refleksję o Polsce. Chodzi mi o Polskę widzianą w perspektywie postkolonialnej. Czy taka propozycja ma sens? Czy jest logicznym następstwem przyjęcia pewnej opcji metodologicznej? A może raczej powinniśmy mówić o perspektywie ideologicznej, w której trzeba dokonać całościowego przewartościowania spojrzenia na Polskę, na jej przeszłość i przyszłość? To kwestia ciągłości i nieciągłości w naszej świadomości dziejów, to zarazem kluczowy problem naszej zbiorowej obecności w świecie. Nie miejsca w rankingu, a właśnie obecności.

Wstępnym warunkiem do postawienia takich pytań jest istnienie Polski. Rzecz ta nie jest oczywista. Stawiałem to pytanie w 1985 roku, a wtedy odpowiedź twierdząca była przecież rodzajem zaklinania rzeczywistości. Ponawiam je po 30 latach, ponieważ chodzi o Polskę nie tylko jako

¹ Podziękowania kieruję przede wszystkim do profesor Ewy Domańskiej.

podmiot badań, ale zarazem o przestrzeń mojej własnej identyfikacji.

Pytanie o Polskę – jaka jest? – uważam za warunek mego istnienia². Mogłem raz czy drugi w życiu dokonać zwrotu i wybrać inną trajektorię, co nie koniecznie znaczyło zerwać z polskością. Ale powiedzmy, że mogłem wybrać inną tożsamość, kulturę, a nawet przynależność cywilizacyjną. Jeśli tego nie zrobiłem, to znaczy, że „takość” i „swojość” Polski były faktem. Czy spojrzenie postkolonialne cokolwiek zmienia?

Po pierwsze zatem uważam, że:

1. Postkolonializm jako metoda, podejście czy dyskurs, ma w Polsce perspektywę pod warunkiem, że nie będzie ona postkolonialna.
2. Rozszerzanie polskich *postcolonial studies* o tematykę polską jest i będzie celowe przede wszystkim wtedy, gdy wzorom pozyskanym z mainstreamu potrafimy nadać własną postać.

Żadne podejście nie wydaje mi się spóźnione, jeśli w badaniach przynosi dobre rezultaty. Nasze opóźnienie samo w sobie jest ciekawym tematem dyskusji nad różnymi postaciami zacofania. Zwracam uwagę zresztą, że bycie o czasie, a nawet przed, nie przynosi premii, jeśli się nie jest we właściwym miejscu! A bywało, że się nie znajdowaliśmy tam, gdzie trzeba, z przyczyn tak prozaicznych jak stan wojenny... Że nie wspomnę o rozbiorach, które polskich badaczy świata zmuszały do pracy na rachunek innych nacji. Obawiam się wrażenia, że podejście postkolonialne, lub jego dalsze warianty (postzależnościowe, transkolonialne i podobne) jest, czy może być, uzasadnione właśnie tym, że Polska jest – czy tylko była? – krajem postkolonialnym. To uzasadnienie wyboru podejścia do badań nad przeszłością kolonialną badanego podmiotu,

² O czym szerzej piszę w: J. Kieniewicz, *Wyraz na ustach zapomniany. Polskiej inteligencji zmagania z Ojczyzną*, Warszawa 2013; idem, *Rozliczenie. Doświadczenia i praktyki 1976-1996*, Warszawa 2015.

szeroko rozbudowane w wielu opracowaniach, nie wydaje mi się przekonujące.

Pytanie jest otwarte i bardzo istotne. Zbyt pochopne rozstrzygnięcia, a takie przeważają, nie pomagają w ustaleniu najistotniejszego, czyli charakteru dziedzictwa. Nie jest to sprawa do woluntarystycznych decyzji. Należy się nam sumienna refleksja nad świadomością własnej przeszłości, zwłaszcza wtedy, gdy z niej mamy zamiar czerpać materiał do konstruowania przyszłości. Brak pomysłu na przyszłość, przekonanie, że zostanie nam dostarczony „model do składania”, wskazywałby moim zdaniem właśnie na postkolonialne obciążenie. Choć, być może, jest to naturalne następstwo peryferyjnego statusu Polski? Nie da się jednak wykluczyć, że jest to tylko pochodna procesu rozpadu więzi narodowej. Wreszcie na koniec, rzecz nie najmniej istotna, czy ta niepewność co do naszej tożsamości zbiorowej nie jest konsekwencją niezakończonych transformacji? Jestem zdania, że proces przejścia, rozpoczęty symbolicznie 4 czerwca 1989, nie został zakończony. Niespełnienie przekształcenia, a co gorsza brak świadomości tego, co się stało i nadal dzieje, może być istotną przyczyną tego wahania. Czy Polska tylko była czy też nadal jest krajem postkolonialnym?

Zaproponowana debata ma w moim przekonaniu doprowadzić nie tylko do przeglądu stanowisk, ale także zaoferować pole refleksji nad przeszłością.

Wszystko to brzmi jak romantyczne sny o Polsce przemienionych kołodziejów. W istocie jednak jest nawiązaniem do bardzo pragmatycznych głosów sugerujących nieodzowność wyjścia poza ograniczenia wynikające z położenia peryferyjnego.

Spełnienie tych postulatów wymaga zastanowienia się:

1. Czy Polska może lub powinna być sklasyfikowana jako kraj postkolonialny?
2. Jeśli nie, to czy narzędzia analizy postkolonialnej będą nam użyteczne?
3. Jeśli jednak tak, to co z tego wynika nie dla badań, ale dla perspektyw Polski?

Powtarzam, perspektywa postkolonialna w badaniach może być interesująca, o ile Polska nie jest dziś krajem postkolonialnym. Jeśli bowiem nim jest, to obawiałbym się użycia narzędzi wypracowanych w zupełnie innych rzeczywistościach. Co innego komparatystyka, przypomnę przy okazji, że porównanie brazylijskiej fazendy z polskim folwarkiem przeprowadził Marcin Kula przed 45 laty...³ Chcę powiedzieć, że jeśli Rzeczpospolita była kolonialna, a porozbiorowa rzeczywistość polska aż do 1989 została naznaczona kolonializmem, to narzędzia badawcze powinny zostać wypracowane tutaj. Aplikacja, czy implementacja, w Polsce rozwiązań powstałych dla badań nad Indiami, Nigerią czy Brazylią wymaga niebywałej ostrożności. To, co składa się na postkolonializm, co poznajemy jako studia postkolonialne, jest, czy raczej było, przynajmniej jeśli chodzi o badania społeczne i historyczne krajów pozaeuropejskich, syntezą ogromnego dorobku w wielu dyscyplinach. Syntezą chwilami mocno stroniczącą.

Innym aspektem tej kwestii jest zastanowienie się nad podstawami klasyfikowania obecnej Polski jako rzeczywistości postkolonialnej.

To zaś oznacza, że uznajemy za wskazane użycie narzędzi postkolonialnych do interpretacji przeszłości. Dlaczego? Ponieważ przyjęliśmy któreś z założeń i na tej podstawie zdefiniowaliśmy dawną Polskę jako kraj kolejno kolonialny, kolonizujący i poddany kolonizacji. Z tej racji chcemy uznawać się za ofiarę kolonializmu, przyjmując zarazem, że musimy odpowiedzieć za wszystko spowodowane przez własną kolonialność.

Tak w wielkim uproszczeniu przedstawia się stan debaty. Zgadzam się, że jest ona spóźniona o trzy – cztery dekady. Można to wyjaśnić i uzasadnić, ale nie zmienia to faktu.

³ M. Kula, *Początki czarnego niewolnictwa w Brazylii. Okres gospodarki cukrowej XVI-XVII w.*, Wrocław 1970.

Co proponuję?

Polska to jest określenie rzeczywistości teraźniejszej, ewentualnie równoznaczne z pojęciem Ojczyzny. Natomiast wszystkie rzeczywistości przeszłe, bliższe czy dalsze, przypisujemy temu naszemu wyobrażeniu. I oczywiście różnimy się w nich, czasem drastycznie. Na przykład w kwestii interpretacji rzeczywistości PRL. Dla niektórych to wyłącznie wyobrażenie, dla mnie to więcej niż połowa życia. Podobne różnice zdań mogą się odnosić do II RP, a jeszcze bardziej do jakkolwiek rozumianej Polski pod zaborami. Wreszcie dawna Rzeczpospolita, dziś traktowana jako Polska, nawet gdy mówimy „Obojga Narodów”. Wszystkie te rzeczywistości, realne czy wyobrażone, mają kontekst europejski. Transponowanie dzisiejszego wyobrażenia Polski na całą tę przeszłość jest wprawdzie powszechnie praktykowane, ale jako historyk staram się oddzielać narracje od rzeczywistości. Nic nie istnieje poza narracjami? Trudno, pozostaję przy szukaniu tego, co w przeszłości nie będzie projekcją moich marzeń.

Stąd propozycja, by o perspektywie dla Polski pomyśleć, przeglądając przeszłość pod kątem kolonialnym. Czyli zastanawiając się nie nad jej interpretacją w dziś przyjmowanych kategoriach, ale z punktu widzenia odpowiadania rzeczywistości kolonialnej, jaką była.

I. RZECZPOSPOLITA JAKO KOLONIALNE DZIEDZICTWO POLAKÓW

Polacy uznali Rzeczpospolitą za swoje dziedzictwo, tak jak swą kolebkę widzieli w monarchii Piastów i Corona Regni Poloniae. Ich prawo i nasz wybór, jeśli wola. Nie możemy jednak się opierać, jeśli inni też Rzeczpospolitą mają za swoją, choćby z tytułu przywiązania do Wielkiego Księstwa Litewskiego. Moim zdaniem dziedzictwo to jest duchowe, a tym samym nie traci niczego, będąc udziałem wielu.

W kolejności zatem, czy Rzeczpospolita przedrozbiorowa, czy to od 1569 lub 1501, czy jeszcze wcześniej, może lub powinna być uznana za kraj kolonialny?

Moim zdaniem nie powinna.

Jako państwo nie stworzyła imperium, jej obywatele tej postaci władzy byli przeciwni. Nie uważali się za poddanych władcy. Natomiast uczestniczyli w ekspansji i stawiali czoła ekspansji.

Rycerstwo małopolskie mocno wsparło ekspansję, która od XIV do XVI łączyła z Koroną ziemie Rusi Czerwonej. Powstawała struktura państwowa związana z osią handlową Gdańsk – Kaffa, ciągiem osadnictwa dorzecza Wisły i Dniestru. W tym samym czasie bojarzy litewscy ustanowili władzę wielkiego księcia nad częścią ziem ruskich nieobjętych kontrolą Złotej Ordy. Powstawała struktura polityczna związana z osią Dniepru. Obie ekspansje potrzebowały związku z Bałtykiem, obie były zagrożone ekspansją Zakonu. Tak doszło do pierwszej Unii.

Rycerstwo polskie stworzyło strukturę obywatelską, stan szlachecki, nie w sprzeczności wobec rodzącej się Europy, ale w logicznej reakcji na te same okoliczności. Projekt Rzeczy Pospolitej, realizowany przez pokolenia przed Unią Lubelską, możemy uważać za europejski. Nie była to kopia jakiegokolwiek rozwiązania przyjmowanego wtedy we właśnie powstającej Europie. Takich projektów, potem speryferyzowanych albo wykluczonych, było wiele. Choćby w Italii i Hiszpanii.

Czym uzasadniam pogląd o europejskości projektu Rzeczypospolitej?

Czy ludzie ci, na przykład, jakkolwiek by się identyfikowali, potrafili zakwestionować samych siebie? Swoją świat? Własny system wartości? Uważam, że tak. Nie mieli lęku.

Czy czuli się dostatecznie silni, by otworzyć się na Innych i podjąć z nimi relację dialogiczną? Chyba tak. Interesowali się światem, choć obstawali przy swojskich obrazach. Nie dziwiło ich, gdy to, co pomyśleli, zyskiwało uznanie

w świecie. Ale nie to uznanie było dla nich kryterium decydującym. Mieli swój język.

Czy w swoim poczuciu własnej wartości okazywali gotowość do przejmowania od Obcych dowolnych elementów kultury? Bez obawy, że na przykład orientalne przejęcia otworzą drogę wrogom ich religii i stylu życia? Oczywiście. I nie dbali o to, jak będą postrzegani. Przejmowało ich grozą raczej wszystko, co mogło ograniczać ich wolność.

Czy byli przekonani o wyjątkowości i doskonałości sposobu bycia i wynosili się nad innych? Bez wątplenia⁴. Dokładnie tak, jak inne nacje europejskie.

Wolność stawiali wyżej niż Równość, wynikało to nie z utopii braterstwa, a z przekonania o nadrzędności prawa. Nie rządem bowiem stała Rzeczpospolita, ale prawem. W tym przekonaniu o wyjątkowości odwoływali się do mitu pochodzenia, ale też do dziedzictwa, które sobie przywłaszczali z łacińskich lektur.

Prawdą jest, że rycerstwo, stając się ziemiaństwem, rozwiązało na swój sposób kwestię siły roboczej w swoich dobrach. Ale nie zderzali się z tak ostrymi problemami, jakie gnębiły Europę po czarnej śmierci. Folwark pańszczyźniany był racjonalną odpowiedzią na koniunkturę zbożową i bardzo powoli wypierał z rynku gospodarstwa chłopskie.

Swoją wizję świata ujęli w sarmatyzmie, oryginalnej postaci bycia zgodnego ze środowiskiem i zadowolonego z siebie. Zebrali w niej wszystko, co im się podobało, nie dbając o opinie postronnych. Dlaczego przyswojenie wszelkiego typu wzorów orientalnych było w Rzeczypospolitej tak odmienne od przednowoczesnych orientalizmów europejskich? Tadeusz Chrzanowski ujął to jako adaptację wedle nieba i obyczaju polskiego⁵. Nie była to wprowadzenie postać życia wsparta na Montaigne'u i Kartezjuszu,

⁴ Ujął to świetnie Tadeusz Chrzanowski, pisząc o oczach pełnych pewności siebie i czegoś w rodzaju zadowolenia w: *Wędrowki po Sarmacji Europejskiej. Eseje o sztuce i kulturze staropolskiej*, Kraków 1988, s.122.

⁵ T. Chrzanowski, op.cit., s. 187. Szeroko rozwijam to przekonanie w książce *Spotkania Wschodu*, Gdańsk 1999.

ale żywiła się własnymi wzorami wyprowadzonymi z lektury tych samych autorów starożytnych. Odrębności te były w Rzeczypospolitej uświadomione, podkreślane i traktowane jako część tożsamości. Dzięki nim wzbogacała się pula kulturowych rozwiązań europejskich, ta podstawowa *unitas multiplex*.

Ekspansja była przede wszystkim kolonizacją ziem wschodnich, przede wszystkim Wołynia i Podola. Nie podbojem. A że po stuleciach doszło do dramatycznych konfliktów?

Przekonanie, że sami kolonizowaliśmy a to ruskich, a to żmudzkich czy wreszcie polskich chłopów i teraz ta wina może znaleźć swoje przekroczenie w konwencji postkolonialnej, nie budzi mego zaufania. Nie było podboju, nie było nawet masowych nadań ziemi przybyszom, tak jak to się działo w Andaluzji. Znakomita część wielkich posiadaczy, w tym najbogatsze i najbardziej wpływowe rody książęce, były lokalne, ruskie i litewskie. Przejmowały katolicyzm lub kalwinizm, czy inne wyznanie reformowane, ale często dopiero po kilku pokoleniach. Jeszcze dłużej trwało przejmowanie języka. Nie było typowej dla stosunków kolonialnych separacji rasowej, była naturalna w Europie segregacja stanowa i majątkowa. W tym samym czasie trwała kolonizacja w Wielkopolsce i na Pomorzu siłami migrantów z Niemiec, Holandii, często różnowierców. Chrystianizacja i hispanizacja elit azteckich czy inkaskich też odróżniała proces kolonizacji Ameryki w zestawieniu z podbojem kolonialnym w Azji czy jeszcze inaczej przebiegającym rozdrapywaniem Afryki. Ziemie ruskie WXL i Korony zasiedlali, owszem, uciekinierzy szukający wolnizny, awanturnicy, ale też zorganizowani koloniści z ziem polskich. Jakaś część ruszczyła się i przejmowała prawosławie. Mamy wyobrażenia oparte na Trylogii, możemy wiele więcej wiedzieć czytając źródła z XVII i XVIII wieku o buntach, powstaniach, rzeziach i pogromach. Myślimy: czerni, hajdamacy itp. Skąd się wzięli? Wyobrażanie sobie tych ziem (praktycznie: ziemie nad Berezyną, Wołyn, Podole,

w mniejszym stopniu Zadnieprze) jako obszaru realizacji projektu kolonialnego na wzór francuskiej Algierii czy holenderskiego Kraju Przylądkowego jest moim zdaniem nieuprawnionym anachronizmem. Na koniec, wszystkie te procesy dają się opisać i zinterpretować w klasycznych terminach, czy to szkoły weberowskiej, czy marksistowskiej i nie zyskują na wprowadzeniu terminologii czy sposobu myślenia wypracowanego w studiach postkolonialnych.

Reasumując: Rzeczpospolita wytworzyła struktury charakterystyczne dla pogranicza cywilizacyjnego i w tym sensie mogła sobie snuć analogie z konkwistadorami. Nie zbudowała imperium i nie eksploatowała ziem włączonych. Jej zamożność pozwalała na importowanie dowolnych dóbr i zaspokajanie wszelkich gustów. Przetwarzała je wedle własnego projektu życia „pościwego”. Wypracowany model, poczynając od *Neminem captivabimus nisi iure victum* po konstytucję *Nihil novi* i program Konfederacji Warszawskiej, był oryginalnym wcieleniem monarchii mieszanej nieograniczonej do metropolii. Rzeczpospolita pozostawała całością zróżnicowaną etnicznie, kulturowo i religijnie bez narzucania swych rozwiązań Innym, a broń iąc ich przed Obcymi.

Dlatego uważam, że nie powinno się jej traktować jako kraju kolonialnego.

II. POLSKA JAKO PRZESTRZEŃ EKSPANSJI KOLONIALNEJ I KOLONIALIZMU

W wieku XVIII Rzeczpospolita przegrała zmagania o panowanie nad Międzymorzem. Może wcześniej, ale sam fakt nie podlega dyskusji. Nie wydaje się jednak, by obywatelstwo traktowało sprawę w tych kategoriach. Odnieść można wrażenie, że od dawna przestano dążyć do rozszerzenia panowania, a nawet zatracono wolę istnienia. Czy stało się tak z powodu niezdolności, czy z braku chęci do stworzenia imperium? Czy raczej zgadzamy się

z tezą, że Rzeczpospolita w ogóle nie zaistniała ze względu na niepodjęcie modernizacji?⁶ Czy zatem, dopuszczając do ustanowienia Europy Wschodniej, przypieczętowała swój los, ponieważ logika geopolityczna wymagała, by ktoś kontrolował tę część „wielkiej szachownicy”? Można powiedzieć, że Polska, tworząc Rzecz Pospolitą, nie odpowiedziała adekwatnie na wyzwanie, które podjęła, sadowiąc się na osi Międzymorza. Oś ta wyzwalała energię ludzką, ale też wymagała nieustających inwestycji, by wir mógł się utrzymać mimo przesunięć jego punktów oparcia. Brak zrozumienia dla miejskiego trybu życia? Zbyt dostatnie bytowanie w sąsiedzkich pieleszach?

Można powiedzieć, że swoje perspektywy imperialne Polska pogrzebała pod Warną, Chojnicami i Koźminem, nie opanowując skutecznie dostępu do obu mórz. Ale nie wydaje się, by Polacy czuli wystarczającą motywację do takich zdobyczy. Osiedli zadowoleni w rodzinnych zagrodach, zdobyli szpalerami ściany swych domostw i wierzyli w skuteczność pospolitego ruszenia. Utrzymanie Rzeczypospolitej przez następne trzy stulecia jest wielkim osiągnięciem, które być może utrwaliło przekonanie o szczególnej opiece Bożej nad Polakami.

Rzeczpospolita została nie tyle podbita, co właśnie rozparcelowana, i to nie tyle w 1795, ale w sposób ostateczny w ustaleniach Kongresu Wiedeńskiego. Wtedy bowiem Rosja uzyskała strategiczny cel: kontrolę linii Wisły. Paradoks dziejowy polegał na tym, że Międzymorze straciło tymczasem swe znaczenie. W związku z tym plan Katarzyny odbicia Konstantynopola również okazał się anachronizmem. Zwrot dziejowy umożliwiony likwidacją Rzeczypospolitej doprowadził do wykreślenia nowej osi uzależniającej Wschód od Zachodu. Nowa konfrontacja oznaczała podjętą przez Rosję próbę, by stać się częścią koncertu mocarstw, które właśnie rozpoczęły wielką politykę kolonialną. Rosja naśladowała swą główną rywalkę

⁶ Teza Jana Sowy jest często traktowana jako oczywistość.

Anglię, ale nie na terytorium uznawanym za „etnicznie polskie”. Tu chciano doprowadzić do zruszczenia, do procesu ewentualnie porównywalnego do polityki Anglików wobec Irlandii.

Uzasadniona i dość już chyba uznana jest teza, że polska specyfika XIX i XX wieku polegała na tym, że jedni hegemoni ją dominowali, a innym okazywaliśmy uległość. Inaczej mówiąc, w zależność kolonialną popadaliśmy od Zachodu tym silniej, im bardziej nasza samodzielność była ograniczona obcą władzą. Z tym jednak, że odnosi się to do rzeczywistości zaboru rosyjskiego. Tu zresztą trzeba odróżnić stosunki w Królestwie, w zachodnich guberniach (Kresy) i w cesarstwie⁷. W tym oczywiście trzeba jeszcze pokazać zróżnicowanie ziem rosyjskich i nierosyjskich. W wielu przypadkach Polacy uczestniczyli w procesie ustanawiania dominacji kolonialnej nad ludami azjatyckimi. W zaborze pruskim rzecz układała się jeszcze inaczej. Tu bowiem Prusacy widzieli terytorium do kolonizowania i ludność bezwzględnie niższą cywilizacyjnie. Jednak i tutaj, wbrew wyraźnej tendencji władz pruskich, nie doszło ani do kolonizacji, ani do germanizacji. Ostatecznie Wielkopolska i Śląsk weszły w wiek XX jako peryferie, ale nie jako kolonie.

Nie każdy podbój w dziejach trzeba traktować jako kolonialny i nie każda dominacja była wstępem do pojawienia się kolonializmu. Na obszarach dawnej Rzeczypospolitej rozciągnęły panowanie trzy imperia, z których Rosja ustalała stosunki kolonialne, nie chcąc się do tego przyznać. Dwa pozostałe mocarstwa usiłowały dołączyć do grona państw kolonialnych z dość mizernym skutkiem. Nie wystarczało bowiem ustalić panowanie na jakimś skrawku ziemi poza Europą, by urzeczywistnić udział w świecie kolonialnym. Wprowadzona niedawno koncepcja kolonializmu

⁷ J. Kieniewicz, „Kariera czy zdrada? Wykształcony Polak przekracza granice cywilizacji”, w: *Inteligencja, imperium i cywilizacje w XIX i XX wieku*, pod red. J. Kieniewicza, Warszawa 2008, s. 207-217.

wewnętrznego wyjaśnić chce osobliwość zniewolenia własnych poddanych, ale nie bardzo wiadomo, co z tego wynika za korzyść.

System kolonialny powstający od wieku XVIII jako konsekwencja globalizacji europejskiej przewagi odznaczał się tym, że ludy podbite chciał nie tylko podporządkować i wykorzystywać, ale upajał się myślą o ich cywilizacyjnym postępie. Otóż istotnie, w wizji dziewiętnastowiecznego świata organizowanego przez Zachód ziemie dawnej Rzeczypospolitej miały także dołączyć do kręgu cywilizowanych. Panowanie rosyjskie było wprawdzie uważane za mniej zdadne do tej misji, ale Polacy powinni zrozumieć, że nie mają wyboru.

Jeśli w Wersalu nie doszło ponownie do urządzenia Europy Wschodniej wedle wyobrażeń Zachodu, to z powodu stawienia oporu zbrojnego, a przede wszystkim dzięki opowiedzeniu się za Polską mas. Ten akces do polskości nie uchronił Polski od katastrofy w 1939, ale zapewnił jej przetrwanie po 1945. Czy jest to argument za kolonialnym charakterem okresu niewoli? Czy peryferyzacja ziem polskich daje się lepiej zrozumieć dzięki użyciu metod wypracowanych przez studia postkolonialne?

CZĘŚĆ III: KOLONIALIZM PO POLSKU?

Pociąga nas, zdaje się, myśl, że moglibyśmy szukać sobie usprawiedliwienia w kolonializmie. Nie jestem o tym przekonany, choć w ostatnich dwu stuleciach naszej historii rzeczywiście zderzaliśmy się z agresją, dominacją i uzależnieniem. Czy kolonializm może nam ułatwić zrozumienie przeszłości i projektowanie przyszłości?

Fundamentalna racja przemawiająca za moim powątpiewaniem wynika z osobnego sformatowania całej kwestii ekspansji kolonialnej i kolonializmu. Przede wszystkim chodzi o definicję kolonializmu. Odsyłam do kilku moich tekstów powstałych w ciągu ostatnich trzydziestu

lat⁸. W moim ujęciu kolonializm to efekt adaptacji społeczeństw zacofanych opartej na podporządkowaniu, zniewoleniu i wykorzystaniu skupionych w zjawisku uległości wobec wzorca. Z tej racji nie widzę polskiej ekspansji jako kolonialnej, a ewentualnie dopuszczam jej porównanie z przedkolonialną ekspansją hiszpańską. Jest uzasadnione badanie porównawcze. Jak już napisałem wyżej, może też okazać się pożyteczne rozważenie losu polskiego jako sytuacji kolonialnej⁹. Czy podobne korzyści dałoby rozpatrywanie położenia Polski w okresie dominacji sowieckiej? A tym bardziej w okresie współczesnym?

To mając na uwadze, pozwolę sobie na kilka autocytatów.

Odkryłem, jak sądzę, trzy podstawowe relacje kolonializmu i nazwałem je: podporządkowaniem, zniewoleniem i wykorzystaniem. Ich wspólną właściwością jest przekształcanie wszelkich bodźców w czynniki wspierające rozwój zależny. Relacje te uogólnia zasada uległości. Inaczej mówiąc, to ona scala wszystkie wzory i ma wpływ na centralny system sterowania. Najważniejsze, że wszystkie te relacje i wzory w systemie przechodzącym zmianę nie przychodzą z zewnątrz. Powstają czy rodzą się, że tak powiem, w konfrontacji różnych systemów wartości będącej następstwem ekspansji europejskiej. System społeczny został zmuszony do otwarcia się na wprowadzaną informację, ale następnie sam przyjmował działania sprzeczne z własną wolą i interesem¹⁰.

Kolonializm w moim rozumieniu to nowa transformacja ukształtowana w procesie przechodzenia społeczeństw stacjonarnych w stan zacofany. Zasadniczą jej

⁸ Idem, *Od ekspansji do zacofania. Próba teorii kolonializmu*, Warszawa 1986.

⁹ Idem, „Polski los w imperium rosyjskim jako sytuacja kolonialna”, w: idem, *Ekspansja, kolonializm, cywilizacja*, Warszawa 2008, s. 244-262. Referat wygłoszony był w 2006 roku w Warszawie, w wersji rosyjskiej – w Rostowie – druku się nie doczekał.

¹⁰ „Ku jądro ciemności: próba interpretacji kolonializmu”, w: ibidem, s. 103-104 (tekst z roku 1989).

cechą było takie przetwarzanie bodźców zewnętrznych, by utrwalał się zależny charakter rozwoju. Uwagę przyciągają dwie relacje: zniewolenie i uległość. Wbrew pozorom nie zostały one wprowadzone z zewnątrz, a ukształtowały się w konfrontacji spowodowanej przez ekspansję europejską w jej fazie kolonialnej.

Pod wpływem nacisku z zewnątrz społeczeństwa przetworzyły się w organizmy poddane i uległe. Uległość traktuję jako zbiór relacji umożliwiających i wymuszających przyjęcie stosunków asymetrycznych z partnerem. Zawiera się w niej także zbiorowa pamięć przemocy. Uległość jest utrwalana przez zniewolenie, zbiór relacji uniemożliwiających i wymuszających uznanie za wyższe wytworów systemu dominującego. Zniewolenie może przybierać formy złożonych systemów zaprzeczania tejsze wyższości, zwłaszcza w wypadkach narzucania ideologii. Obie zasady są, moim zdaniem, obecne w „matrycy”, z której odtwarza się kultura i forma społeczna systemu. Sprawują one także kontrolę nad sposobem myślenia o rzeczywistości, postrzeganiem własnej tożsamości i określaniem procesu zmian i wyobrażeń przyszłości. Nie mówię tu w zasadzie o relacjach ekonomicznych. Uważam, że znaczenie rozstrzygające ma nadal utrwalaony strukturalnie wzór przekształceń deformujących wchodzącą informację tak, by umacniała się zależność.

Kolonializm, jak widać, nie jest ujmowany jako dowolne określenie wszelkiej rzeczywistości związanej z istnieniem systemu kolonialnego. Odnajdujemy kolonializm jako odpowiedź systemu zacofanego na presję wywieraną w systemie kolonialnym. Kolonializm pojmowany jako transformacja był ceną adaptacji. Stąd, moim zdaniem, generalna niemożność odtwarzania w koloniach cywilizacji europejskiej. Kolonializm jako mechanizm społeczny i jako stan świadomości blokował zarazem szanse uformowania dowolnej własnej formuły samodzielnego rozwoju¹¹.

¹¹ „Sytuacja, kolonializm, zacofanie. O możliwości badań porównawczych Europy Wschodniej i Ameryki Łacińskiej”, w: *ibidem*, s. 116-117 (tekst z roku 1990).

Z tej perspektywy patrząc można uznać, że:

W moim przekonaniu ta zdolność do kreowania rzeczywistości jest właściwością kolonializmu. Problem w tym, że kolonializm nie jest tylko ideą, aspektem imperializmu. Kolonializm jest przede wszystkim postawą, która ukształtowała się w społeczeństwach podporządkowanych. Kolonializmy mają wiele postaci, co jest efektem daleko idących różnic w realizacji procesu dominowania¹².

Jeżeli pominąć przesady, to we wszystkich przypadkach podporządkowania i uległości dostrzegam analogie z kolonializmem. Orientalizm był i jest wyrazem kolonializmu, okcydentalizm jest jego konsekwencją, nie tylko odwróceniem. Uzależnienie od struktur zewnętrznych i uległość spowodowana opresją cywilizacyjną nie były właściwością jedynie „krajów kolonialnych”. Szczegółne znaczenie przypisuję ukształtowaniu się postawy przeczucia odpowiedzialności za stan systemu społecznego na okoliczności zewnętrzne. Nazwałem to sytuacją i obok „sytuacji totalitarnej” proponuję odróżniać „sytuację kolonialną”. Analogie nie biorą się z charakteru dążeń panujących, a z uniwersalnego charakteru uległości. Odepchnięcie odpowiedzialności za niezdolność do sprostanania własnym zasadom, uczestnictwo w zniewoleniu przez otwarcie dostępu do przestrzeni wyobrażonej występują w Indiach, w Rosji i w Polsce Ludowej. Dostrzegam analogie w resentymentach i kompleksach.

Warto może wrócić do kwestii uznawania wyższości hegemonu. Polacy wobec carskiej Rosji, a przynajmniej polscy inteligenci, demonstrowali poczucie wyższości, wynikające z ich przekonania o przynależności europejskiej. Był to zarazem przejaw głębokiego kompleksu i nieświadome przejmowanie postaw kolonialistycznych. W świadomości Polaków stan zależności i sięganie do obcych wzorów rozwoju nie odpowiadał stosunkom kolonialnym, ponieważ odnosił się do Zachodu. Dokładnie jak w Indiach! Z tą różnicą, że przemoc polityczną

¹² „O naturze kolonializmu”, w: *ibidem*, s. 122 (tekst z roku 1997).

spełniało państwo rosyjskie. W świadomości Polaków po 1945 roku panowanie sowieckie nie dowodziło ich niższości. Hasło „uczenia się od Związku Radzieckiego” miało doraźnie bardzo rzeczywisty sens i było powszechnie powtarzane. Wydaje się, że większość powtarzających nigdy w tę wyższość Kraju Rad nie wierzyła. Nie zmienia to faktu, że to kłamstwo, podobnie jak niezliczone inne, składało się na trwałą ucisk świadomości. W dodatku sięganie do wzorców zachodnich zostało skutecznie ograniczone do form powierzchownych. W efekcie przy czynnym udziale inteligencji, dumnej ze swego „europejskiego rodowodu”, następowały zmiany w systemie wartości, a z nimi procesy rozpadu więzi społecznych. Wskaźnikiem stopnia skuteczności przemocy cywilizacyjnej może być niedostrzeżenie, że żyliśmy w organizmie „państwo-podobnym”, tak samo jak w księżycowej gospodarce. Jednym słowem, jeżeli rozważyć rozmiary katastrofy cywilizacyjnej, ściągniętej na Polskę przez system władzy ludowej, to nie bardzo widzę postawy dla eksponowania polskiego poczucia wyższości. To jeden z kompleksów typowych dla kolonializmu.

Przypadek Polski przynosi interesujące uściślenia dla interpretacji kolonializmu. Wskazuje przede wszystkim na to, że trzeba odróżniać przemoc polityczną od opresji cywilizacyjnej. Nie muszą pochodzić od tego samego podmiotu. Kolonializm wziął nazwę od systemu kolonialnego i został skojarzony z losem krajów pozaeuropejskich. W moim rozumieniu jest uzasadnione widzenie w nim zjawiska uniwersalnego, polegającego na znajdowaniu uzasadnienia dla uległości wobec hegemonu¹³.

Idąc tym tropem, uznałbym okres rozbiorowy w dziejach Polski za związany z dominacją kolonialną i naznaczony ukształtowaniem się postaw charakterystycznych dla kolonializmu. Odzyskanie niepodległości i odbudowa państwa była formalnym i realnym zerwaniem zależności,

¹³ „Przemoc polityczna czy opresja cywilizacyjna? Jeszcze jedna próba interpretacji kolonializmu”, w: *ibidem*, s. 140-141 (tekst z roku 2007).

pozostawiając Polskę w sferze peryferyjnej i stanie zaco-fanym. Wszechstronna zależność od Zachodu nie przyjęła jednak form charakterystycznych dla społeczeństw postkolonialnych.

Pojawia się natomiast pytanie, czy katastrofa wojny i rewolucji w latach 1939-1945, pozostawiając Polskę w sferze zdominowanej przez ZSRR, przywróciła zależności i postawy charakterystyczne dla kolonii? Inaczej mówiąc, czy PRL była jakąś formą kolonii Związku Radzieckiego? W świecie globalizującym się, podzielonym na bloki militarne, sugestia ta nie wydaje mi się trafna. To trochę jak spór o totalitarny czy autorytarny charakter rządów komunistycznych. Interpretacja losu polskiego po II wojnie światowej zyskuje na rozważeniu takiej analogii, ale ostatecznie nie okazuje się to konieczne.

Tym bardziej odnosi się to do Polski po 1989 roku. Którego hegemonu mielibyśmy uznać za odpowiadającego „dawnym metropoliom” i które miałyby nam „odpisywać”? Występuje, owszem, wspólny problem, a mianowicie: jakie przekształcenia są optymalne (czyli skuteczne) dla wszystkich społeczności tworzących dzisiaj *the Rest*? Badanie porównawcze polskiej transformacji jest jak najbardziej uzasadnione¹⁴. Użycie instrumentarium postkolonialnego w tym przypadku będzie tym skuteczniejsze, im dalej się znajdujemy od stanu byłych kolonii.

O jakiej zatem perspektywie mowa?

Idę dalej niż tylko w sferę zajmujących nas badań naukowych. Perspektywa dla badań postkolonialnych wydaje się dobra, ponieważ dzisiejsza Polska ma wprawdzie przeszłość dającą się ująć w kategoriach kolonialnych, ale kolonializm nie stał się częścią jej tożsamości. Dziedzictwo uległości w stosunku do uznawanego za wyższy wzoru cywilizacyjnego uległo swego rodzaju sublimacji w konsekwencji

¹⁴ Por. J. Kieniewicz, „Poszukiwanie tożsamości w procesie transformacyjnym”, tekst ukaże się w 2016 w numerze 2 *Przeglądu Humanistycznego*.

oporu przed sowietyzacją. Uwikłanie w sytuację totalitarną przypomina wprawdzie sytuację kolonialną, ale nie stanowi argumentu na rzecz szukania usprawiedliwienia. Możemy sądzić, że niezakończone przekształcenie jest przyczyną trwania peryferyjnego statusu Polski, ale to nie przesądza o utrwaleniu struktur kolonialnej zależności. Można więc zakładać, że studia postkolonialne są uprawomocnione nie tyle oceną przeszłości, ile zdolnością do samodzielnego kreowania sposobów jej studiowania i przedstawiania.

OD PODLEGŁOŚCI DO HORYZONTALNEGO DIAGRAMU RELACJI. STUDIUM PROCESÓW TRANSKOLONIALNYCH

EWA ŁUKASZYK

W zaproponowanym haśle debaty pojawiło się bezpośrednio odesłanie do postkolonializmu. Temat to aktualny na zasadzie paradoksu, gdyż teoria ta przywędrowała do Polski już mocno spóźniona. Dlatego w nieunikniony sposób nasuwa się pytanie, jaki będzie kolejny krok w tym nieustannym samo przekraczaniu się – i nieuchronnej dezaktualizacji humanistyki, wymuszanej nie tylko przez ów samorzutny rozwój paradygmatów, ale i przez napór rzeczywistości, zmieniających się historycznych warunków i okoliczności. W czasach, kiedy postkolonializm rzeczywiście był na czasie, Polska była właściwie odcięta od głównego nurtu debaty humanistycznej. Nadrabiamy to – z jasnym poczuciem własnej kondycji opóźnienia w znaczeniu przyjętym przez Harolda Blooma¹: jesteśmy późno przychodzącymi, którzy mogą albo zaakceptować własną kondycję epigonów, albo zmierzyć się ze swoimi prekursorami w agonicznym zmaganiu, którego stawką jest miejsce w przyszłym teoretycznym kanonie. Do tej pory, według mojego rozeznania, taki agon – wzięty z całą

¹ Harold Bloom, *Lęk przed wpływem: teoria poezji*, przeł. Agata Bielik-Robson, Marcin Szuster, Kraków 2002.

powagą, jakiej skala, ranga i stawka takiego zmagania wymaga – nigdy jeszcze nie został podjęty.

Nie chodzi tu jedynie o pytanie, czy kultura polska podpada pod postkolonialne kategorie, czy też nie. Chodzi przede wszystkim o celowość podejmowania teorii kolonialnej, wracania do niej, skoro doskonale wiemy, że swoje najlepsze lata ma już za sobą. Pisał o tym Bogusław Bakuła we wprowadzeniu do wydanego kilka miesięcy temu numeru czasopisma *Porównania*, pod hasłem „Języki postkolonialności”, próbując uchwycić charakter teorii postkolonialnej właśnie w takich kategoriach: pewnego języka, którym mówimy, i który do pewnego stopnia „nami mówi”. Istnieje „mowa post-kolonialna”, a także stan „mentalnej postkolonialności”. Wyłania się tu zatem trudność wyjścia z zakłętego kręgu studiów postkolonialnych. Bogusław Bakuła pisze, co prawda nie wprost, nie o końcu, ale właśnie o niemożliwości końca humanistyki postkolonialnej:

[...] jej rodowód jest buntowniczy w dwojakim sensie: pojęciowym i społecznym [...]. Jest to rewolucyjność trochę anarchiczna, bo nikt z klasyków myśli postkolonialnej nie wskazał, co będzie potem, kiedy świat pozbędzie się zarówno kolonializmu, jak i postkolonializmu. Utopia postkolonialna tak daleko nie sięga. Niektórzy jej współtwórcy słusznie uważają, iż lepiej czynią, skupiając się na języku i przywracaniu mu naturalnej, uczciwej referencyjności, która jest mniej zależna od płynnej, zrelatywizowanej intelektualnej rzeczywistości Zachodu. [...] Teoria, która posiada zasób językowo-pojęciowy zdolny do tego, by ją wewnątrznie transformować, przetrwa, choć nie musi znać końca świata. Można przyjąć, że właśnie ten związek teorii postkolonialnej z rzeczywistością (niektórzy nazywają to patetycznie zwrotem etycznym) i z autoreferencyjnym zasobem językowo-pojęciowym zapewni jej przetrwanie i dłuższy, choć zapewne modyfikowany, żywot².

² Bogusław Bakuła, „Języki postkolonialności. Wprowadzenie”, *Porównania* 2014, nr 15, s. 15-16.

Pierwszym pytaniem, jakie trzeba sobie zadać, jest kwestia kierunku spojrzenia, jakie miałyby posłużyć się postkolonialnym filtrem. Czy zamierzamy pozostać w kręgu autoreferencyjności, czy też studium postkolonialne ma dotyczyć szeroko pojętej kategorii zewnętrżności? Czy chcemy w ten sposób badać siebie (i własny stosunek do zastanej teorii), czy też obcych? I kolejne pytanie, czy studium postkolonialne ma dotyczyć rozpoznania przeszłości, czy też otwierać się na przyszłość, uruchamiać zmianę?

Wszystkie te potencjalne obszary badań są aktualne i istotne w przypadku polskim; wiele z nich stoi w dalszym ciągu pod znakiem zaniedbań liczących co najmniej dziesiątki lat. Dotyczy to przede wszystkim kwestii eksploracji zewnętrżności. Studia postkolonialne mają specyficzne osadzenie przede wszystkim w określonym projekcie epistemologicznym, zamierzeniu konstrukcji wiedzy. W moim przekonaniu, posłużyły w krajach zachodniego kręgu do sięgnięcia po wymykający się cel poznawczy, jakim było spotkanie z obcym, wsłuchanie się w jego głos, jaki uległ stłumieniu w warunkach kolonialnych. Wyłonienie się paradygmatu postkolonialnego było autokorektą Zachodu służącą jego własnym celom poznawczym, wiązało się z otwarciem na obcy dyskurs, aby zaczerpnąć z niego inspiracji zasilających krąg cywilizacyjny, który nie utracił wciąż jeszcze hegemonicznej pozycji w przestrzeni symbolicznej. Potęga tego hegemonicznego systemu dawniej żywiła się kolonialną materią, dostarczaną przez wiktoriańskich eksploratorów. W postkolonialnym systemie intelektualnej wymiany ta materia miała być w dalszym ciągu dostarczana do metropolii, to w niej miała się objawiać, umacniając monopol w kreowaniu przestrzeni symbolicznej. Korzenie postkolonialności sięgają więc nie tylko lat pięćdziesiątych, kiedy zaczęto w Londynie wydawać choćby Amosa Tutuolę, ale nawet rewolucji kubistycznej, w której rzeźba afrykańska odegrała tak istotną rolę. Już to było zwiastunem udzielenia głosu, jaki miał w przyszłości przynieść produktywny nurt, nie tylko rozrachunku z przemocą symboliczną, ale

przede wszystkim korekty wynikających z niej przekłamań. Etyczny wymiar studiów postkolonialnych łączy się nierozzerwalnie z postmodernistyczną obróbką podstawowych kategorii prawdziwości i prawdy, której celem, wbrew zbanalizowanej opinii o postmodernie, wcale nie było wytworzenie stanu, w którym „o nic nie chodzi – wszystko uchodzi”, ale zlokalizowanie i spluralizowanie prawdy, mające na celu wprowadzenie poprawki na obecność zniekształcających filtrów kulturowych, a w konsekwencji coraz precyzyjniejsze odzwierciedlenie wymykającej się rzeczywistości. Przede wszystkim rzeczywistości obcych.

Przez cały ten czas wyjściowe treści znajdowały się w obrębie polskiego horyzontu poznawczego. Ową wspomnianą wyżej opowieść Jorubów, *The Palm-Wine Drinkard*, wydano w polskim tłumaczeniu w 1978 roku³, z opóźnieniem rzędu ćwierćwiecza w stosunku do publikacji londyńskiej, a jednak wciąż na czas, by włączyć się w nurt właśnie wtedy rozwijających się studiów postkolonialnych. Niedawno wydobyłam tomik zawierający polski przekład opowiadania Tutuoli z magazynu Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego. Egzemplarz nie nosił najmniejszych choćby oznak zacytowania. Brak uczestnictwa Polski w projekcie kolonialnym byłby najprostszym wytłumaczeniem tego braku zainteresowania. Jednak nieobecność polityczna stanowi tylko część prawdy. Drugą częścią jest słabość zaangażowania w przedsięwzięcie eksploracyjne i poznawcze, nie-polityczny projekt Zachodu, który okazał się trwalszy i donioślejszy w skutkach niż samo zawłaszczanie kolonialnych przestrzeni i ich gospodarcza eksploatacja. Nie twierdzę oczywiście, że Polacy w tym intelektualnym ruchu nie uczestniczyli – twierdzę jedynie, że zaangażowali się weń ze zbyt małą intensywnością w stosunku do posiadanego potencjału. Historia podsuwa co prawda alibi, ale

³ Amos Tutuola, „Amator wina palmowego”, przeł. Maria Cieślińska, w: *16 opowiadań afrykańskich*, wybór Maryli Metelskiej, Warszawa 1978, s. 164-173.

tę niedostateczność intelektualnego zaangażowania można obserwować również w chwili obecnej, kiedy przynależność do Unii Europejskiej i możliwość pełnego korzystania z jej badawczych udogodnień nie przekłada się bynajmniej na pełnię uczestnictwa. Przyczyny tego stanu rzeczy są oczywiście wielorakie, jednak, jak można przypuszczać, jedną z nich jest skupienie polskiej humanistyki na zagadnieniach dziedzictwa narodowego, jej pozostawanie we własnym obrębie. Debaty nad jej uświatowieniem, podejmowane pod ministerialnym patronatem, do żadnych konkretnych rezultatów jak dotąd nie doprowadziły. Warto więc zastanowić się przez chwilę nad tym, że to właśnie w zakresie eksploracji obcości Polacy, wbrew wszelkim historycznym przeszkodom, wchodzili w przeszłości do nauki światowej. Co jakiś czas ze zdumieniem natrafiam na ich ślady. Nie potrafię na przykład przestać się dziwić temu, że wydany w 1950 roku w Krakowie, jako zeszyt 38. prac Komisji Orientalistycznej Polskiej Akademii Umiejętności, szczupły tomik pod tytułem *Le Dīwān de Ka'b Ibn Zuhair. Edition critique par Tadeusz Kowalski*, stanowi do dzisiaj niezdezaktualizowane, kanoniczne wydanie staroarabskiego poety. Z pewnością to osiągnięcie było w polskim kontekście najzupełniej niewidzialne przez długie dziesięciolecia, być może pozostało niewidzialne aż do chwili obecnej. Jakież znaczenie ma bowiem dla kultury narodowej fakt, iż Suad odeszła, tak podobna do gazeli ze względu na oczy może trochę za mocno podkreślone kohlem?

Te punktowe osiągnięcia, trwałe i widzialne w skali światowej, nie wpisują się wszakże w szerszy projekt „polskiego opisanie świata”. Obiegowość tego wyrażenia, przewijającego się w tytułach projektów, wystaw czy publikacji, maskuje nieobecność ciągłości. Sylwetki badaczy i podróżników, jacy tego „opisanie świata” mieli rzekomo dokonać, to w gruncie rzeczy galeria wyrwanych ze społecznego, politycznego i intelektualnego kontekstu alienatów. Nie ustanawiają oni stałego, mającego odpowiednią miąższość nurtu, nie ustanawiają tradycji

epistemologicznej, której korektą mogłyby się zajmować w kolejnych dziesięcioleciach studia postkolonialne. Brakło zatem podwójnej podstawy do rozrachunku – z przemocą symboliczną dokonaną na zewnątrz, w koloniach, których Polska nie posiadała, i z przemocą symboliczną dokonaną wewnątrz, w postaci przekłamań w studiach nad obcymi kulturami czy w kolonialnych dyskursach, których polscy badacze nigdy nie wytworzyli. Co nie znaczy, że ich nie reprodukowali. Jednak ta reprodukcja za każdym razem dokonywała się *ad hoc*, nie powodowała więc przyjęcia za nie odpowiedzialności, dającego grunt do późniejszych uściśleń.

Sąd, że nie stać nas na badanie obcych kultur, uparte kanalizowanie wiecznie zbyt szczupłych środków w kolejne projekty „mające znaczenie dla kultury narodowej” odcina Polskę od świata i zasklepia we własnym układzie odniesień. Konsekwencje tego stanu rzeczy są znacznie poważniejsze niż słabość miejscowej szkoły postkolonialnej, którą można by postrzegać jako wisienkę na nieistniejącym torcie.

Tymczasem postkolonialność dobiega końca nie jako teoria, ale przede wszystkim jako przedmiot badań. Zmieniająca się rzeczywistość pozaeuropejskich kultur, dawniej poddanych przemocy symbolicznej kolonializmu, wymusza zmianę paradygmatu. Ewolucja teorii jest napędzana przede wszystkim przez konieczność dotrzymania kroku tym przemianom. Aktualnym wyzwaniem jest więc już nie roztrząsanie zaprzeszłej przemocy symbolicznej, tak czy inaczej zorientowanej, ale przeformułowanie paradygmatu w taki sposób, aby był on zdolny uchwycić przemiany toczące się w czasie rzeczywistym. Derywat teorii postkolonialnej, o którym chciałabym tu mówić, i tak pozostaje o krok w tyle za tym czasem rzeczywistym. Toteż w konkluzji chciałabym się wreszcie oderwać od kategorii postkolonialnych i podsunąć jedną z możliwych odpowiedzi na przytoczone przez Bronisława Bakułę pytanie: co będzie potem, kiedy świat pozbędzie się zarówno kolonializmu, jak i postkolonializmu?

Otóż świat, przynajmniej jeśli chodzi o pewne jego obszary, pozbył się już obu tych rzeczy. Tym, co ewentualnie mogłoby jeszcze stanowić aktualny przedmiot badań, jest jedynie sam proces zamykania postkolonialnego rozrachunku, ostatecznego uleczenia ran zadanych przez dawniej dokonaną przemoc symboliczną. Chodzi zatem o transkolonialny *Verwindung*, ostateczne „przebolenie” i przekroczenie zdeterminowania zarówno przez kolonializm, jak i jego postkolonialne pozostałości. Teraz, z perspektywy kilkudziesięcioletniej historii niepodległych państw postkolonialnych, często widać wyraźnie, że była to epoka wypełniona mimowolnym powtarzaniem wzorców zapożyczanych w dalszym ciągu od kolonizatora, który w międzyczasie się wycofał. Postkolonialna inercja, zaznaczająca się zwłaszcza w konfrontacji z pustką pozostałą po starciu dawnych porządków symbolicznych nadwerżonych przez kolonizację kultur, została jednak przezwyciężona na wielu obszarach już pod koniec lat 90. ubiegłego wieku. Opisywałam już to zagadnienie na wdzięcznym przykładzie wystawiennictwa w Kuala Lumpur, które po uniezależnieniu się Federacji Malajskiej od brytyjskiego protektoratu w 1957 roku poszło najpierw w kierunku powielenia europejskich wzorców muzeum narodowego, aby już w latach 90. odnaleźć idiosynkratyczną formułę ucieleśnioną w instytucji zupełnie odmiennego typu, jaką egzemplifikuje IAMM – reprezentacyjna placówka znana pod nieco pretensjonalnie brzmiącą nazwą: Islamic Art Museum Malaysia⁴. Nic więc dziwnego, że przymiotnik „transkolonialny” pojawił się w humanistyce pod koniec lat 90. i w pierwszej kolejności przewinął się w studiach dotyczących Azji Południowej. „Postkolonialne

⁴ Por. Ewa Łukaszyk, „Semiofory pogranicza: od postkolonialnej emancypacji do transkolonialności (zapiski z Kuala Lumpur)”, *Kultura – Historia – Globalizacja* 2013, nr 14, s. 165-177; por. także: eadem, „Muzeum kolonialne, postkolonialne, transkolonialne jako model świata (przykład portugalski, brytyjski i malajski)”, *Kultura i Społeczeństwo* 2015, nr 3, s. 185-198.

czy transkolonialne?” – pytał wówczas hinduski badacz Harish Trivedi, zwracając jednocześnie uwagę na fakt, że „postkolonialność nadal niesie białe historyczne brzemie kolonializmu; natomiast to, co nie postkolonialne, jest zamiast tego zaangażowane w nowsze i często zupełnie autonomiczne problemy i zgryzoty niepodległości, które wskutek lokalnej refrakcji są znacznie bardziej zróżnicowane kolorystycznie”⁵. Już od kilkunastu lat wyłaniają się zatem dwa znaczenia terminu „transkolonialny”. Pierwsze z nich idzie w kierunku historycznego opisu współpracy między rdzennymi elitami regionu podzielonego pomiędzy europejskie imperia, toczącej się ponad arbitralnie wytyczonymi granicami. W wielu najnowszych pracach przymiotnik „transkolonialny” odnosi się zatem chronologicznie do okresu kolonialnego; jest jedynie ponadlokalnym wymiarem toczących się wówczas procesów i zjawisk, takich jak choćby „transkolonialne nowoczesności” (*transcolonial modernities*) w pracy zbiorowej pod redakcją Dodsona i Hatchera⁶, naznaczone zarówno przez zbieżne mechanizmy funkcjonowania społecznego w różnych kontekstach kolonialnych, jak i takie fenomeny, jak chociażby przepływ misjonarzy – i biblijnych translacji – pomiędzy różnymi koloniami.

Perspektywa studiów transkolonialnych w drugim znaczeniu, odsyłającym do ostatecznego zamknięcia cyklu przemocy jest znacznie szersza. Chodzi w tym przypadku o studium dotyczące z jednej strony ostatecznego przebożenia i przekroczenia kondycji kolonialno-postkolonialnej, a z drugiej – otwarcia nowego kręgu zjawisk i procesów domagających się teoretycznego nazwania. Proponuję w tym zakresie wprowadzenie co najmniej dwóch: „grawitacja symboliczna” zamiast przemocy symbolicznej oraz

⁵ Harish Trivedi, „The postcolonial or the transcolonial? Location and language”, *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, vol. 1 (1999), nr 2, s. 269.

⁶ Michael S. Dodson, Brian A. Hatcher (eds.), *Trans-colonial Modernities in South Asia*, Abingdon–New York 2012.

„horyzontalny diagram relacji” zamiast postrzegania (i analizowania) rzeczywistości przez pryzmat wszechobecnej kategorii *subaltern*. To jest poniekąd wołanie o świat partnerów, zamiast świata panów i chłopów pańszczyźnianych, jakiego odbicie Sowa poniekąd nadal widzi w aktualnym społeczeństwie polskim. Chodzi zatem o płaszczyznę równorzędnych powiązań z innymi, zamiast piramidalnego układu zależności, odbijającego się we wszystkich aspektach życia. Ta mentalna transkolonializacja oznacza wyzwolenie się od myślenia i działania zgodnie ze schematami opresji, ich fraktalnej replikacji. Jednocześnie jest to diagram równorzędności i współpracy z wieloma ośrodkami promieniowania idei zamiast podporządkowania się metropolii sprawującej hegemonię symboliczną w sensie dyktowania teorii, trendów i stylów myślenia.

Trzeba tu podkreślić jeden podstawowy aspekt: postkolonialność jest stanem zależności mentalnej, stanem niepełnego, będącego w toku oddzielania się od metropolii, do której adresowana była tzw. „przesyłka zwrotna”, wiadomość zawierająca żale w swoim czasie niewypowiedziane. To rozliczenie z byłym kolonizatorem, który odszedł, ciągnie się przez pewien czas, co można obserwować na przykładzie dowolnego rozwodu, ale z czasem wygasa. Podobnie jak w przypadku każdego rozwodu wygasa też pokusa powrotu do siebie nawzajem. Jej miejsce zaczynają z czasem zajmować zupełnie inne powiązania, inni partnerzy, inne sprawy. Stąd też kluczowe znaczenie zjawiska, które za Heideggerem i Vattimo można byłoby określić filozoficznym terminem *Verwindung*, oddającym przekroczenie, przezwyciężenie, przebolewanie, w pewnym sensie także ozdrowienie, regenerację, odzyskanie autonomii.

Transkolonialność może oznaczać uwolnienie się od psychologicznego przymusu rozrachunku z byłym kolonizatorem, który tworzył widmową pępowinę, w większym stopniu podtrzymującą niż zrywającą minioną zależność. Jednocześnie łączy się z podjęciem rozrachunku z rodzimymi instancjami przemocy czy nadużyciami w ramach

państwa postkolonialnego. Okazuje się bowiem, że w wielu kontekstach formy przemocy kolonialnej znalazły swoje zwierciadlane odbicie w formach przemocy postkolonialnej. Miejsce kolonialnych eksploratorów w wielu częściach Afryki zajęła lokalna klasa nowych „biznesmenów”, posługujących się zbliżonymi metodami. Bezkrytycznie przejęte od kolonizatorów kategorie, takie jak choćby wizja jednostki narodowej, oznaczały zagłuszenie lokalnych odrębności. Trudno na przykład przeoczyć fakt, że postkolonialne hasło jednostki Mozambiku jest po prostu kalką portugalskiego hasła kolonialnego: „O povo unido do Rovama ao Maputo” zastąpiło dawne „Portugal do Minho ao Timor”. W obu kryje się nie tylko ta sama struktura gramatyczno-retoryczna, ale ten sam rodzaj falsyfikacji, gdyż ich konstrukcja zaprzecza realnie istniejącej różnicy kulturowej, jednym ruchem sprowadza do wspólnego mianownika to, co niesprowadzalne. Obie rzeki, Rovama i Maputo, wyznaczające rzekome kontury jednostki narodowej, zacierają znaczenie rzeki środkowej. Dolina Zambezi wyznacza jednak linię podziału między zupełnie różnymi regionami etnicznymi i kulturowymi. Równie wyrazistym przykładem jest uporczywa odmowa uznania arabsko-berberskiego dualizmu przez postkolonialne państwo marokańskie, które dopiero wraz z nadejściem nowego tysiąclecia (i wraz z pokoleniową przemianą w ramach dynastii) dostrzegło konieczność odejścia od sztucznej wizji zjednoczeniowej, która była automatyczną, nieprzemyślaną do głębi reakcją na kolonialną politykę „dziel i rządź” – Francuzi próbowali jednak rozgrywać odrębność berberską celem osłabienia możliwego oporu Arabów.

Transkolonialność przynosi więc rozrachunek z miejscowym establishmentem, renegocjacje kwestii wyrastających z przedkolonialnych realiów, odejście od automatyzmów wynikających z bezrefleksyjnego oporu wobec kolonizatora. Jako końcowy etap triady kolonialne – postkolonialne – transkolonialne nosi wciąż jeszcze znamiona blizny po doświadczonej przemocy. Zarazem otwiera jednak nowy

etap autonomii symbolicznej, która, jak już powiedziałam, domaga się adekwatnych sposobów opisu. Postkolonialne ciążenie ku metropolii, podsycane przez charakterystyczne dla epoki projekty kulturowo-polityczne, takie jak przykładowo adresowana przez Portugalię do byłych kolonii propozycja luzofonii, ustępuje miejsca poszukiwaniu nowych ośrodków mogących posłużyć jako przestrzeń zaistnienia dla pisarzy i intelektualistów. Takie zewnętrzne ośrodki miały w ostatnich dziesięcioleciach witalne znaczenie dla powstania i bezpiecznego funkcjonowania nowych systemów myśli, poza polityczną kontrolą postkolonialnych reżimów, którym z reguły było daleko do wyrozumiałości w traktowaniu opozycyjnych wolnomysłicieli⁷. Przestrzenią twórczego wygnania coraz rzadziej bywały jednak w ostatnich latach były metropolie kolonialne. Intelektualiści w globalnej diasporze stanowią raczej podgatunek neonomadów kierowanych przez abstrakcyjne siły grawitacji symbolicznej, ciążących ku centrom, które nie lansują już imperialnej ideologii, lecz wyróżniają się pewną masą krytyczną, wyzwalającą zjawisko ściągania do siebie kolejnych umysłów. Uniwersytety niderlandzkie pełniły w ostatnich dekadach taką rolę, a przecież nie na bazie spuścizny kolonialnych doświadczeń Kompanii Wschodnioindyjskiej! Jest to raczej symbiotyczny system dający gościom schronienie, a gospodarzom wysoką pozycję w niezwykle konkurencyjnym systemie globalnego rankingu producentów idei.

⁷ Co symptomatyczne, również w niezachodniej rzeczywistości politycznej dokonuje się ostatnio znaczące przesunięcie od paradygmatów przemocy ku paradygmatom pokusy, które będą wzmiankowane niżej. Miejsce typowych represji zajmuje obecnie zjawisko określane często mianem „inkluzywnych sieci patronażu”. Polega ono na asymilacji głosów krytycznych przez system, który dokonuje ich obłaskawienia bądź za pomocą korzyści finansowych, bądź oferty widzialności i prestiżu symbolicznego. Inkluzywny patronaż wydaje się sprawdzać w zróżnicowanych warunkach kulturowych, od Ugandy po Arabię Saudyjską.

Tworzący się w ten sposób globalny układ powiązań nie daje się już analizować w formie studium podporządkowania. Malajski intelektualista Farish Noor w Berlinie czy Lejddie nie jest już ani postkolonialnym klientem, ani azylantem, ani oczywiście tym bardziej agentem nowego imperium podporządkowującego sobie Europę, lecz autonomicznym podmiotem wnoszącym ni mniej, ni więcej jak należny wkład do europejskiej przestrzeni idei. Kategoria *subaltern* straciła już zastosowanie w analizie roli takich postaci jak V.S. Naipaul w Oxfordzie czy Driss Chraïbi w Paryżu, skoro obcy pisarze przyczynili się zarówno do sukcesu wydawców, jaki i literaturoznawców bazujących na eksploatacji literatury postkolonialnej. Tym bardziej nie ma ona zastosowania dziś, w dobie coraz pełniej rozwiniętego systemu literatury światowej, opartego na obiegu literatury tłumaczonej.

Studia stawiające sobie za cel badanie tych nowych układów relacji muszą być wyczulone na relacje współrzędne, a nie nadrzędno-podrzędne hierarchie. Chodzi o mapowanie połączeń, spotkań, twórczych synergii, wzajemnych zależności między autonomicznymi podmiotami, które nie przybierają już charakteru podporządkowania. Wyłaniający się w ten sposób horyzontalny diagram relacji ustanawia nową przestrzeń oddziaływania porządków symbolicznych, w których kategoria pokusy jest znacznie bardziej istotna od kategorii przemocy. W tej nowej przestrzeni symbolicznej formy hegemoniczne pojawiają się znikąd i szybko zapadają w niebyt, są memetycznymi efemerydami w rodzaju południowokoreańskiej piosenki, którą przez krótką chwilę rozbrzmiała w mózgach niemal połowy mieszkańców planety. Skala nowych zjawisk ilustruje żalosną słabość mechanizmów unifikacji symbolicznej, odziedziczonych po nowoczesności. Czyż można wyobrazić sobie, by reżim Korei Północnej, stosując znane sobie metody, zmusił tak wielką rzeszę ludzi do odśpiewania jednej pieśni?

Nie jest to rzecz jasna świat bez wykluczenia, jednak jego mechanizmy mają zupełnie inny charakter, niż to miało

miejsce w czasach kolonialnych i postkolonialnych. Obecnie największe ryzyko marginalizacji wynika z nieodnalezienia się w sieciach globalnego partnerstwa, nierozpoznania możliwości wynikających z wyłonienia się globalnej przestrzeni symbolicznej. Dalsze pielęgnowanie postkolonialnej mentalności, operującej kategorią podporządkowania, czy pozostawanie w orbicie esencjalistycznych koncepcji tożsamości jest więc niesłychanie ryzykowne.

Nowe pytania badawcze, jakie należałoby postawić, nie powinny więc dotyczyć postkolonialności, lecz literatury transkolonialnej, jaką w Polsce moim zdaniem mamy. Co więcej, jest ona znacznie bardziej użyteczna kulturotwórczo niż eksploracja tak czy inaczej rozumianych kolonialnych zaszłości. Jej przykładem mogłoby być chociażby pisarstwo Doroty Masłowskiej, zdradzające pokrewieństwo z transkolonialnymi przewartościowaniami w zupełnie innych kontekstach geograficznych i kulturowych. Rysującym się celem jest tu zerwanie z widmowym wrogiem, „Ruskimi”, który bez udzielania ostatecznej odpowiedzi na pytanie o to, czy Polska była krajem kolonizowanym, można byłoby zanalizować jako typowo postkolonialny fantazmat. Jego zaistnienie, jak zdaje się wynikać z naszego przypadku, jest niezależne zarówno od dopełnienia kolonizacji, jak i zaistnienia „przesyłki zwrotnej”, której nadejście, jak sądzę, nigdy nie zostało w Moskwie pokwitowane. Transkolonialne uleczenie musi się jednak rozegrać na rodzimym gruncie, jako wyegzorcyzmowanie widziadeł, a przede wszystkim rozliczenie z rodzimymi instancjami marginalizacji. Palec Masłowskiej zdaje się wskazywać dość jednoznacznie na tzw. inteligencję etosową, która, monopolizując pisanie, zepchnęła inne grupy społeczne w oralność, z której wywodzi się hip-hopowa stylistyka wprowadzona do literatury przez Masłowską. Ale w finale *Pawia królowej* to nie ona triumfuje, skoro powieść kończy się salwą oddaną w kierunku pisarki, której nie chroni nawet, rzekomo sakralny w polskim kontekście, status Matki. Owo finałowe „Ognia,

panowie!”⁸ nie ma w sobie nic *stricte* kolonialnego. Wynika z postkolonialnego powtórzenia kolonialnej przemocy, skoro to inteligencja, grupa, która wyłoniła się poniekąd jako instancja oporu wobec kolonizacji, sprawuje przemoc symboliczną w obronie swojej hegemonii. Ta zamiennność ról domaga się studium, którego konkluzja musi prowadzić poza zakłęty krąg podporządkowania, w stronę synergicznego diagramu równorzędnych relacji.

POSTSCRIPTUM. UWAGI O ŻYCIU W ŚWIECIE,
KTÓRY POZBYŁ SIĘ ZARÓWNO KOLONIALIZMU,
JAK I POSTKOLONIALIZMU

Zastanawiając się nad losem teorii postkolonialnej dziś, sięgnęłam po program przypadającej na styczeń 2016 do-
rocznej sesji Modern Language Association of America⁹. Ze względu na skrajnie masowy charakter wydarzenia (idąca w tysiące liczba uczestników i setki paneli dyskusyjnych, co plastycznie ukazał w satyrycznej powieści David Damrosch¹⁰), ten monstrialny kongres można uznać za dobre przybliżenie stanu „postmetropolitalnego” literaturoznawstwa, w którym teoria postkolonialna, jak zakładam, powinna się ukazać w specyficznym, „późnym” świetle, różniącym się wszakże od mglistej poświaty, jaką można zaobserwować w środowisku polskim. Postkolonializmowi są *explicite* poświęcone trzy z 840 sesji. Nie wyklucza to oczywiście obecności tego horyzontu teoretycznego w innych ujęciach, ale jednak pozwala rozeznaczyć kontury jego nieuchronnej marginalizacji, zwłaszcza w odniesieniu do kluczowej sfery dyskursu, wyznaczanej przez niezliczone wcielenia kategorii globalności, znajdującej

⁸ Dorota Masłowska, *Paw królowej*, Warszawa, 2006, s. 150.

⁹ „Program. The 131st MLA Annual Convention. Austin”, *PMLA* 130 (2015), nr 4, s. 973-1105.

¹⁰ David Damrosch, *Mityngi myśli*, przekład zbiorowy: „Przekładnia” Naukowe Koło Przekładowe UAM, Kraków, 2011.

odzwierciedlenie w takich ujęciach jak analiza zdelokalizowanych przestrzeni języka (światowa kariera nie tylko angielskiego, ale też hiszpańskiego czy arabskiego), diasporyczność i kosmopolityzm, a nawet „humanistyka morska” (*maritime humanities*) – studium relacji śródziemnomorskich, transatlantyckich czy wszelkich innych, wyznaczanych przez rozmaite akweny.

W tym kontekście moją uwagę przykuwa w szczególności sesja nr 91, pod hasłem „Worlding the Postcolonial: Perspectives on Space, Place and Indigeneity”. Co ponieważ symptomatyczne, otwiera ją Haifa Alfaisal, badaczka z King Saud University w Arabii Saudyjskiej, a więc reprezentantka kraju, którego kolonizacja nie dopełniła się i w którym w związku z tym trudno byłoby mówić o potrzebie rozrachunku jako „przesyłki zwrotnej” nadanej pod dokładnie wskazany adres. Sytuacja egzemplifikuje też bez wątpienia kondycję „późno przychodzącego”, kogoś, kto zarazem spóźnił się na kulminacyjne momenty teorii i musi ją postrzegać, z perspektywy własnej kultury, jako wisienkę na nie do końca zaistniałym torcie. Możliwa jest zatem jedynie praca nad samą teorią, która poddaje się symptomatycznej modyfikacji: jako „światowienie” („worlding”) i zarazem „indygenizacja”. Przestrzeń teorii rysuje się w opozycji do miejsca, z którego się przemawia; równocześnie zlokalizowana, autochtoniczna kondycja rysuje się pod znakiem zapytania, gdyż tworzy napięcie z kategorią „stawania się światem”. W ten sposób to najnowsze wydanie postkolonialności jawi się na podobieństwo lustra, które pod wpływem wewnętrznych napięć pęka pod naporem spojrzenia tego, kto się w nim przegląda.

Próbując zrozumieć samego siebie na podstawie odbicia w teoretycznym lustrze, reprezentant „późno przychodzącej” kultury dostrzega jedynie zwiłokrotnienie fragmentów własnego obrazu. Stając się reprezentantem abstrakcyjnej kategorii „tubylczości” zbudowanej na podstawie oglądu globalnego, a więc zbierającej „autochtonicznych mieszkańców wszystkich miejsc”, buduje obraz świata

jako spłaszczonej, niehierarchicznej przestrzeni, w której charakterystyczna jest powtarzalność lokalnych losów, tworzących wariacje wokół podstawowego paradygmatu. A dostrzeżenie powtarzalności jest już przecież początkiem autonomicznej refleksji teoretycznej, która polega na abstrahowaniu prawideł z powodzi jednostkowych faktów.

„Indygenizacja” teorii oznacza przełamanie ostatniej z form zachodniego monopolu symbolicznego – wyłączności uniwersyteckich metropolii w formułowaniu paradygmatów krytycznych. Polska nadal jeszcze żyje w ich cieniu, starając się nadganiać opóźnienia, o których pisałam na początku. Niczym królik z *Alicji w Krainie Czarów*, nieustannie przeżywający opóźnienie w stosunku do samego siebie, zaniedbuje czas, który ma przecież do dyspozycji. Można odnieść wrażenie, że w polskiej humanistyce trwają w pewien sposób długie lata 80. – pozostają wszak w obiegu nazwiska i słowa klucze tego okresu, takie jak Foucault, Deleuze, *gender* i *queer*, ekofeminizm czy wreszcie omawiane tu studia postkolonialne. Żadna z tych kategorii nie jest oczywiście anachroniczna w sensie absolutnym – anachroniczna jest jedynie ich koniunkcja. Kto wie, być może jest to jednym z wymiarów niedopełnionej transformacji, przypadającej na ową dekadę? Tak czy owak, odrabiając zaległe teoretyczne lekcje, spóźniamy się nadal, tkwimy w kondycji opóźnienia, zamiast energicznie wkroczyć do humanistyki *in medias res*.

Aktualny podmiot, ulokowany w „przestrzeni wszystkich miejsc”, uniwersalizuje własną kondycję. Stopniowo wyłania się zatem przeczucie istnienia powszechnej dynamiki symbolicznej położonej ponad zlokalizowanymi porządkami kulturowymi. Wyłaniający się paradygmat jest czymś więcej niż konstatacją globalnego charakteru przepływów, jaka już na początku tysiąclecia wytworzyła m.in. nową konceptualizację światowego systemu literackiego; nie chodzi już wyłącznie o studium wielokierunkowych przemieszczeń ludzi, języków i kultur. Najistotniejszą kwestią jest uchwycenie owej emergentnej

dynamiki, która sytuuje się na zupełnie nowym poziomie złożoności, a zatem wymaga innowacyjnych metod opisu. Temu jednak żadna z sesji MLA Annual Convention nie jest poświęcona. A więc jak żyć?

Odpowiedź nie jest ani prowokacyjna, ani mało oczywista. Wręcz przeciwnie. Musi jednak wynikać ze zrozumienia istoty teoretycznej biegłości w humanistyce. Jeśli wyobrażamy sobie, że powinna ona być uprzywilejowaną jazdą w wagonie pierwszej klasy, to prawdopodobnie nasze ambicje pozostaną niespełnione lub zamkniemy się w kręgu własnych iluzji. W rzeczywistości przypomina ona raczej pracowite układanie torów przed pociągiem.

HISTORYCY A TEORIA POSTKOLONIALNA – MIĘDZY NIEWIEDZĄ, ODRZUCENIEM I KRYTYKĄ

ANETA PIENIĄDZ

Dlaczego w badaniach historycznych w Polsce tak słabo obecna jest teoria postkolonialna? Na pytanie to można udzielić kilku odpowiedzi. Proponowana niżej kategoryzacja jest wyłącznie porządkowa, wymienione czynniki mieszają się i wiążą.

1. NIEWIEDZA

Wielka dyskusja teoretyczna, dotykająca podstawowego pytania o sens uprawiania historii w nowoczesnym społeczeństwie, tocząca się w historiografii zachodniej, w szczególności anglosaskiej, w latach 80. i 90., ominęła Polskę. W XX w. w polskich warunkach akademicka historia miała jasno wytknięte cele, a sami historycy zmagali się ze zgoła innymi problemami niż problem własnej naukowej tożsamości. Recepja zachodnioeuropejskiej myśli humanistycznej opatrzonej przedrostkiem „post-” dokonywała się zatem i dokonuje z ogromnym opóźnieniem. Dotyczy to także teorii postkolonialnej, która wciąż przez wielu badaczy traktowana jest jako egzotyczna nowinka, budząca niechęć, bo pozornie uderzająca w fundamenty historycznego warsztatu, oczywiście w Rankowskim (czy

może raczej: Handelsmanowskim) rozumieniu tego pojęcia. Mamy tu często do czynienia ze swego rodzaju odruchem samoobrony, polegającym na dyskredytowaniu teorii bez zamiaru głębszego jej poznania. I wreszcie, niewiedza ta wyrasta niekiedy ze swego rodzaju intelektualnego lenistwa, niechęci do wyjścia poza utarte i bezpieczne koleiny myślenia o przeszłości.

Nie sprzyja pogłębieniu refleksji teoretycznej postępująca specjalizacja, wymuszona również wyścigiem publikacyjnym. Na lektury spoza własnej, wąskiej działości badawczej często nie wystarcza po prostu czasu, a zatem trudno i o namysł nad tak złożonymi zjawiskami w humanistyce jak teoria postkolonialna i jej wpływ na nauki o człowieku. Niewiele jest ośrodków, w których metodolodzy historii prowadziliby żywy dialog z historykami-praktykami¹ jako równorzędni partnerzy. Język metodologii historii staje się, jakby na to nie patrzeć, coraz bardziej hermetyczny, a drogi teorii i praktyki historycznej wyraźnie się rozchodzą. Trzeba również uczciwie przyznać, że sam system kształcenia młodych historyków raczej nie sprzyja otwartości na różne teoretyczne perspektywy. Niewiele kursów historii obejmuje porządny kurs metodologii historii, a nierzadkie bywają zajęcia z historii historiografii, na których jako awangarda przedstawiana jest... szkoła *Annales*. Młodzi historycy – a dotyczy to szerokiej grupy, od studentów studiów licencjackich po doktorantów – nie mają także często dostatecznej wiedzy z zakresu współczesnej filozofii (i historiozofii), nauk społecznych, językoznawstwa czy teorii literatury. I, co gorsza, nie są zachęcani do samodzielnego uzupełniania tych braków (rola mentora/tutora/mistrza jest tu kluczowa). Nieliczne są wydziały, które oferują szersze, interdyscyplinarne podejście do badań nad przeszłością i akceptują wieloparadygmatyczność nauk historycznych. Nie sprzyja temu zresztą narastająca

¹ Posługuję się kategorią „historyk-praktyk” z pełną świadomością jej ułomności.

tendencja do instytucjonalnej fragmentaryzacji akademickiego świata.

2. ODRZUCENIE

Tak, bronię niezależnej postawy historyka, dystansu wobec przeszłości i neguję jakąkolwiek wartość naukową – podkreślam: naukową – studiów postkolonialnych czy *gender studies*. Tu mamy do czynienia z czystą ideologią, to jest odpowiednik marksizmu-leninizmu. Tylko że Marksa, Engelsa i Lenina zastąpiły w tych sferach inne autorytety; nie całkiem, bo Włodzimierz Iljicz gdzieś tam pokutuje. Mogę zrozumieć *postcolonial studies*, kiedy czytam teksty autorów hinduskich czy łacińskoamerykańskich, traktując je jako symptom ich sytuacji i jako narzędzie walki, która może być skądinąd sympatyczna. Ale chcę z całą mocą powiedzieć, że moim zdaniem nie ma to nic wspólnego z nauką i szerzenie tego rodzaju tendencji pod szyldem nauki wydaje mi się równie nieuzasadnione, co obecność sekcji naukowego marksizmu-leninizmu na kongresach filozofów w latach 60. i 70.²

W cytowanym fragmencie wypowiedzi Krzysztofa Pomiana mieszczą się główne zarzuty stawiane teorii postkolonialnej przez jej przeciwników. Wypowiedź ta dotyczy jednak (chyba mimowolnie) znacznie głębszych problemów niż tylko negacja naukowej wartości interpretacji przeszłości odwołujących się do perspektywy postkolonialnej. Grzechem pierwotnym teorii postkolonialnej jest, według jej radykalnych krytyków, otwarta deklaracja zaangażowania. Teoria postkolonialna ma być, *ex definitione*, czynnikiem prowadzącym do zmiany – czynnikiem emancypacyjnym.

² Głos Krzysztofa Pomiana w dyskusji po jego wystąpieniu „Historia – dziś” na konferencji „Teoretyczne problemy wiedzy historycznej”, Otwock 23 września 2010 r., opublikowany w: *Historia – dziś. Teoretyczne problemy wiedzy o przeszłości*, red. E. Domańska, R. Stobeki, T. Wiślicz, Kraków 2014, s. 308.

Z perspektywy klasycznej historiografii podejście takie jest nie do przyjęcia – zakłada bowiem świadomą rezygnację badacza z postawy zdystansowania wobec przedmiotu badania, w tym przypadku przeszłości, i wyznaczenie celów wykraczających poza dążenie do „prawdy”. W tym rozumieniu, zaangażowanie wyklucza krytyczne podejście do badanej przeszłości i dyscyplinę warsztatową, a co za tym idzie – „naukowość” postkolonialnego nurtu badań historycznych. Pojawia się od razu, rzecz jasna, pytanie o prawomocność wartościowania postaw poznawczych: czy ów „dystans” wobec przeszłości (pojęcie to zastąpiło niedającą się już dłużej bronić kategorię „obiektywizmu”) jako postawa badawcza, maskująca nieprzekraczalne uwarunkowania, którym poddany jest każdy historyk jako istota społeczna, jest faktycznie „lepszy” (m.in. w kategoriach etycznych) niż postawa jawnego zaangażowania. Wymusza to także pytanie o kryterium „naukowości” w historii. Obydwa te, fundamentalne, pytania, stawiane przez historiografię różnych części świata od co najmniej trzech dekad, rzadko pojawiają się w debacie dotyczącej sensu historii w Polsce (wracamy tu do wymienionej w pierwszym punkcie obojętności polskich historyków wobec przełomów, dokonujących się w humanistyce światowej w latach 80. i 90.).

Drugi grzech ciężki, który obciąża teorię postkolonialną, to jej związki z marksizmem. Choć wzajemne relacje są nader powikłane (przecież jedne z najciekawszych głosów krytycznych wobec marksizmu wychodziły w końcu XX w. właśnie z kręgów badaczy postkolonialnych), w Polsce humanistom wykorzystującym postkolonialne modele interpretacyjne przypina się często łatkę pogrobowców Marksa. W głównym nurcie akademickich i okołakademickich debat taka etykieta jest, na dobrą sprawę, pocałunkiem śmierci. Zamyka też możliwość dyskusji, jako że – z oczywistych względów, wynikających z historycznych uwarunkowań funkcjonowania polskiej humanistyki – nawiązanie do marksizmu przenosi debatę na poziom emocji

i osobistych resentymentów. Innymi słowy, zdystansowani wobec przedmiotu badania historycy gwałtownie tracą dystans, kiedy tylko pojawia się na horyzoncie kwestia wpływu marksizmu na rozwój współczesnej humanistyki, o historiografii nie mówiąc. Postawa ta przenosi się także na młodsze pokolenia badaczy, wchodzących dopiero w życie zawodowe – którzy bądź to z przekonania, bądź z wyrachowania, szerokim łukiem omijają teorie, mogące rzucić na nich podejrzenie o niezdrowe fascynacje marksizmem³.

Trzeci element wpływający na odrzucenie teorii postkolonialnej nie jest już tak oczywisty i niekoniecznie jest uświadamiany przez samych krytyków postkolonializmu. To poczucie obcości, braku związku teorii postkolonialnej z naszymi dziejami. Jak powiedział Krzysztof Pomian, teorie postkolonialne można stosować do byłych kolonii (w domyśle: nie nadają się one do badania dziejów świata pozakolonialnego, nam bliższego). Tym, którzy prowadzą „skądinąd sympatyczną” walkę o wyzwolenie się spod dominacji metropolii, można pozwolić na zaangażowanie. Nie przystoi ono jednak badaczom z naszej części ekumeny. W ten sposób teoria postkolonialna sprowadzona zostaje do roli narzędzia walki (którym rzecz jasna jest), pozbawionego wszelako jakiegokolwiek prawomocnego potencjału poznawczego i interpretacyjnego. Podobnie zresztą jak *gender/women studies*: nieprzypadkowo te nurty humanistyki wymieniane są jednym tchem. Chciałoby się gorzko powiedzieć, że kobiety i nie-Europejczycy mają swoje prawa, nawet swoją historię, ale nie jest to prawdziwie naukowa historia.

³ Na ograniczenia recepcji teorii postkolonialnej wynikające z dystansowania się polskich historyków od dziedzictwa myśli Marksa zwraca uwagę Jan Sowa, *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Kraków 2011, s. 444 i n.

3. TWÓRCZA KRYTYKA

Omówione wyżej przyczyny mają, w mojej opinii, decydujący wpływ na brak zainteresowania teorią postkolonialną w polskiej historiografii. Same w sobie nie są jednak specjalnie interesującym przedmiotem rozważań – zasadzają się bowiem na negacji, bez próby wejścia w dialog z propozycjami, jakie teoria postkolonialna przynosi. Warte głębszej analizy są te przypadki, kiedy badacze próbują podjąć dyskusję z założeniami tego nurtu.

Zacząć wypada od dość banalnej konstatacji: w polskiej humanistyce perspektywa postkolonialna jest wykorzystywana do badania przeszłości przede wszystkim przez niehistoryków. Jeśli przyjrzymy się pisarstwu ostatniego dziesięciolecia, okaże się, że próbowali się zmierzyć z tym problemem kulturoznawcy, literaturoznawcy, ale nie historycy. Jeśli już historyk sięgał po perspektywę postkolonialną do badania dziejów Polski, to z reguły nie był to historyk polski. Wynika to z kilku podstawowych cech ujęcia postkolonialnego. Ukierunkowanie studiów postkolonialnych na analizę kodów kultury, dyskursów, relacji wiedza – władza sprawiają, że te drogi interpretacji są bardziej atrakcyjne dla tych badaczy, których do zainteresowań historycznych prowadzą studia nad literaturą czy filozofią. Badania postkolonialne są również z definicji interdyscyplinarne, a zatem wymagają wyjścia poza bezpieczne granice własnej dziedziny, o co – mimo deklaracji – w historii akademickiej jest bardzo trudno. Obawa przed dyletantyzmem, a zarazem przekonanie o wyższości metod badawczych wypracowanych przez historię w toku jej długiego rozwoju nad modnymi nowinkami odgrywają tu niemałą rolę.

Kiedy historycy podejmują trud życzliwego zapoznania się z możliwościami nowego odczytania dziejów Polski i szerzej, naszej części Europy, jakie nieść może teoria postkolonialna, słusznie wskazują na szereg problemów, utrudniających jej wykorzystanie. Spróbujmy je pokrótce scharakteryzować.

Pierwszym i zasadniczym problemem jest zarzut uproszczeń, który wynika z zastosowania do różnorodnych świadectw źródłowych jednego schematu interpretacyjnego. Podporządkowanie się teorii niesie ryzyko pisania „pod tezę”, czyli selekcji faktów i źródeł sprzecznej z elementarnymi zasadami warsztatowymi i etycznymi historyka. Danuta Sosnowska podsumowała te wątpliwości lakonicznie: „Europa Środkowo-Wschodnia ma zbyt złożoną historię i zbyt skomplikowany układ relacji narodowych, by można było w jej dziejach wyróżnić dwa osobne, rozdzielone dyskursy: dyskurs kolonizatorów i dyskurs kolonizowanych”⁴. Kwestia ta jest jednak szersza, a stwierdzenie Sosnowskiej można byłoby rozciągnąć na materię historyczną w ogóle. Nie chodzi tylko o obiekty wobec prób mechanicznego przenoszenia dychotomicznego modelu metropolia – kolonia na warunki środkowoeuropejskie. Problem dotyczy także podstawowego problemu każdej analizy historycznej: zasady rządzące postępowaniem badawczym historyka wymagają uwzględnienia możliwej wielości czynników, które w różny – niekiedy sprzeczny – sposób współtworzą obraz każdego z wydarzeń i procesów historycznych. Podobnie, nakaz eksploracji wszelkich świadectw źródłowych utrudnia, a nawet uniemożliwia, stosowanie teorii powstających jako narzędzia interpretacji tylko ich określonej grupy (w przypadku teorii postkolonialnej, rodzącej się z analizy stereotypów literackich, to jedna z kluczowych kwestii). Metoda krytyczna wypracowana przez historyków czyni ich, siłą rzeczy, niechętnymi „wielkim teoriom”: historycy widzą bowiem zawsze zbyt wiele wyjątków. Z drugiej strony, w ostatnim półwieczu kolejne „-izmy”, „zwroty” i kasandryczne przepowiednie zmierzchu historii jako nauki zdezwuowały dążenie do tworzenia modeli wyjaśniających jako celu pracy historyka.

⁴ D. Sosnowska, „Ograniczenia i możliwości krytyki postkolonialnej”, *Historyka* 2012, s. 93.

Historycy, skądinąd słusznie, sprzeciwiają się bezrefleksyjnemu przejmowaniu i aplikowaniu do dziejów Polski narzędzi interpretacyjnych, które nie tylko nie pomagają ich lepiej zrozumieć, ale wręcz zacierają lokalną odrębność – a w skrajnej postaci, jak skonstatował Włodzimierz Bolecki – prowadzą do tworzenia ich karykatury⁵. W tym duchu, kilka lat temu Grażyna Borkowska pisała o nieuprawnionym z punktu widzenia metodologii badań stosowaniu teorii postkolonialnej do sytuacji Polski porozbiorowej i (post)peerelowskiej⁶, zaś Wiktoria Kudela-Świątek i Adam Świątek określali tę skłonność do ulegania tyranii teorii mianem „pułapki kolonializmu”, przestrzegając przed „nazywaniem każdej formy dominacji jednych nad drugimi polityką kolonialną”⁷. Towarzyszy temu zarzut niedookreślenia dyskursu postkolonialnego, które to niedookreślenie pozwala arbitralnie zaliczać do niego opowieści o niemal każdej formie podporządkowania, bez jasnego określenia celu takiego zabiegu⁸. Dychotomiczny podział na ciemie-

⁵ W. Bolecki, „Myśli różne o postkolonializmie. Wstęp do tekstów nie napisanych”, *Teksty Drugie* 2007, nr 4, s. 7, 12.

⁶ G. Borkowska, „Perspektywa postkolonialna na gruncie polskim – pytania sceptyka”, *Teksty Drugie* 2010, nr 5, s. 40-52. Hanna Gosk proponuje odrzucić obciążone bagażem obcych znaczeń pojęcie postkolonializmu i zastąpić je bardziej, jej zdaniem, odpowiadającym polskiemu doświadczeniu pojęciem „postzależnościowe”: H. Gosk, *Opowieści „skolonizowanego/kolonizatora”*. W kręgu studiów postzależnościowych nad literaturą polską XX i XXI wieku, Kraków 2010, s. 8 n. W tym duchu na temat oryginalnego wkładu, jaki w badania wnieść może odejście od pojęcia „kolonii/kolonizacji” na rzecz „zależności/uzależnienia”, wskazuje też D. Kołodziejczyk, „Postkolonialny transfer na Europę Środkowo-Wschodnią”, *Teksty Drugie* 2010, nr 5, s. 22-39.

⁷ W. Kudela-Świątek, A. Świątek, „W pułapce kolonializmu... Ukraińcy w Galicji Wschodniej – kolonizowani czy kolonizatorzy?”, *Historyka* 2012, s. 194.

⁸ Na płynność pojęciową teorii postkolonialnej i negatywne skutki tego faktu dla badaczy, próbujących stosować ją w praktyce, zwraca uwagę m.in. M. Klimowicz, „Retoryczność polskiego dyskursu postkolonialnego”, w: *Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską*, red. K. Stępnik, D. Trześniowski, Lublin 2010, s. 63-70.

zonych i ciemniejących, swoich i innych czy też ofiary i ich oprawców, wpisany w dyskurs postkolonialny, budzi opór historyków, którzy nie mogą zaakceptować stosowania takiego schematu do relacji łączących (i dzielących) kraje i społeczeństwa Europy Środkowo-Wschodniej. Argumentem przeciwników wykorzystania teorii postkolonialnej jest choćby zmienność/płynność ról – jak w przypadku Polski, ale także na przykład Węgier – gdzie kolonizator staje się kolonizowanym, nie tracąc jednak wcale swych ambicji kolonialnych wobec Innych (*vide* relacje w trójkącie polsko-ukraińsko-rosyjskim⁹), jednocześnie kolonizowany nie uznaje hegemonii kulturowej kolonizatora. Z drugiej strony, krytycy wskazują na niejasny problem wewnętrznych podziałów społeczeństwa: inaczej niż w relacji między koloniami a metropolią w przypadku imperiów zamorskich, podział etniczny i kulturowy nie musiał pokrywać się z podziałami w hierarchii władzy i wpływu¹⁰. Wobec tak wielkiej złożoności materii teoria postkolonialna postrzegana bywa czasem przez historyków raczej jako krępujący gorset niż klucz otwierający nowe drzwi, a jednocześnie – poprzez swoje odniesienia do współczesności – jako podejrzane narzędzie wykorzystywane w aktualnej polityce¹¹.

⁹ Szeroko dyskutowaną próbą rozwikłania tego gordyjskiego węzła była praca Daniela Beauvois, *Trójkąt ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie*, Lublin 2005, gdzie autor dystansował się od wykorzystywania instrumentarium pojęciowego postkolonializmu w badaniu Europy Środkowo-Wschodniej.

¹⁰ Z perspektywy historyka problemy te wypunktowuje zwięźle Jan Kieniewicz, *Polski los w imperium rosyjskim jako sytuacja kolonialna*, w: tenże, *Ekspansja, kolonializm, cywilizacja*, Warszawa 2008, s. 244-262; zob. też głosy historyków w dyskusji wokół postkolonializmu (wokół prac Ewy Thompson): *Debaty IBI AL*, t. 1, Warszawa 2008, s. 5-73.

¹¹ W. Kudela-Świątek, A. Świątek, *W pułapce...*, op. cit, *passim*. Wykorzystywanie narzędzi postkolonialnej krytyki do analizy środkowo-europejskiej materii historycznej jako elementu kreowania współczesnej polityki pamięci demaskują krytycy prac Mykoły Riabczuka, m.in. ostatnio Anton Saifullayeu, „Kolonializm «po naszymu», czyli o potrzebie zachowania ostrożności w używaniu metodologii postkolonialnej do badań nad Europą Wschodnią. Polemika z Mykołą Riabczukiem”,

W oczach historyka naiwnością (jeśli nie metodologicznym dyletantyzmem) grzeszy kulturoznawca, który najpierw stwierdza, że teoria postkolonialna doskonale nadaje się do wyjaśniania zawłości polskich dziejów na przestrzeni stuleci z racji podobieństwa łączącego sytuację naszej części Europy i zamorskich kolonii, by za chwilę wskazać całą listę różnic, które stosowanie takich paraleli czynią co najmniej dyskusyjnymi¹².

Grażyna Borkowska zwraca uwagę na jeszcze jeden aspekt problemu, który zwykle umyka dyskusji toczonej przez niehistoryków. A mianowicie zauważa słusznie, że badacze zajmujący się np. relacjami etnicznymi na Kresach (zarówno socjologowie, jak i historycy) nie potrzebowali Saïda, by dostrzec opresywność hegemonicznej kultury polskiej na tym obszarze, przekładającą się nie tylko na sposób opisu jej uczestników i wykluczonych-Innych, ale i na stosunki społeczno-ekonomiczne¹³. Podobnie, zagadnienie rozwoju krajów peryferyjnych (np. Polski) wobec (europejskich) centrów gospodarczych, przyczyn i konsekwencji tego stanu rzeczy w kulturze i szeroko rozumianym życiu społecznym był przedmiotem ożywionej dyskusji w czasach, kiedy Spivak i Chakrabarty byli jeszcze dziećmi.¹⁴ W tym sensie teoria postkolonialna odbierana jest przez niejednego historyka nie jako nowy klucz interpretacyjny, ale powtórzenie w innej – bardziej atrakcyjnej, bo przejętej z Zachodu – formie dawno już znanych propozycji interpretacyjnych. Nic dziwnego, że reakcją na krytykę kierowaną pod adresem historyków dystansujących się wobec „nowych” teorii jest płynąca z ich strony zachęta, skierowana do polemistów, by zanim

Nowy Prometeusz 2015, s. 77-90.

¹² J. Sowa, *Fantomowe ciało króla*, op. cit., zwłaszcza s. 431-492.

¹³ G. Borkowska, *Perspektywa postkolonialna...*, op. cit., s. 46 n.

¹⁴ Wystarczy wymienić nazwiska takich historyków jak Marian Małowist, Witold Kula, Jerzy Topolski, Andrzej Wyczański, Jan Kieniewicz; szerzej na ten temat: A. Sosnowska, *Zrozumieć zacofanie. Spory historyków o Europę Wschodnią (1947-1994)*, Warszawa 2004.

zamkną przed historykami archiwa¹⁵, sami udali się najpierw do biblioteki i nieco poczytali.

Podjęmowane dzisiaj próby zastosowania klucza postkolonialnego do badania dziejów Polski XIX i XX w. bywają zatem odczytywane jako próba kulturowego kolonizowania tego obszaru i narzucenia obcego modelu interpretacyjnego, ignorującego miejscową odrębność historyczno-kulturową. W tym ujęciu dwuznacznej wymowy nabierają opinie historyków (zwłaszcza kręgu anglosaskiego), którzy jako argument za zastosowaniem ujęcia postkolonialnego przywołują konieczność dania głosu nam, czyli „słabym Innym”: żeby zaistnieć ze swą historią w głównym nurcie, „słabi”, czyli Europa Środkowo-Wschodnia, powinni zacząć mówić o swej przeszłości językiem „silnych”, *ergo* wpisać się w kategorie postkolonialnego podziału¹⁶. Demaskację tej postawy badawczej, która sama staje się – w pewnym sensie – formą (re)kolonizacji – przeprowadził choćby Dariusz Skórczewski, w swej analizie prac Tony’ego Judta¹⁷. Jednocześnie, uwikłanie (często nieuświadomione) historyków z naszej części Europy w ten sam dyskurs konfrontujący peryferie, do których należy Polska, i zachodnie centrum, uniemożliwia przeciwstawienie tej propozycji postkolonialnej własnej, konkurencyjnej metanarracji¹⁸. Ta bezradność

¹⁵ Jak proponował w pewnym wywiadzie Jan Sowa: J. Sowa, *Człowiek myśli w stadach*, „Dwutygodnik.com. Strona kultury”, <<http://www.dwutygodnik.com/artukul/5859-czlowiek-mysli-w-stadach.html>> (dostęp: 2016.01.17).

¹⁶ Zob. zwłaszcza: E. Thompson, *„Trubadurzy imperium”*. *Literatura rosyjska i kolonializm*, przeł. A. Sierszulska, Kraków 2000; a także C. Cavanagh, *„Postkolonialna Polska. Biała plama na mapie współczesnej teorii”*, przeł. T. Kunz, *Teksty Drugie* 2003, z. 2-3; z nieco innej perspektywy, ale podobne stanowisko zajmuje też J. Sowa, *Fantomowe ciało króla*, op. cit.

¹⁷ D. Skórczewski, „Polska skolonizowana, Polska zorientalizowana. Teoria postkolonialna wobec «innej Europy»”, *Porównania* 2009, s. 95-105; idem, *Teoria-literatura-dyskurs. Pejzaż postkolonialny*, Lublin 2013, s. 383-406.

¹⁸ Ewa Domańska nieobecność w języku polskich historyków dziejów najnowszych pojęć zaczerpniętych z postkolonialnego słownika postrzega jako pogrobowy triumf ZSRR, „odwrócenie uwagi od kwestii

prowadzi do swego rodzaju odruchu obronnego, czyli zamykania się w sprawdzonych wzorcach uprawiania historii (w duchu historyzmu) – pozornie odpornych na wpływy cudzych konceptualizacji dziejów naszej części Europy. W wielkim uproszczeniu, postawę tę można by sprowadzić do hasła „Róbmy swoje” i pozostawmy czcze spory o teorię kulturoznawcom, literaturoznawcom, filozofom, czyli przedstawicielom tych dyscyplin, które skupiają się na tworzeniu opowieści historycznych z pogranicza nauki i literatury, a nie uprawianiu „prawdziwej” nauki o przeszłości.

W ostatnich latach w dyskusji, w której historycy krytycznie wypowiedzieli się o możliwościach, jakie daje wykorzystanie teorii postkolonialnej, na plan pierwszy zaczął się wysuwać spór o jej wykorzystanie do badania relacji władzy nie tyle między państwem kolonizatorem a skolonizowanymi wspólnotami, co relacji podporządkowania wewnątrz społeczeństw. Chodzi o nurt badań kojarzony z *subaltern studies*, który w przełożeniu na warunki polskie (środkowoeuropejskie) pozwala z nowej perspektywy spojrzeć na takie kwestie, jak np. stosunki między tworzącą elitę szlachtą a pozostałymi grupami społecznymi (mieszczaństwo, a zwłaszcza chłopstwo) w długich okresach i konsekwencje tych relacji dla najnowszych dziejów Polski, jak sytuacja kobiet czy mniejszości religijnych itp.¹⁹

rosyjskiego/sowieckiego kolonializmu” i skierowanie jej wyłącznie ku ideologii komunistycznej (E. Domańska, „Obrazy PRL w perspektywie postkolonialnej. Studium przypadku”, w: *Obrazy PRL. Konceptualizacja realnego socjalizmu w Polsce*, red. K. Brzechczyn, Poznań 2008, s. 167-186). Pozwolę sobie postawić tezę przeciwną: być może właśnie dlatego, że świadomość złożoności problemu postsowieckiej zależności/podporządkowania/zdominowania i wynikających z niego kłopotów z tożsamością jest stale obecna u polskich historyków, interpretacyjny klucz postkolonialny wydaje im się mało subtelnym, a na dodatek pożyczonym narzędziem.

¹⁹ Na możliwości, jakie daje takie ukierunkowanie badań, wskazuje Andriy Zayarnyuk, „Imperium, chłopci, ruchy narodowe – galicyjski trójkąt postkolonialny?”, *Historyka* 2012, s. 101-113.

Być może tu właśnie, w odejściu od koncentrowania się na dominującym dyskursie tożsamościowym odwołującym się do narodowości/nacjonalizmu kryje się największy potencjał poznawczy ujęcia postkolonialnego, atrakcyjny dla naszej historiografii – dostrzeżony już zresztą przez badaczy poruszających się na obrzeżach historiografii akademickiej, jak Jan Sowa czy Andrzej Leder. Dopuszczenie do głosu grup wykluczonych/podporządkowanych/innych, niemieszczących się w tradycyjnych narracjach narodowych/emancypacyjnych, może okazać się najbardziej obiecującą konsekwencją sporu o postkolonializm w historiografii. Czy historycy dostrzegą tę szansę? Na odpowiedź na to pytanie przyjdzie nam chyba jeszcze poczekać.

POSTKOLONIALIZM JAKO METODA: KONSERWATYWNA CZY „POSTĘPOWA”? WSTĘPNE OCZYSZCZENIE PRZEDPOŁA

DARIUSZ SKÓRCZEWSKI

W gronie, w którym się znajduję, zbyt wiele są uwagi rudymenarne, w tym definiowanie takich pojęć jak postkolonialność jako historycznie osadzona kondycja społeczno-kulturowa czy postkolonializm jako nurt w badaniach humanistycznych. Nie sugeruję, iż kwestie te zostały definitywnie rozstrzygnięte, a wiedza na ich temat skodyfikowana w akademickich kompendiach i leksykonach. Przeciwnie, lokując punkt obserwacyjny w naszej części świata i kierując aparaturę optyczną postkolonialnej krytyki na lokalne zjawiska społeczno-polityczno-kulturowe, badacz narażony bywa na zarzut imitacji lub nadużycia, co z kolei wypycha go w koleiny rutynowego – czy jak kto woli: rytualnego – tłumaczenia się, w jakich aspektach można o Europie Środkowo-Wschodniej myśleć postkolonialnie i czy to w ogóle ma sens. Rytuał ten obejmuje m.in. wskazywanie paraleli i punktów stycznych między trzecim a drugim światem (w zakresie doświadczenia historycznego, w dyskursach kulturalnych, zachowaniach społecznych, mentalności), a także podkreślanie lokalnej odmienności i implikowanych nią różnic w teoretyzacjach postkolonialnych zagadnień. A to za ledwie początek listy powinności, jakie spełnić musi krytyk kulturowy z naszego regionu, chcący prawomocnie korzystać z postkolonialnego

wokabularza. Sprostanie tym wymogom nie gwarantuje zresztą zdobycia trwałej pozycji w postkolonialnym dyskursie. Dyskurs ten, w swoim globalnym wydaniu nader krytyczny w zakresie metodologicznej i teoretycznej samoświadomości, w naszym, tj. wschodnioeuropejskim, wariantcie jest samokrytyczny nawet w dwój-, a może i trójnasób. Oto np. usłyszeć można opinie, że to nie postkolonialność, a postzależność miałyby lepiej określać obecną polską kondycję, albo że nie o skolonizowaniu przez obcych winno się tu mówić, a o samokolonizacji (to polska szlachta bowiem niewoliła polskich chłopów¹), bądź też że faktycznym ośrodkiem kolonialnej dominacji był na naszych ziemiach Kościół rzymskokatolicki². Każde z tych ujęć, rzecz jasna, w oczywisty sposób nie tylko odmiennie ustawia przedmiot badań, lecz także inaczej korzysta z postkolonialnego instrumentarium. Nawet jednorazowe użycie przywołanego w globalnych studiach postkolonialnych nie gwarantuje jednak ciągłości ani spójności rozwijanego stamtąd projektu badań nad naszym regionem.

Propozycja, by zrezygnować tu z błędzenia po definicyjnym przedpolu, nie wynika wyłącznie ze sprzeciwu wobec rutynowej procedury uściśleń i zastrzeżeń, do której niejako zobowiązany poczuwa się badacz, gdy chce dopełnić formalności zapewniających „legalne” dopisanie polskiego postkolonializmu do agendy światowych studiów postkolonialnych. U podłoża propozycji poniesienia (w tym tekście!) refleksji nad rudymentami leży raczej przeświadczenie o ukrytej opresyjności globalnego dyskursu

¹ J. Sowa, *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Kraków 2011. Przemysław Czapliński twierdzi, że zdecydowana większość polskiego społeczeństwa „odwołuje się do tradycji niewłaściwej, że tożsamość dziesięciu dziesiątych społeczeństwa plebejskiego została skolonizowana przez mitologię szlachecką” (P. Czapliński, „Horror Polonius”, w: Jan Cywiński et al., *Kim są Polacy*, Warszawa 2013, s. 97).

² Maria Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna: fantazmaty literatury*, Kraków, 2006.

postkolonialnego, który zazdrośnie strzegąc swojego markowego „produktu”, w interesie ochrony własnego „rynku”³, poniekąd wymusza tego rodzaju praktyki na badaczach spoza pierwszego, „oryginalnego” kręgu postkolonialności. Zasadną w tej sytuacji opcją wydaje się porzucenie przez polski postkolonializm retoryki tłumaczenia swego *raison d'être* wobec światowych studiów postkolonialnych, której przedłużanie może blokować przejście do następnego etapu – etapu znormalizowanych, rutynowych (*sic!*) badań, uznanych i akceptowanych w łonie polskiej czy środkowoeuropejskiej humanistyki jako standardowa praktyka akademicka, a nie jedynie intelektualna ekstrawagancja czy sezonowa moda. Wydaje się, że na polu teoretycznej argumentacji na rzecz zasadności postkolonialnych studiów nad polską literaturą i kulturą zrobiono już dostatecznie dużo i czas na pogłębione ujęcia, zarówno monograficzne nad jednostkowymi zjawiskami oraz ich zespołami, jak i syntetyczne⁴.

Oczyściwszy w ten sposób przedpole, a także zakładając racjonalność, wartość heurystyczną oraz potencjalną oryginalność wniosków, osiągniętych za pomocą postkolonialnej metody w polskich badaniach literackich i kulturowych, przechodzę do zadanego mi do przemyślenia problemu.

³ Dorota Kołodziejczyk, „Postkolonialny transfer na Europę Środkowo-Wschodnią”, *Teksty Drugie* 2010, nr 5, s. 23.

⁴ Prace w zakresie polskich studiów postkolonialnych to w większości bądź szkice teoretyczne, bądź monograficzne „studia przypadków” (np. Wacław Forajter, *Kolonizator skolonizowany. Przypadek Sygurda Wiśniowskiego*, Katowice 2014; Hanna Gosk, *Opowieści skolonizowanego/ kolonizatora: w kręgu studiów postzależnościowych nad literaturą polską XX i XXI wieku*, Kraków 2010; Dariusz Skórczewski, *Teoria – literatura – dyskurs. Pejzaż postkolonialny*, Lublin 2013; Dorota Wojda, *Polska Szeherazada: swoje i obce z perspektywy postkolonialnej*, Kraków 2015). Do rzadkości należą teksty syntetyczne, przekrojowe i porównawcze, jak np. dwa obszerne studia Bogusława Bakuły „Europa Środkowo-Wschodnia i jej (post)kolonialny świat” oraz „Studia postkolonialne w Europie Środkowej oraz Wschodniej. Kwerenda wybranych problemów (1991–2014)”, w: *Dyskurs postkolonialny we współczesnej literaturze i kulturze Europy Środkowo-Wschodniej: Polska, Ukraina, Węgry, Słowacja*, red. B. Bakuła et al., Poznań 2015, s. 13-97 i 101-181.

KWESTIA PUNKTU WIDZENIA

Sposób, w jaki został on sformułowany, stawia mnie w trudnej, by nie rzec, beznadziejnej sytuacji. Czy bowiem ktoś, kto sam został sklasyfikowany jako konserwatywny krytyk postkolonialny⁵, jest w stanie orzekać *sine ira et studio* o zaletach tudzież niedostatkach jednego bądź drugiego wariantu postkolonialnej metody? Czy wypada mu wypowiadać się *pro domo sua* z pozycji przez innych określanej jako aneutralna? Cytując klasyka współczesnej myśli konserwatywnej, który zauważył, że „konserwatyzm staje się świadomy siebie, dopiero kiedy się go do tego zmusi”⁶, mogę półzartem rzec, że performatywnie „stałem się” konserwatystą z chwilą ogłoszenia tego faktu przez Stanleya Billa. Mówiąc zaś w poważniejszym tonie, nie tylko uprawiany przeze mnie (i nie tylko przeze mnie) dyskurs naukowy, lecz także niżej przedstawiony punkt widzenia na tytułowe zagadnienie prawdopodobnie istotnie uwarunkowany jest w jakiejś mierze moimi zapatrywaniami, mimo iż staram się zachować należyty obiektywizm, i zaprzeczanie temu byłoby z mojej strony nieuczciwe. Czy tego rodzaju sytuacja – przecież nieodosobniona w nauce – skazuje dyskurs naukowy na stronniczość, co mogłoby implikować utratę przezeń statusu naukowego? Nie chodzi przecież o prywatne przekonania dotyczące struktury świata, wartości itp., do których każdy, również badacz postkolonialny, ma prawo. Pytanie brzmi: czy dopuszczalne jest, by przekonania te profilowały metodę badań? I czy muszą one nieodwołalnie odcisnąć się na przebiegu i wynikach procesu poznania naukowego?

⁵ Stanley Bill, „W poszukiwaniu autentyczności: kultura polska i natura teorii postkolonialnej”, *Praktyka Teoretyczna* 2014, nr 1 (11), tekst online <<http://www.praktykateoretyczna.pl/czasopismo/w-poszukiwaniu-autentycznosci>> (dostęp: 20.01. 2016).

⁶ Roger Scruton, *Co znaczy konserwatyzm*, przeł. Tomasz Bieroń, Poznań 2002, s. 28.

Bez względu na to, co orzeka na ten temat filozofia nauki, praktyka humanistyki dowodzi, iż założenia światopoglądowe istotnie oddziałują na dyskurs naukowy, zarówno w aspekcie przedmiotowym, jak i metodologicznym, a więc wyboru języka i kontekstu oraz kierunku wnioskowania. Także obecnie, w epoce postmodernizmu, który w swoim nurcie dekonstrukcjonistycznym dążył, w przyjętych przez siebie założeniach, do wyemancypowania się m.in. spod wpływu utajonych założeń metafizycznych, popadając przy tym we własne, równie niewyeksplikowane, przez co „«teoria» w kontekście postmodernistycznym nie jest hipotezą, która podlega testowaniu, lecz raczej ramą determinującą rezultaty”, wskutek czego „wstępne przeświadczenia stają się wnioskami”⁷. Z uwag tych wynika, iż podmiot⁸ dyskursu humanistycznego (inne odmiany dyskursu naukowego pozostawiam, nie czując się kompetentny do orzekania w ich sprawie) w ogóle, a podmiot dyskursu postkolonialnego w szczególności jest w pewnej mierze uwarunkowany swoimi poglądami, które wpływają na jego pojmowanie i ocenę rzeczywistości, a także własnej wobec niej roli, i niewiele w tej sprawie można zrobić. Uwarunkowania tego nie trzeba przy tym traktować jako nieuniknionej zła czy skazy na naukowym wymiarze podejścia do przedmiotu. Punkt widzenia badacza-humanisty, oparty na takich czy innych przesłankach, może być – i w praktyce nierzadko istotnie bywa – kluczem otwierającym przedmiot, pozwalającym odsłonić go w świetle, w jakim jeszcze się nie ukazał, wydobyć z niego treści ukryte, niedostrzegane lub lekceważone.

Co wobec takiego stanu rzeczy pozostaje? Krytyczna metarefleksja, która zawsze sprzyja naukowej samoświa-

⁷ Stephen L. Tanner, „Conservative Literary Study”, *Modern Age* 42 (2000), nr 1, s. 77-78.

⁸ Trzeba wspomnieć o jeszcze jednym kontekście omawianego zagadnienia: tzw. filozofii podmiotu, która usankcjonowała „przejście” od doświadczenia przedmiotu do doświadczenia „ja” poznającego, stawiając w centrum uwagi podmiot, nie przedmiot, poznania.

domości, a więc, jak w interesującym nas przypadku, dyskusja nad politycznymi i ideologicznymi przesłankami postkolonializmu, zwłaszcza obu jego głównych wektorów, wymienionych w tytule: „konserwatywnego” i „postępowego”. W szczególności pożądanym wydaje się namysł nad tym, jak założenia stojące za każdą z nich prowadzą do wyłonienia się odrębnej siatki pojęciowej i opartego na niej systemu aksjologicznego⁹. Elementy te bowiem wyznaczają pole badań i kierunek wniosków, jakie nasuwają się z analizy tego, co w poszczególnych odmianach i wersjach postkolonializmu kryje się pod mianem „postkolonialna rzeczywistość”.

Propozycja, by wskazane tu uwarunkowanie postkolonializmu poddać refleksji, zamiast przechodzić nad nim do porządku dziennego, albo zacierać jego obecność frazesem obiektywności nauki, wynika z realizmu. Pomimo bowiem dominacji, wręcz hegemonii, marksizmu w światowych studiach postkolonialnych – co w terminach przyjętych w tym wystąpieniu przemawiałoby za ich „postępowością” *resp.* lewicowością, jako jednego z głównych nurtów współczesnej humanistyki – istnieją w obrębie postkolonializmu w różnych punktach kuli ziemskiej warianty i odmiany tego dyskursu, a także środowiska, które można utożsamiać z opcją konserwatywną¹⁰. Zapewne są one w niejednym przypadku daleko mniej liczne od tamtych, a także mniej wpływowe, jeśli idzie o instytucjonalizację badań i zasięg akademickiego oddziaływania (uniwersytety wszak są

⁹ O problemie nasycenia nauki postawą wartościującą i sądami wartościującymi zob. Agnieszka Lekka-Kowalik, *Odkrywanie aksjologicznego wymiaru nauki*, Lublin 2008. Studia postkolonialne, jak znaczna część współczesnej humanistyki, nie są wolne od wartościowania, jednak panujące w nich aksjologie (*plur.*) rzadko są przedmiotem metanaukowej refleksji.

¹⁰ Wedle zapowiedzi zagadnienie postkolonializmu podejmie w optyce konserwatywnej Stefan Andreasson w książce *Conservatism and Postcolonial Politics*, mającej się ukazać w lipcu 2016 r. w wydawnictwie Routledge. Dziękuję Ewie Domańskiej za zwrócenie mojej uwagi na anons tej publikacji.

raczej kolebką myśli liberalnej niż konserwatywnej). Trudno jednak byłoby mówić, iż „konserwatywny postkolonializm” to zjawisko zupełnie odosobnione, precedens na naukowej mapie świata. Mamy raczej do czynienia ze zbiorem, niekoniecznie odizolowanych od siebie, lecz nietworzących jednolitego frontu – ani w znaczeniu projektu naukowego, ani programu politycznego, ani wreszcie nawet sojuszu strategicznego – grup badaczy oraz jednostek rozsianych w różnych miejscach: Stanach Zjednoczonych, Australii, Indiach, Irlandii, Polsce, Ukrainie. Postkolonializm ma zatem te dwa, ideologicznie sprofilowane, oblicza; wypada uznać to za fakt. Do jakich dalszych wniosków może prowadzić ta, banalna skądinąd, choć ontologicznie doniosła, konstatacja?

DWA WEKTORY DYSKURSU POSTKOLONIALNEGO

Tytułowe kategorie: „konserwatywność” i „postępowość” traktuję nie jako klasyfikacyjne etykiety, desygnujące określone nurty czy ugrupowania w obrębie studiów postkolonialnych, a – jak to zostało wyżej powiedziane – jako wektory, określające pewne charakterystyczne tendencje w obrębie tego, nader zróżnicowanego, sektora humanistyki. Dodać należy: sektora policentrycznego i wciąż mocno rozproszonego, pomimo istnienia w nim dominujących trendów i autorytetów, a także preferowanych słowników i stylów dyskursu. Mam przy tym świadomość związanych z tym taksonomicznych komplikacji, wynikających przede wszystkim z trzech faktów. Otóż pojęcia te:

- 1) mają swoją lokalną i globalną historię, przez co ich znaczenie jest zawsze silnie skontekstualizowane, co uniemożliwia ich stosowanie w funkcji jednoznacznych, uniwersalnych, ponadczasowych kategorii opisu rzeczywistości społecznej;
- 2) uwikłane są w rozmaite paradoksy logiczne (np. konserwowanie rewolucji) i aksjologiczne (niesprawiedliwa dystrybucja dóbr i przywilejów w następstwie rewolucji),

- przejawiające się, dezorientującymi dla przeciętnego obserwatora, krzyżującymi się i przecinającymi pole jasnych dychotomii, podziałami (np. na konserwatyzm tradycyjalistyczny i liberalny czy nacjonalistyczny i rewolucyjny, liberalizm konserwatywny i postępowy itp.¹¹);
- 3) nakładają się na inne antynomiczne pary pojęć (np. radykalizm *versus* konserwatyzm, reformizm *versus* dogmatyzm, socjalizm *versus* kapitalizm, rewolucjonizm *versus* ewolucjonizm, lewicowość *versus* prawicowość¹²), nie będąc jednak wobec nich doskonale synonimiczne, co wywołuje rozchwianie w zakresie terminologii, prowadzące do faktycznych bądź pozornych semantycznych napięć, wewnętrznych sprzeczności i dwuznaczności w opisywaniu za jej pomocą ludzkiej rzeczywistości.

Nie mogąc tu wikłać się w subtelniejsze terminologiczne rozróżnienia, muszę przyjąć pewne założenia w tym zakresie. Przez „konserwatywność” rozumiem zespół przeświadczeń, fundujących odrębny nurt nowożytnej filozofii politycznej, lecz nieograniczających się do sfery wąsko pojętej polityki, opartych na poczuciu, że „przynależymy do jakiegoś ciągłego, zastanego porządku społecznego i że fakt ten w bardzo znaczącym stopniu przesądza o naszych zachowaniach”¹³. Pod pojęciem „postępowość” zaś mam na myśli te poglądy i oparte na nich projekty polityczne, które wyrastają z nowożytnej wiary człowieka „we własne siły, wiar[ę], że nasza cywilizacja jest zdolna do rozwoju, że możemy osiągnąć wyższy poziom moralny niż kiedykolwiek przedtem”¹⁴, i które przyznają uprzy-

¹¹ Zob. np. Roman Tokarczyk, *Współczesne doktryny polityczne*, wyd. 16. poszerzone, Warszawa Kluwer 2010; Ryszard Skarżyński, *Konserwatyzm: zarys dziejów filozofii politycznej*, Warszawa 1998.

¹² Zob. np. Anthony Giddens, *Poza lewicą i prawicą: przyszłość polityki radykalnej*, przeł. Jacek Serwański, Poznań 2001, s. 9-12.

¹³ R. Scruton, *Co znaczy konserwatyzm*, op. cit., s. 30.

¹⁴ Charles Taylor, *Źródła podmiotowości: narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. Marcin Gruszczyński et al., oprac. Tadeusz Gadacz, wstęp Agata Bielik-Robson, Warszawa 2012, s. 676.

wilejowane miejsce zjawiskom krzywdy społecznej oraz postulują jej systemową likwidację. Mówiąc zatem dalej o „konserwatywnych” i „postępowych”¹⁵ odmianach czy też wersjach postkolonializmu, traktuję je typologicznie, wskazując właśnie na owe tendencje, o rozmaitym stopniu nasilenia cech dla nich konstytutywnych, dające o sobie znać zarówno w wystąpieniach teoretyków, jak i w praktyce krytycznej. Mapa postkolonializmu nie jest bowiem dwuwartościowa: prócz przeciwległych, skonfliktowanych ze sobą stanowisk, które można uznać za skrajne punkty orientujące, rozciąga się na niej rozległa przestrzeń, z której wyłaniają się – nawet w twórczości tego samego badacza – rozmaite odcienie „konserwatywności” czy też „postępowości”.

Na użytek tego wystąpienia mogę jedynie przedstawić uproszczony zarys omówienia problematyki, określonej tytułowymi ramami. Jest on z konieczności zawężony do najbardziej zasadniczych spraw, za które uznaje: genealogię, *telos* i *praxis* postkolonializmu. Pierwsza wiąże się z filozoficznym fundamentem dyskursu postkolonialnego, druga z wpisaniem w postkolonializm projektem emancypacyjnym, trzecia – z zagadnieniem prawdy w dyskursie postkolonialnym.

GENEALOGIA

Na pozór odpowiedź na postawione w tytule pytanie nasuwa się sama. Postkolonializm jest, *m u s i b y ć*, „po-

¹⁵ Określenie to biorę w cudzysłów ze względu na trwale skompromitowanie tego przymiotnika wskutek trybu jego używania w dyskursie komunistycznym w funkcji „urzędowego” sofizmu argumentacyjnego, mitologizującego i legitymizującego ustrój komunistyczny. Osobną kwestią jest sama idea postępu, o której wewnętrznych sprzecznościach, niezależnie od równoległej jej krytyki z pozycji ponowoczesnych, pisał Zdzisław Krasnodębski w książce *Upadek idei postępu* (Kraków 2009, 2. wyd.).

stępowy”, bo służy społecznej zmianie, nie zaś konserwowaniu *ancien regime’u*. Również jego filozoficzna genealogia i płynące stąd implikacje dla realizowanego w jego ramach projektu epistemologicznego jednoznacznie wskazywałyby na „postępowość” tego nurtu *en masse*. Od początku przecież patronowali mu myśliciele o zapatrywaniach lewicowych: Marks i jego XX-wieczni kontynuatorzy, adherenci i spadkobiercy, występujący w roli krytyków imperializmu, teoretyków ruchów społecznych i dyskursu emancypacji klasowej: Gramsci z jego koncepcją hegemonii, Fanon, Althusser, „dziecięco lewicowy” Foucault¹⁶, Jameson... Z „genealogicznego” punktu widzenia postkolonializm można uznać za dyskurs spóźnionej, postosiwieceniowej emancypacji, obejmującej te populacje, które w pierwotnym projekcie modernizacyjnym Oświecenia zostały z niej wykluczone, a ściślej, stały się tego projektu s u b s t r a t e m (w obu znaczeniach tego słowa). Definiowanie postkolonializmu jako praktyki politycznej, „moralnie zaangażowanej w przekształcenie sytuacji wyzysku i ubóstwa, w jakiej na co dzień żyje znaczna część mieszkańców świata”¹⁷, podszyte jest właśnie myślą marksistowską.

Istnieje jednak również inne, niemarksistowskie, a dokładniej, przedmarksistowskie uzasadnienie etyki postkolonializmu. Dostarcza go fundamentalny tekst chrześcijaństwa, który definiując wprawdzie zasady etyki indywidualnej, nie uchyla imperatywu sprawiedliwości w relacjach społecznych. W ewangelicznym Kazaniu na Górze, które odegrało doniosłą rolę w kształtowaniu się światopoglądów, również tych nieutożsamiających się z chrześcijaństwem, sprawca krzywdy bliźniego – a ontologiczna równość wszystkich ludzi niezależnie od rasy, koloru skóry itd. to przecież jeden z aksjomatów teorii postkolonialnej –

¹⁶ Określenie Michaela Walzera („Samotna polityka Michela Foucaulta”, w: „Nie pytajcie mnie, kim jestem...”: Michel Foucault dzisiaj, red. Marek Kwiek, Poznań 1998, s. 13).

¹⁷ Robert Young, *Postcolonialism: A Very Short Introduction*, Oxford 2003, s. 6.

jest konfrontowany z punktem widzenia ofiary własnej przemocy, prawo opresjonowanego zaś do zachowania swojej godności osoby ludzkiej, bez względu na status (społeczny, ekonomiczny, cywilizacyjny) w stosunku do agresora, zostaje z całą mocą podkreślone.¹⁸

Rezygnuję tu z analizy historycznych i ideologicznych przyczyn pomijania przez teoretyków postkolonializmu roli chrześcijaństwa w formowaniu zrębów etyki stojącej za projektem postkolonialnym¹⁹. Odkładam również na bok nienowy spór o rewolucyjny („postępowy”) *resp.* ewolucyjny (konserwatywny) charakter chrześcijaństwa. Sugeruję natomiast potrzebę namysłu nad przedstawioną tu kwestią w kontekście rozważań nad światopoglądową genealogią i polityczno-ideologicznym sprofilowaniem

¹⁸ D. Skórczewski, *Teoria – literatura – dyskurs*, op. cit., s. 22-23. W przypisie do tego ustępu cytuję fragment artykułu Zdzisława Pawłowskiego „Kazanie na Górze a przemoc: utopia czy większa sprawiedliwość?” (*Studia Bobolanum* 2005, nr 2, s. 51-52): „Wszystkie formy agresji, skierowane przeciwko innej ludzkiej istocie, od zabójstwa, przez gniew, aż po przemoc słowną, są w gruncie rzeczy zamachem na *godność* drugiego. Nie tylko go poniżają, ale odbierając mu fundamentalny szacunek, dokonują w sferze społecznych relacji jego unicestwienia, przez co są równe zabójstwu.

Sytuując w centrum swojej reguły postać *brata*, Jezus zmienia więc kwalifikację przemocy. Przestaje być ona anonimową i bezosobową, popełnioną gdzieś, kiedyś, wobec kogoś. Uprzedza ją bowiem zawsze relacja *braterska* między oprawcą a ofiarą. Znaczenie zabójstwa, gniewu i obraźliwych słów bierze się właśnie z uprzedzającego istnienia tej relacji, która niezależnie od stopnia pokrewieństwa, nawiązanych więzi lub osobistych sympatii, zakorzeniona jest w fakcie stworzenia i ma swoje źródło w ontologii ludzkiej osoby. [...] Taka struktura Jezusowego przykazania odzwierciedla przekonanie, iż relacja społeczna nie jest tylko relacją, jedną z wielu, jakie mogą się wydarzyć w bycie, lecz jest wydarzeniem wyjątkowym, ostatecznym. Niesie z sobą etyczną nadwyżkę, która domaga się radykalizmu większej sprawiedliwości. Dlatego nic nie może usprawiedliwić użycia przemocy w stosunkach między ludźmi”.

¹⁹ Zob. więcej na ten temat: D. Skórczewski, *Teoria – literatura – dyskurs*, op. cit., s. 23-24.

metody postkolonialnej. Nie twierdzę, że bezpośrednim zapleczem postkolonializmu jest myśl chrześcijańska. Uważam jednak, że w szerokim spektrum teorii postkolonialnej jest przestrzeń dla uwzględnienia roli chrześcijaństwa w charakterze: 1) dalszego kontekstu, objaśniającego proces przenikania imperatywów moralnych ze sfery indywidualnych i kolektywnych przekonań grup ludzkich „do wnętrza” tej teorii, a także 2) źródła projektu antropologicznego, alternatywnego wobec materialistycznej czy też zsekularyzowanej wizji człowieka, implikowanej w głównym nurcie postkolonializmu.

TELOS

Abstrahując od rozmaitych ujęć dekonstrukcjonistycznych w łonie teorii postkolonialnej, rozmywających ostry podział aksjologiczny, jaki leży u podłoża każdego spotkania kolonialnego, przyjmuję – podobnie jak autor monografii poświęconej postkolonialnej Irlandii – iż „[p]ostkolonializm dokonuje zasadniczego rozpoznania: kto jest kolonizatorem, a kto kolonizowanym, a także formułuje moralną ocenę tej relacji kolonialnej, określając ją jako fundamentalnie nierówną”²⁰. Dopiero wokół tak zdefiniowanego jądra metodologicznego, jak sądzę, można wykreślać dalsze konstelacje pytań badawczych, np. na temat ambiwalencji kontaktu kolonialnego, jego niejednoznacznych reperkusji dla obu stron itp.

Postkolonializm uchodzi za jeden z głównych nurtów emancypacyjnych współczesnej humanistyki. Jednak naród – jako horyzont dyskursu antykolonialnego i cel ruchów antykolonialnych – jest z punktu widzenia teorii postkolonialnej kategorią obfitującą w dwuznaczności, a także źródłem rozmaitych kłopotów. Postkolonialna

²⁰ Colin Graham, *Deconstructing Ireland: Identity, Theory, Culture*, Edinburgh 2001, s. 82.

krytyka narodu opiera się m.in. na zarzutach: 1) europejskiej (a więc, na zasadzie metonimii, imperialnej) genezy nacjonalizmu, pojmowanego jako „przyczyna” wyłaniania się narodów; 2) ekskluzywizmu i zaborczości w stosunku do innych grup; 3) „atawizmu”, cofającego rzekomo zdekolonizowaną populację do fazy przedkolonialnej, oraz 4) maskulinizmu, prowadzącego do dalszego upodrzedzenia kobiet w dyskursie populacji opresjonowanej.

Obwinienia te nie mają, jak widać, wyłącznie marksistowskiej proveniencji. Również z innych stron studia postkolonialne czerpią impulsy do rezerwy wobec zagadnień narodu i nacjonalizmu, otwierając pole dla ujęć niechętnych tym, uchodzącym za konserwatywne, kategoriom. Jak zauważa Dorota Kołodziejczyk, „[p]ostkolonializm jest z definicji [sic!] sceptyczny wobec narodu rozumianego jako wspólnota losu, zaś zdecydowana większość postkolonialnych ujęć kwestii narodu w kontekście kolonizacji służy raczej krytyce konstrukcji narodowych”²¹. Wskutek przyjęcia, pod wpływem filozofów ponowoczesności, konstruktywistycznych poglądów na ontologię narodu i problematykę tożsamości narodowej, krytyka postkolonialna stała się w sporej części nie tylko „głęboko antynacjonalistyczna”²² (na co wskazuje reorientacja niektórych badaczy, którzy rozpoczęli drogę od stanowiska konserwatywnego²³), lecz w konsekwencji także antyesencjalistyczna.

Dlaczego w sekcji dotyczącej celowościowego aspektu dyskursu postkolonialnego podejmuję zagadnienie narodu? Ponieważ podejście do tego zagadnienia można potraktować jako swoisty papierek lakmusowy, wskazujący na istotne różnice między stanowiskami, wyznaczonymi dwoma omawianymi tu wektorami postkolonializmu,

²¹ Dorota Kołodziejczyk, „Postkolonialny transfer na Europę Środkowo-Wschodnią”, *Teksty Drugie* 2010, nr 5, s. 34.

²² Donna Bennett, „English Canada’s Postcolonial Complexities”, w: *Unhomely States: Theorizing English-Canadian Postcolonialism*, red. Cynthia Sugars, Peterborough, Ont. 2004, s. 126.

²³ Jak np. Diana Brydon (zob. *ibidem*).

także w odniesieniu do innych kwestii. W szczególności, stosunek do tego problemu pozwala wnioskować:

- 1) o tym, czy badacza zajmuje twarda, tj. historycznie osadzona i pierwotna w stosunku do języka opisu, kolektywna ludzka rzeczywistość („naród realny”), czy też sfera zjawisk uznawanych za dostępne wyłącznie w formie zapośredniczonej (stekstualizowanej, ujętych w opowieści albo znarratywizowanej – Andersonowski „naród wyobrażony”); orientacja „postępowa” zdradza na ogół predylekcje do ujęć konstruktywistycznych *resp.* nominalistycznych, „konserwatywna” skłania się ku realizmowi;
- 2) o autotelicznej bądź instrumentalnej wartości kategorii narodu w dyskursie postkolonialnym; postrzeganie samoświadomego narodu jako finalnego celu dyskursu postkolonialnego znamionuje podejście konserwatywne, pogląd zaś, iż naród stanowi konieczne stadium przejściowe w procesie emancypacji spod władzy kolonialnej, służące jedynie strategicznym celom politycznym, jest charakterystyczną cechą ujęć liberalno-lewicowych.

Z powyższych uwag można wnioskować, że między obu postkolonialnymi spojrzeniami na kwestię narodu zachodzi nieuchronny konflikt. Czy ze zorientowanej wedle tych dwóch wektorów przestrzeni badań wyłania się perspektywa przezwyciężenia antagonizmu?

„Postępowe” stanowiska postnarodowe, wyrastające z przesłanek (neo-) marksistowskich bądź postmodernistycznych, zapraszają (lub z innego punktu widzenia: prowokują) do innej, kontrapunktowej problematyzacji tych zagadnień w łonie teorii postkolonialnej – problematyzacji opartej na odmiennej interpretacji i ocenie roli kategorii narodu w dziejach ludzkości, a także na innym, niekonstruktywistycznym pojmowaniu procesów narodotwórczych²⁴. Czy bowiem istotnie jedyną prawidłową formułą postkolonializmu jest ta, która „dąży do postna-

²⁴ Pisałem o tym w książce *Teoria – literatura – dyskurs*, op. cit., s. 107-149.

rodowego odczytania spotkania kolonialnego”, a jedyną przeciwwagą dla antykolonialnie zmobilizowanego, „atawistycznego” nacjonalizmu – jeden „postnacjonalistyczny” świat²⁵? W świetle aktualnych dążeń konsolidujących, zachodzących na naszych oczach w narodach Europy Środkowo-Wschodniej, zamykanie dyskusji na ten temat w tego rodzaju alternatywie wydaje się przedwczesne, tak jak nieco przedwczesne jest orzekanie o nastaniu ery postnarodowej, pomimo niewątpliwych i trwałych przeobrażeń tożsamościowych, z jakimi mamy do czynienia od lat 1990. Nie chodzi jedynie o to, że optyka konserwatywna, umożliwiająca dostrzeżenie w kategorii narodu raczej wartości niż defektu w rozwoju społecznym, wydaje się symetrycznie uprawnioną, racjonalną opcją analizy kulturowej. Warto szczególnie podkreślenia wydaje mi się to, iż wyniki osiągnięte za pomocą jednej odmiany metody postkolonialnej mogą dać asumpt do przemyśleń zwolennikom drugiej opcji, i odwrotnie. W ten sposób wskazany tu problem *telos* dyskursu postkolonialnego otwiera perspektywę możliwej synerгии między obu głównymi wektorami postkolonializmu, co nb. potwierdzałoby pożyteczność współistnienia w humanistyce konkurencyjnych modeli objaśniających. Dynamika, określona tu mianem synergii, nie jest przy tym jednokierunkowa, a relacja tym mechanizmem stymulowana – statyczna. W perspektywie historycznej to ujęcie „postępowe” (lewicowe i liberalne) bywały na ogół platformą sprzeciwu wobec „tyranii tradycji”, która to tradycja z kolei, w wyniku konfrontacji z podejmowaną wobec niej radykalną krytyką, budziła się, przybierając formę bardziej samoświadomą. Do „synergiczności” i jej rozumienia w kontekście omawianego tu problemu, a także warunków ją umożliwiających powrócę jeszcze w końcowych uwagach.

²⁵ Jeden z rozdziałów książki Leeli Gandhi *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne* (przeł. Jacek Serwański, Poznań 2008) nosi właśnie tytuł „Jeden świat: wizja postnacjonalizmu”. Stamtąd również (s. 117) pochodzi cytat.

PRAXIS

Jak pisać nową historię, skoro jedyna dostępna historia to ta pisana przez oraz dla „białych”? Postkolonializm wyraża m.in. z tego pytania, postawionego przed laty przez Aimé Césaire’a, a przytoczonego przez Roberta Younga w książce *White Mythologies*²⁶. Po dołączeniu Europy Środkowo-Wschodniej do postkolonialnej ekumeny pytanie to należy zmodyfikować: jak pisać historię – historię ludzkości, jej kultury – jeżeli jej powszechnie dostępna i obowiązująca w wykształconych społeczeństwach Zachodu, globalna wersja wciąż pozostaje narracją pełną imperialnych klisz, pominięć i deformacji, w której wschodnioeuropejscy subalterni są w najlepszym razie milczącymi, biernymi lub imitującymi aktorami społecznymi o utrwalonym peryferyjnym statusie?

Jeśli uznać postkolonializm za projekt epistemologicznej interwencji w polityczno-kulturowe *status quo*, zaistniałe w wyniku imperialnej dominacji, to uwzględniona winna zostać w nim również nasza część świata, z jej historyczną i kulturową specyfiką. Stawia to wyzwania przed postkolonialną metodą, której odpowiednie modyfikacje mogą okazać się konieczne, jeśli ma ona sprostać swojemu przedmiotowi²⁷. To przede wszystkim bowiem on, jego cechy – nie zaś światopoglądowa orientacja badacza ani zestaw

²⁶ Robert Young, *White Mythologies. Writing History and the West*, London 1990, s. 119.

²⁷ Problemu tego dotyczy jedna z głównych dyskusji toczonych w łonie polskich studiów postkolonialnych. Częściowo referuję ją, a także zajmuję własne w niej stanowisko w cytowanej książce *Teoria – literatura – dyskurs*, w rozdziałach „Postkolonializm nad Wisłą” i „Drogi i rozdroża studiów postkolonialnych w Polsce” (s. 63-86 i 87-106). O środkowoeuropejskim wymiarze tej debaty pisze Bogusław Bakuła w artykule „Studia postkolonialne w Europie Środkowej oraz Wschodniej 1989-2009. Kwerenda wybranych problemów w ramach projektu badawczego”, w: *Kultura po przejściach, osoby z przeszłością. Polski dyskurs postzależnościowy – konteksty i perspektywy badawcze*, red. Ryszard Nycz, Kraków 2011, s. 137-165.

apriorycznie przyjętych założeń w funkcji niepodważalnych aksjomatów – winny określać metodę. Zajmowanie wobec przedmiotu stanowiska, które pozostaje niewrażliwe na specyfikę jego charakteru, prowadzi do ujęć deformujących, a w konsekwencji – do błędnych wniosków²⁸.

Z tego względu udział polskich studiów postkolonialnych w światowym postkolonializmie jest nie do przecenienia i stanowi dla tego nurtu nie tylko wyzwanie, lecz także szansę. Szansę poznawczą: wglądu w nieznany dotąd tej metodzie wycinek rzeczywistości. Mamy bowiem do czynienia z przedmiotem badań w czwórnasób specyficznym, określonym takimi parametrami, jak:

- 1) kondycja skolonizowanego i kolonizatora, subalterna i hegemon, zespolona w jednym kulturowo osadzonym, kolektywnym doświadczeniu;
- 2) historyczna przynależność do „drugiego świata”, a więc obszaru od samego początku „przeoczonego” przez główny nurt postkolonializmu;
- 3) logocentryczna, tj. oparta na przeświadczeniu o transcendentnej rozumności i celowości świata, kultura, w tym także tradycja polityczna;
- 4) ich chrześcijańskie przesłanki, wprowadzie niewykluczające pierwiastków o innym rodowodzie, niemniej jednak o pierwszoplanowej roli dla swoistości polskiej kultury jako jej konstytutywne składniki i nieusuwalny układ odniesienia.

Wymienione tu ogólne właściwości obiektu badań rzutują na warunki brzegowe, jakie spełnić powinna postkolonialna metodologia, jeśli ma „oddać sprawiedliwość” swojemu przedmiotowi, tj. uchwycić go w jego złożoności. Być

²⁸ Powie ktoś: a czymże jest owa natura lub charakter? To esencjalistyczny przesąd! A jednak procedura aproksymacji, stanowiąca element procesu poznania – w tym także poznania humanistycznego – zakłada możliwość osiągnięcia, na etapie wstępnego poznania, pewnego *quantum* wiedzy o specyfice przedmiotu. Wiedza ta podlega następnie weryfikacji, a w jej wyniku – przyjęciu bądź odrzuceniu w toku dalszych czynności analityczno-interpretacyjnych.

może właśnie dzięki przedmiotowej swoistości to z polskich studiów postkolonialnych wypłył dostatecznie silny impuls, który zdoła przebudować postkolonializm komponentem „konserwatywnym”. Jak mało do którego nurtu pasuje bowiem do niego stwierdzenie, iż „[j]eżeli wiele walk, jakie toczono w przeszłości, inspirowała idea wolności, centralne znaczenie dla walki, która nas czeka, będzie miała idea człowieczeństwa”²⁹. Objęcie tej idei namysłem, krytycznym nie tylko wobec idei, lecz także wobec przyjmowanych względem niej przez badacza założeń, wymaga wyjścia poza „postępowy”, tj. materialistyczny, (neo-)marksistowski wariant postkolonializmu, jest ona bowiem w znacznej mierze nieuchwytna dla określonej tymi jego parametrami metody.

Marksizm – drugie główne, obok postmodernizmu, intelektualne zaplecze dyskursu postkolonialnego – uznawany jest w zachodnim świecie za siłę napędową antykolonialnego dyskursu wyzwolenia. Jednak np. w kontekście indyjskim dostrzega się w nim, tj. w marksizmie, składnik pseudouniwersalistycznego dyskursu europocentrycznego. W kontekście wschodnioeuropejskim zaś – za sprawą pamięci/postpamięci sowieckiego imperializmu, wybudowanego nie na czym innym, jak właśnie na marksizmie – dla wielu wciąż jest on dyskursem *par excellence* opresyjnym. Stąd niezrozumienie społeczeństw naszego regionu dla aliansu między postkolonialnym nurtem zachodniej akademii a marksistowskim dyskursem komunistycznego kolonializmu, w wyniku którego utrwalił się w globalnej humanistyce pogląd, iż „nie można jednocześnie być ofiarą marksizmu i kolonializmu, marksizm bowiem zawsze należał do tradycji dyskursu antykolonialnego”³⁰, a tzw. drugi świat przez ćwierć wieku nie znajdował miejsca

²⁹ Grant Morrison, „Science, Tradition, and Utopia”, *Modern Age* 43 (2001), nr 1, s. 38.

³⁰ Kārlis Račevskis, „Toward a Postcolonial Perspective on the Baltic States”, w: *Baltic Postcolonialism*, ed. Violeta Kelertas, Amsterdam–New York 2006, s. 171.

w światowych studiach postkolonialnych. Zanim jeszcze głos w tej sprawie zabrali uczeni ze Środkowo-Wschodniej Europy, przełomową rolę w zerwaniu z tą tradycją odegrała praca Ewy Thompson *Trubadurzy imperium*, przerywająca dominującą zachodnio-sowiecko-postmodernistyczno-marksistowską narrację światowej humanistyki, w tym także postkolonializmu. W narracji tej kwestia rosyjskiego kolonializmu była konsekwentnie przemilczana, co środkowoeuropejska publiczność miała prawo interpretować jako rezultat: 1) sprzecznej z deklarowanym stanowiskiem etycznym niewrażliwości nauki na krzywdę populacji niesłusznie „przeoczonych” w studiach postkolonialnych bądź 2) polityki wiedzy-władzy, opartej na odwróconym rasizmie (europejscy „biali” nie „podpadali” pod stereotypowe, schematycznie stosowane kryteria postkolonializmu, nie dość subtelne, by istotę skolonizowania wskazać w charakterze relacji między stronami spotkania). W obu przypadkach sceptycyzm środkowo-wschodnich Europejczyków wobec postkolonializmu jako adekwatnego języka analizy ich doświadczenia historycznego mógł się wydawać zasadny i w obu przypadkach odpowiedź na „defekt” zachodniego postkolonializmu napłynęła z tekstów, które lokowałyby się w mniejszym czy większym stopniu w jego konserwatywnym sektorze³¹.

Trudno zaprzeczyć, że dwie dyskutowane tu wersje postkolonializmu opierają się na dwóch różnych modelach świata i człowieka, dwóch różnych antropologiach, wywodzących się z odmiennych, a nawet antynomicznych tradycji filozoficznych, które niejednokrotnie w przeszłości wchodziły, i nadal wchodzi, ze sobą w spór. Rywalizacja ta często przybiera – na terenie nauk humanistycznych – postać dość niesymetryczną, jeśli chodzi o stanowisko wobec przeciwnika debaty. W tekstach przejawiających

³¹ Po pracy Ewy Thompson pojawiły się kolejne teksty: Clare Cavanagh, Janusza Korka, Aleksandra Fiuta, a także piszącego te słowa, w których podejmowano próby postkolonialnej teoretyzacji polskiej literatury i kultury w duchu bliskim myśli konserwatywnej.

konserwatywny styl myślenia autora, pomimo krytycyzmu wobec przesłanek myśli postępowej, pobrzmiewa nierzadko nuta poznawczej ciekawości, wola poznania, zdradzająca realne, nie deklaratywne jedynie, nastawienie dialogowe. Postawa ta stwarza pole dla merytorycznej dyskusji, umożliwiającej przeciwnikowi zaistnienie w dyskursie partnera debaty i uwzględniającej jego racje, traktowane z uwagą i powagą. W wystąpieniach opartych na światopoglądzie lewicowym rozpoznać można na ogół jedną z dwóch strategii: 1) ostrą, nierzadko nieprzebiegającą w słowach ironię³² o lepiej czy gorzej ukrytym ideologicznym podłożu, służącą skompromitowaniu przeciwnika³³, bądź 2) przemilczenie, oznaczające *de facto* wypchnięcie przeciwnika poza dyskurs, argumentowane bezalternatywną rzekomo lewicowością studiów postkolonialnych. To drugie stanowisko w łonie postępowego nurtu tychże studiów można określić jako radykalnie ekskluzywne, a tym samym totalizujące i mo-

³² Dla Rorty'ego ideałem naukowca jest „liberalny ironista”, który wie, że żadna prawda nie istnieje i który za cel obiera sobie dążenie do „liberalnej utopii”, gdzie powszechnie panować będzie ironia (Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Mass. 1989, s. XV).

³³ Zob. np. Michalina Golinczak, „Postkolonializm: przed użyciem wstrząsnąć!”, *Recykling Idei* 2008, nr 10, s. 108-113. Autorka pisze m.in. o Ewie Thompson, która jej zdaniem, pod przykrywką studiów postkolonialnych „forsuje swoje nacjonalistyczne poglądy”, przez co w Polsce studiom tym zagraża „widmo «thompsonizmu?»” (111). Z kolei Leszek Koczanowicz („My skolonizowani?”, *Nowa Krytyka* 2011, nr 26-27, s. 189), również polemizując z twierdzeniami Thompson dotyczącymi m.in. sarmatyzmu, w komentarzu do dłuższego cytatu z jej artykułu *Polski nacjonalizm jest niezwykle łagodny* sięga po – bez jednego choćby kontrargumentu, nie mówiąc o próbie zrozumienia, co dla Thompson oznacza „sarmatyzm” – retorykę totalnego dezawuowania poglądów przeciwnika, wykluczając go w ten sposób z debaty: „Trudno właściwie polemizować z tymi twierdzeniami, jako że konstruują one baśniową wizję historii i kultury polskiej, zapoznając w gruncie rzeczy to, co w nich najcenniejsze”. Retoryka ta, wyrażająca się silną asercją, dominuje nb. w kilku tekstach tego zeszytu *Nowej Krytyki*, której autorzy łatwo za jej pomocą „ustawili” sobie przeciwnika do rozprawy z nim, nie dopuszczając go w ogóle do głosu. Potwierdza to tezę o ekskluzywnym charakterze opcji lewicowej.

nopolizujące. Wyklucza ono bowiem z debaty bez prawa do zarysowania własnego stanowiska, jakby w hołdzie przekonaniu: postkolonializm jest lewicowy, nie ma postkolonializmu poza lewicowym światopoglądem. Wedle tej retoryki postkolonializm miał powstać „jako rozwinięcie marksistowskiej myśli emancypacyjnej, szczególnie historii idei Waltera Benjamina z jego naciskiem na konieczność wsłuchiwania się w głos grup uciemiężonych i zepchniętych na marginesy”³⁴.

Oba stanowiska, ironiczne i wykluczające, łączy przekonanie o „niepoważnym” czy też zasadniczo „mylnym” charakterze konserwatywnej odmiany postkolonializmu, której przypisać można „zmistyfikowaną, ideologiczną naturę”³⁵, nie uznając w niej tym samym partnera do rozmowy, a zatem – zamykając możliwość debaty. Postawa taka prowadzi nie tylko do zubożenia dyskursu postkolonialnego, lecz także do ujednostroennienia poznania naukowego poprzez wyeliminowanie alternatywnych ścieżek jego uprawy, w ostatecznej konsekwencji zaś – do przesłonięcia prawdy o przedmiocie lub wręcz jej pogwałcenia. Nie należy zapominać, że poznanie aspektowe – z jakim mamy do czynienia zwłaszcza w tych nurtach humanistyki, które oparte są na mocnych przekonaniach ideologicznych i/lub politycznych – nie uprawnia do ekstrapolacji wyników tą drogą osiągniętych na całość przedmiotu³⁶. Brak respektu dla tej zasady grozi osunięciem się postępowania naukowego do poziomu dewiacji epistemologicznych³⁷.

³⁴ L. Koczanowicz, „My skolonizowani?”, op. cit., s. 190.

³⁵ Ibidem, s. 191.

³⁶ Zob. Stefan Sawicki, ...*Quo magis veritas propagetur*, Toruń 2010, s. 12.

³⁷ Jaskrawym przykładem nadużycia metody postkolonialnej wobec tekstu poprzez ahistorycznie skonstruowany kontekst w wyniku apriorycznie przyjętych założeń ideologicznych jest interpretacja znanego wiersza Juliana Tuwima autorstwa Marcina Moskalewicza („Murzynek Bambo – czarny, wesoły... ». Próba postkolonialnej interpretacji tekstu”, *Teksty Drugie* 2005, nr 1-2, s. 259-270).

WNIOSKI: POŁA SYNERGII

Pole pierwsze: dialog

Do jakich konkluzji, a może postulatów prowadzą powyższe myśli i spostrzeżenia? Zacznę od tego, czego moim zdaniem robić nie warto. Otóż nie wydaje się poznawczo pożyteczne „pozycjonowanie” poszczególnych badaczy postkolonialnych według klucza ideologicznego czy politycznego, ani w rodzimym, ani poza polskim kontekście. Zabieg taki, podejmowany niekiedy, i to nie tylko w publicystyce, lecz także w tekstach aspirujących do naukowych, miewa ponadto funkcję stygmatyzującą, co dodatkowo przemawia przeciwko tego rodzaju praktyce. Nie będzie chyba złamaniem żadnego środowiskowego tabu ani kodeksu honorowego, jeśli przyznam się do wyznawanej przez siebie zasady, zgodnie z którą biorę w rachubę, iż nawet humanista o najodleglejszych od moich własnych poglądach może osiągnąć w swojej pracy wartościowe wyniki, zasługujące przynajmniej na uwagę i namysł, a w okolicznościach tego wymagających – na uznanie lub polemikę. Co więcej, ani on, ani ja nie jesteśmy do tego stopnia zdeterminowani swoimi poglądami, by blokowały one naszą „konwersację”, uniemożliwiając poszerzenie, a niekiedy nawet fuzję, horyzontów – po jednej lub obu stronach „spotkania”. Z takiej, hermeneutycznej, perspektywy pozycjonowanie, i klasyfikowanie, badaczy postkolonialnych (a także wszelkich innych) wedle orientacji politycznej czy ideologicznej jawi się jako ucieczka przed wyzwaniem, jakie zawsze stanowi dla nas odmienny punkt widzenia – jako intelektualna łatwizna.

Proponowana tu perspektywa dialogu, zamiast konfrontacji i spotkania w miejsce „okopania się” na pozycjach, jest w swej istocie koncyliacyjna i sugeruje możliwość wypracowania przez obie strony nie tylko czegoś w rodzaju pokojowego *modus vivendi*, lecz także strategicznego, tj. wartościowego poznawczo, *modus operandi* (np. w formie

wspólnych projektów badawczych, co *de facto* przecież ma już miejsce). Nie potrafię powiedzieć, jak realna, a raczej realistyczna, jest ta możliwość. Warte podkreślenia natomiast wydaje mi się to, że podejście takie nie prowadzi do zniesienia – czy jak kto woli, dekonstrukcji – faktycznej różnicy między tytułowymi stanowiskami. Czy zatem oznacza to konieczność poprzestania na mglistym zarysie bliżej nieokreślonego programu „postkolonialnego ekumenizmu”, w którym obie strony wzajemnie uznają i szanują swą odmiennność, by po „spotkaniu” rozejść się do domów i pozostać przy swoim stanowisku?

Wiele wskazuje na to, że tak właśnie jest. Czy w tej sytuacji pozostaje coś innego prócz konstatacji *status quo*?

Pomóc w przezwyciężeniu pesymizmu, jaki nasuwa powyższy wniosek, może perspektywa debaty, a więc dialogu między przedstawicielami różnych światopoglądów. Debata taka mogłaby odegrać istotną rolę również z punktu widzenia wyzwań współczesności, nie tylko w łonie studiów postkolonialnych. Nie sposób bowiem podtrzymywać, że nowoczesny uniwersytet i nowoczesna humanistyka to domeny, w których niepodzielnie panuje jeden tylko wzorzec racjonalności: liberalno-lewicowy, zasługujący na miano „naukowego”³⁸. Nie mamy w tym zakresie dobrych doświadczeń wskutek niedawnej hegemonii marksizmu z jego mitem „światopoglądu naukowego”. Obecna sytuacja, w której do zmonopolizowania dyskursu postkolonialnego dąży jego postępowy odłam, w pewnej mierze stanowi powtórkę z okresu komunizmu. Z tą tylko różnicą, że miejsce administracyjnego przymusu zajął zinstytucjonalizowany dyskurs liberalnej akademii, udzielający aprobaty tym stanowiskom, które służą rozwojowi społeczeństwa liberalnego – jednemu z wielkich fetyszy nowoczesności. Parafrazując znany wiersz Marcina Świetlickiego, trzeba jednak zauważyć, że w żadnej konstytucji nie zapisano, iż model liberalny jest jedyną

³⁸ Zob. G. Morrison, *Science, Tradition, and Utopia*, op. cit., s. 37.

dopuszczalną ani nawet najlepszą formą organizacji życia społecznego. To w głównej mierze kwestia światopoglądu, nie zaś naukowego dogmatu: z jednej strony zatem kwestia wyborów intelektualnych i moralnych, z drugiej – kwestia, która winna się stać przedmiotem dyskusji nie tylko polityków czy publicystów, lecz także, a może przede wszystkim uczonych, również z kręgu studiów postkolonialnych.

We wskazanych tu dwóch nurtach, czy też wersjach, tych studiów skupia się, niczym w soczewce, druga centralna kontrowersja współczesnej humanistyki: spór różnych koncepcji racjonalności. Czy wolno będzie o tym rozmawiać, czy też kwestia ta pozostanie tabu badań naukowych? Czy odważymy się o niej dyskutować? Czas totalitaryzmu minął i obecnie wolność debaty publicznej, także w nauce, brak przemocy i „szczególnych uprawnień” dla jednej strony sporu, a więc równość jego uczestników stwarza warunki dla dialogu. Mimo to jednak – jak widzieliśmy – do dialogu tego może nie dojść wskutek niesprzyjającej mediacji postawy stron. Warunkiem dialogu bowiem jest „akceptacja pluralizmu na różnych płaszczyznach: filozoficznej, aksjologicznej, ideowo-światopoglądowej. [...] Konieczne jest nastawienie otwarte, umiejętność wczucia się w osobowość rozmówcy, chęć dojrzenia elementu prawdy w jego wywodach. [...] Zaciętrzewienie polemiczne czy aprioryczne założenia czynią dialog niemożliwym [...]. Konieczna jest wreszcie kultura dialogu. Dlatego stosowanie epitetów czy wystawianie «ocen» partnerowi przekreśla naukową i psychologiczną wartość spotkania”³⁹. Dialog tu postulowany jest wartością, nawet jeśli jedyną korzyścią, jaką moglibyśmy z niej odnieść, miałyby być mądrość cnoty z wiersza Eliota:

³⁹ Stanisław Kowalczyk, „Chrześcijaństwo a dialog światopoglądowy”, w: *Z zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego*, red. M. Rusecki, Lublin 1989, s. 195.

Jedyna mądrość, jaką możemy się spodziewać zdobyć,
Jest mądrością pokory: pokora jest nieskończona.

East Coker, przeł. W. Dulęba⁴⁰

Pokora, do której prowadzi osiągnięta na drodze dialogu świadomość cząstkowości i aspektowości poznania (własnego, a nie jedynie cudzego!), neutralizuje ideologiczne zacierzewienie i skłania do dystansu, tak wobec własnych założeń, jak i wobec samego siebie jako wielostronnie uwarunkowanego podmiotu badań. Jednak postulat uwzględniania w dyskursie postkolonialnym, obok postępowego, również konserwatywnego punktu widzenia wynika nie tyle z przekonania o potrzebie uśmierzania napięć pomiędzy odnośnymi odłamami postkolonializmu i ich przedstawicielami, co ze świadomości, iż debata między nimi służy synergii studiów postkolonialnych. W układzie tym każda z opcji jest „potrzebna” drugiej, przewyższa bowiem jej ograniczenia epistemologiczne, stanowiąc jej konieczne dopełnienie i zewnętrzny stymulator rozwoju. Efekty poznawcze bowiem, osiągnięte w danym nurcie badań przy ignorowaniu przeciwnego stanowiska, są nieporównywalnie skromniejsze od tych, jakie można uzyskać, formując swój dyskurs w toku nieustającej dyskusji z drugą stroną dialogu⁴¹.

Pole drugie: wobec neokolonializmu

Imperium postrzegane jest w teoriach postkolonialnych jako względnie stabilna, monolityczna i tożsama siła – siła, która ostatecznie nieuchronnie doprowadza do wybuchu antykolonialnego oporu i zniesienia zależności kolonialnej. Takie postawienie sprawy zakłada też określoną,

⁴⁰ Cyt. wg: Thomas Stearns Eliot, *Poezje wybrane*, oprac. Wacław Borowy, Warszawa 1988, s. 195.

⁴¹ Za przykład efektu synergicznego w studiach postkolonialnych uznaję rozprawę Doroty Wojdy *Polska Szeherezada*, op. cit.

postkolonialną przyszłość. W projekt postkolonialny wpisana jest zatem pewna logika dziejów, by nie rzecz historiozofia, uwzględniająca wymiar społeczny „doczesnej soteriologii” – osiągnięcie stanu kolektywnego szczęścia na ziemi. Przyszłość ta wprawdzie może nie być jednoznacznie zdefiniowana ani zdeterminowana, a nawet bywa problematyczna (np. kwestia nacjonalizmów), niemniej jednak można ją dookreślić jako etap po przezwycięzeniu kolonialnej dominacji. On jest celem zabiegów emancypacyjnych podejmowanych przez skolonizowanych.

Jeśli uznać, jak twierdzą niektórzy krytycy postkolonialni (i nie tylko oni), że głównym źródłem opresji jest obecnie światowy neokolonializm globalnych, ponadnarodowych korporacji⁴², to środkowoeuropejski postkolonializm może nabrać nowego impetu jako społeczno-kulturowa analiza współczesnych relacji zależności – wciąż o charakterze (neo/post)kolonialnym! – w postkomunistycznych społeczeństwach. Nie porzucając zaangażowania w rewindykację kolonialnej przeszłości, co zapewne pozostanie stałym punktem jego programu i kierunkiem wielu badań szczegółowych, ma on zarazem szansę stać się dyskursem krytycznej analizy: 1) aktualnej kondycji społeczeństw, położonych na przecięciu stref interesów i wpływów wielkich światowych graczy, oraz 2) wiedzy na ich temat, wytwarzanej zarówno w tych społeczeństwach, jak i zewnętrznych centrach i (re)dystrybuowanej lokalnie oraz globalnie w dynamicznym, policentrycznym układzie skonfliktowanych ze sobą ośrodków władzy jako uprzywilejowanych wspólnot interpretacyjnych, istotnie posiadających bądź uzurpujących sobie, pozycję autorytetu.

W określonej takimi parametrami sytuacji postkolonializm ma więc do odegrania ważką rolę: nie tylko poznawczą, lecz także interwencyjną, nb. przychodząc tym samym

⁴² Zob. np. Fredric Jameson, „Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism”, w: *Postcolonial Studies. An Anthology*, ed. Pramod K. Nayar, Chichester 2016, s. 71-90.

w sukurs przeświadczeniom o społecznej użyteczności humanistyki. Jednak to nie tyle potencjalna prakseologiczna wartość studiów postkolonialnych zasługuje tu na uwagę, co etyczny wymiar refleksji płynącej z obydwu ich wariantów. Postkolonializm bowiem w obu swoich odsłonach: konserwatywnej i postępowej, skłania do czujności wobec przejawów ekonomicznego wyzysku i instrumentalnego traktowania człowieka oraz ograniczania jego swobód. O ile nie należy raczej mieć złudzeń co do szansy aliansu między obiema opcjami, nie sposób przeoczyć, iż w kontekście oporu przed neokolonializmem otwiera się pole dla strategicznych sojuszy w imię obrony interesów takich grup jak naród, społeczeństwo, państwo czy grupa państw, pomimo różnicy zapatrywań między prawicą i lewicą np. na kwestię państwa narodowego. Można przypuszczać, że podobnie jak to miało miejsce w przypadku Irlandii, tak i w przypadku Polski postkolonializm, dzięki postulowanej synergii obu odmian swojej metody, może okazać się wartościowym partnerem debaty akademickiej wokół modernizacji oraz jej różnorodnych społecznych, politycznych i kulturowych reperkusji⁴³.

⁴³ Por. Eoin Flannery, „Irish Cultural Studies and Postcolonial Theory”, *Postcolonial Text* 3 (2007), nr 3, s. 6 (pdf online, <<http://postcolonial.org/index.php/pct/article/viewArticle/814>>, dostęp: 30.01.2016).

POSTKOŁONIALNA DYSYMULACJA. O (POST)ZALEŻNOŚCIOWYCH ASPEKTACH HISTORIOGRAFII POLSKO-NIEMIECKIEGO TRANSFERU KULTUROWEGO

PAWEŁ ZAJAS

Historia polsko-niemieckich stosunków kulturowych przełomu XIX i XX wieku naznaczona jest piętnem (post)-zależności. Przyczyny tego stanu rzeczy mają dwojaki charakter. Po pierwsze: analizy funkcjonowania polskiej kultury w okresie zaborów podążają zazwyczaj w kierunku swoistej „wiktymofilii”¹. Oficjalna rodzima historiografia jest w tym punkcie zaskakująco zgodna: do listopada 1918 r. występujemy z pozycji ofiary, pokrzywdzonej, zdominowanej, podporządkowanej przez opresyjny system. Drugi powód ma charakter ekonomiczno-strukturalny, związany z centralnym charakterem niemieckojęzycznego pola kulturowego, wobec którego polska literatura/kultura zajmuje status semiperyferyjny. Połączenie historycznych zaszczości z owymi *economies of scale* są dla badaczy wzajemnych relacji kulturowych punktem wyjścia do nader pesymistycznych konstatacji: Niemcy mieli wykazywać do połowy XX w. „daleko idący brak wiedzy w stosunku do kultury

¹ R. Nycz, *Wprowadzenie*. „«Nie leczony, chroniczny pogłos». Trzy uwagi o polskim dyskursie postzależnościowym”, w: *Kultura po przejściach, osoby z przeszłością. Polski dyskurs postzależnościowy – konteksty i perspektywy badawcze*, red. R. Nycz, Kraków 2011, s. 10.

i literatury polskiej”², a poszczególni tłumacze, publicyści i wydawcy skazani byli w swoich „próbach oddziaływania” na nieuchronną porażkę³. Tego rodzaju projekcja w relacji dominujący – zdominowany, podająca w wątpliwość status mniejszej literatury na arenie międzynarodowej, w Niderlandach zwana jest „kompleksem Calimero”. Popkulturowe odniesienie do stworzonej przez włoskiego rysownika, Toniego Pagotą, figury czarnego kurczaka, permanentnie żalącego się na słabą pozycję w starciu z większymi od niego zwierzętami, dość dobrze ilustruje metodologicznie mało zasadne zastrzeżenia, które pojawiają się nierzadko w badaniach nad recepcją mniejszych literatur narodowych wobec ich niewystarczającej obecności na rynkach krajów o centralnej pozycji językowej.

W ramach zainicjowanej przez prof. Jana Kieniewicza debaty chciałbym zwrócić uwagę na kilka aspektów niemieckiego dyskursu o Polsce w latach 1914-1918. Empiryczną podstawą moich rozważań jest dość różnorodny materiał archiwalny, pochodzący z niemieckich archiwów literackich (Deutsches Literaturarchiv Marbach oraz Goethe- und Schillerarchiv w Weimarze) oraz archiwów federalnych (Politisches Archiv des Auswärtigen Amts PA AA). Kwerendę w tychże archiwach prowadziłem w latach 2011–2015 w ramach projektu badawczego, mającego na celu rekonstrukcję belgijsko-niemieckiego oraz polsko-niemieckiego transferu kulturowego w okresie pierwszej wojny światowej⁴.

Zdaję sobie sprawę z faktu, że sam wybór tematu brzmi niczym intelektualna prowokacja. Pisanie o stosunkach

² U. Jekutsch, „Zur Rezeption polnischer Lyrik in deutschsprachigen multilateralen Anthologien des 19. und 20. Jahrhunderts“, w: *Weltliteratur in deutschen Versanthologien des 20. Jahrhunderts*, red. B. Bödeker, H. Eßman, Berlin 1997, s. 170.

³ H. Nosbers, *Polnische Literatur in der Bundesrepublik Deutschland 1945/1949 bis 1990. Buchwissenschaftliche Aspekte*, Wiesbaden 1999, s. 44.

⁴ P. Zajas, *Niemilknące muzy. Wydawcy, pisarze, tłumacze i pośrednicy kulturowi na frontach Wielkiej Wojny (1914-1918)*, Poznań 2016 (w druku).

kulturowych w ramach światowego konfliktu, co więcej: o wymianie kulturowej między obszarem okupowanym a agresorem, nie należy do głównego nurtu historiografii polsko-niemieckiej. Trzeba przy tym zaznaczyć, że pierwsza wojna światowa traktowana jest przez polskich historyków po macoszemu. Rok 2014 nie przyniósł, tak jak to miało miejsce w Niemczech, Belgii, Francji czy Wielkiej Brytanii, fali rocznicowych konferencji, projektów badawczych czy publikacji. Rekapitułując stan badań w tym obszarze, Arkadiusz Stempin zauważa, że „podobnie jak niemiecka historiografia, która jeszcze do niedawna ignorowała polskie prace, także polscy historycy rzadko kompleksowo sięgali po studia niemieckich kolegów i nie podejmowali kwerend w archiwach niemieckich”⁵. Owo zaniechanie doprowadziło to stanu, w którym dostępne polskiemu czytelnikowi prace (m.in. Leona Grosfelda, Jerzego Holzera, Jana Molendy czy Janusza Pajewskiego) skoncentrowane są na obszarze polityczno-dyplomatycznym i w sposób niemalże teologiczny „dowodzą nieuchronnego odzyskania niepodległości przez Polskę”⁶. Pierwsze zapowiedzi rządowego projektu „Niepodległa 2018” zdają się wpisywać w ten właśnie nurt historycznej reprezentacji⁷.

⁵ A. Stempin, *Próba „moralnego podboju” Polski przez Cesarstwo Niemieckie w latach I wojny światowej*, Warszawa 2013, s. 16.

⁶ Ibidem, s. 17.

⁷ Jarosław Sellin, podsekretarz stanu w Ministerstwie Kultury i Dziedzictwa Narodowego, komentował ów projekt na jednym z prawicowych portali w emfaticznej retoryce, dość typowej dla narodowo-konserwatywnego obozu: „Wiemy, że jednym z wyznaczników powagi i siły państwa, a także narodu, który je tworzy, są oceny jego przeszłości, dobre i złe skojarzenia z nim związane. Dlatego w opowieściach o naszej historii należy skończyć z dominacją pedagogiki wstydu i antypatriotycznego rewizjonizmu [podkr. P.Z.]. [...] W konkretnej kadencji rządowej 2015-2019 (...) obchodząc będziemy stulecie polskiej niepodległości. Jako rząd zrealizujemy projekt „Niepodległa 2018”, który będzie polegał nie tylko na celebracji najważniejszego Narodowego Święta Niepodległości, ale będzie obudowany licznymi całorocznymi wydarzeniami. [...] Rok ten będzie wielkim świętem dla wielu państw środkowej Europy,

Zastosowanie różnorodnych nurtów krytyki postkolonialnej do opisu stosunków polsko-niemieckich drugiej połowy XIX i początku XX w. zaowocowało w ciągu ostatnich kilkunastu lat niezwykle bogatą literaturą przedmiotu. Jej podsumowanie, a jednocześnie niezwykle twórcze rozwinięcie, przyniosły prace Izabeli Surynt⁸. Badaczka analizuje w nich związki między dyskursem o Polsce a narodowo-kolonialnymi konstrukcjami w niemieckojęzycznej przestrzeni publicznej. Pisze:

Charakterystyczna jest dla nich pewna, w swej wewnętrznej strukturze – asymetryczna, konfiguracja myślowa, wynikająca z pojmowania Polski jako bezsprzecznego ucieleśnienia „inności”. Owe przekonania o pryncypialnej odmienności polskości – i to niezależnie od jej oceny (tzn. pozytywnego lub negatywnego wartościowania) – utrzymywały się w niemieckich dyskursach publicznych jako swoista stała przez bez mała trzy stulecia, pociągając za sobą funkcjonalizację obrazów Polski i Polaków w zależności od aktualnie prowadzonych debat⁹.

Wybuch pierwszej wojny światowej przyniósł – tym samym dochodzę do głównej tezy mojej glosy – daleko

które 100 lat wcześniej pojawiły się na mapie Europy, ale przecież najważniejszym państwem, które wówczas powstało, była właśnie Polska. Przy organizowaniu obchodów będziemy czerpali z dorobku naszego programu sprzed lat «Patriotyzm jutra». Wykorzystamy też pozytywną modę na rekonstrukcje historyczne i estetykę patriotyczną, zwłaszcza wśród młodych Polaków. 100-lecie niepodległości będzie doskonałą okazją do mobilizacji opinii publicznej wokół takich wartości, jak państwo, naród, wolność, solidarność, patriotyzm...” (J. Sellin, „Systemowa polityka historyczna 2015-2019”, <<http://niezalezna.pl/68755-systemowa-polityka-historyczna-20152019>>, dostęp: 11.02.2015). Nie potrzeba analitycznego oka, aby w przytoczonej wypowiedzi dostrzec syndrom postzależnościowej „wiktymofilii”.

⁸ I. Surynt, *Das „ferne“, „unheimliche“ Land. Gustav Freytags Polen*, Dresden 2004; eadem, *Postępy, kultura i kolonializm. Polska a niemiecki projekt europejskiego Wschodu w dyskursach publicznych XIX wieku*, Wrocław 2006.

⁹ Ibidem, s. 97.

idącą rewizję tego bez mała kolonialnego niemieckiego obrazu kultury polskiej, wpisanego w ówczesne procesy modernizacyjne. „Kwestia polska”, w tym również kultura/literatura, była w latach 1914–1918 tematem szeroko i żywo w Niemczech komentowanym. Toczona debata była oczywiście elementem ówczesnego mechanizmu propagandowego, jednakże wiele jej wątków posiadało zgoła odmienny charakter. Niemiecka *Kunst- und Kulturpropaganda* stworzyła paradoksalnie swoistą niszę dla dystrybuowania informacji o Polsce na terenie państw okupowanych oraz neutralnych, a naturalne zainteresowanie niemieckiego czytelnika obszarami, na których toczyła się wojna, umożliwiło a u t o n o m i c z n e funkcjonowanie literatury polskiej w niemieckim polu wydawniczym. Problem leży jednak w tym, że nasza rodzima pozaborowa „postzależnościowa” narracja historyczna i historiograficzna dokonała swoistej dysymulacji: w toku konsolidacji narodowej tożsamości nowo tworzonego państwa, wymazano wszelkie procesy wymiany, hybrydyczności, współpracy, akcentując w ich miejsce oczywiste (i trudno zaprzeczalne) elementy konfrontacji¹⁰.

Owo strategiczne zapomnienie widoczne jest chociażby w działalności polskich przedstawicielstw prasowych na terenie państw neutralnych. Znakomita większość z nich działała pod egidą Naczelnego Komitetu Narodowego (NKN). Istniejąca literatura przedmiotu opisuje ich działalność jako wypadkową dwóch podstawowych tendencji polityki polskiej tego okresu: „aktywistów”, nawołujących do podjęcia czynnej walki u boku państw centralnych, oraz

¹⁰ Należy w tym kontekście przypomnieć, że „dysymulacja” jest dość częstą przypadłością rozpraw z zakresu *postcolonial studies*. Za przykład może posłużyć doskonale znana praca Mary Louise Pratt *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation* (1992), w której podróżopisarstwo drugiej połowy XVIII w. zostało połączone z europejskim projektem imperialnym. Z jej interpretacją polemizuje Siegfried Huigen w pracy *Knowledge and Colonialism* (2009), dowodząc, że typowy dla teorii postkolonialnej „wyścig po teorię” nierzadko traci z oczu dbałość o staranną lekturę tekstów źródłowych, stających się w toku fragmentarycznej lektury ilustracją modnych tez.

„pasywistów” pokładających nadzieję w Rosji¹¹. Tego typu konkluzje oparte są zazwyczaj na dwóch źródłach: krakowskim archiwum NKN, bądź też memuarystyce głównych aktorów wydarzeń, publikowanej w latach 30. XX w.¹² Całkowicie odmienny obraz otrzymamy, gdy odwołamy się do zasobów archiwów niemieckich, a zagraniczne przedstawicielstwa polskich organizacji potraktujemy jako dynamiczną sieć transferu wiedzy, opierającą się na indywidualnych aktorach. Politisches Archiv des Auswärtigen Amts przechowuje ślady współpracy przedstawicieli prasowych z berlińskim MSZ. Zachowane dokumenty ukazują, jak współpracownicy placówek w Szwajcarii (Jerzy Zieliński), Holandii (Zygmunt Gargas) czy Szwecji (Stanisław Wędkiewicz) nieustannie negocjowali swoje działania z istniejącymi wówczas centrami władzy¹³. Choć Berlin sprawował bez wątpienia funkcję kontrolną (okazała się ona kluczowa w momencie zainicjowanego w lipcu 1917 przekształcania galicyjskich przedstawicielstw prasowych w agendy informacyjne, działające z ramienia nowo powołanych organów władzy Królestwa Polskiego, będące załączkami późniejszych placówek dyplomatycznych), to należy zauważyć, że np. niemiecka sieć placówek dyplomatycznych wykorzystywana była przez nich do rozpoznawania na terenie neutralnej zagranicy informacji na temat obszarów polskich.

Przykładem tego typu działań, opartych o współpracę (wypartą przez późniejszą postzależnościową narrację historyczną) jest działalność Zygmunta Gargasa (1874-1948)¹⁴. Jego życiorys stanowi niezwykle ciekawy przykład

¹¹ M. Drozdowski, „Akcja zagraniczna Naczelnego Komitetu Narodowego (1914-1917)”, *Studia Historyczne* 2010, nr 2, s. 180.

¹² Przykładem jest artykuł Haliny Florkowskiej-Frančić „Polacy w Szwajcarii w czasie I wojny światowej”, w: *Polonia wobec niepodległości polskiej w czasie I wojny światowej*, red. H. Florkowska-Frančić, M. Frančić, H. Kubiak, Wrocław 1979, s. 181-194.

¹³ R122805, Politisches Archiv des Auswärtigen Amts (PA AA).

¹⁴ RAV Den Haag 208, PA AA.

ówczesnej transnarodowej mobilności i skomplikowanych, nadzwyczaj płynnych stosunków lojalnościowych. Urodzony w rumuńskim Paścani, pochodzący z niemiecko-polsko-żydowskiego rodziny, mający za sobą studia w Krakowie i Wiedniu, Gargas kierował w okresie pierwszej wojny światowej Polskim Biurem Prasowym (Poolsch Persbureau), zintegrowanym ze strukturami niemieckiego poselstwa (Deutsche Gesandtschaft) w Hadze. Korzystając z logistycznej struktury haskiej placówki dyplomatycznej, publikował regularnie, w języku niderlandzkim, artykuły o tematyce polskiej. Sporządzane przez poselstwo comiesięczne raporty dają wyobrażenie o aktywności Gargasa. Na podstawie dostępnych danych można stwierdzić, iż w okresie od listopada 1916 do kwietnia 1918 zamieścił on 617 tekstów na łamach na łamach holenderskich dzienników i czasopism. Ich tematyka była jak najbardziej współczesna i dotyczyła głównie najważniejszych aktorów polskiego życia politycznego, kwestii granic oraz Polaków na uchodźstwie. Należy podkreślić, iż ich ton był w dużej części daleki od propagandowej (antyrosyjskiej/proniemieckiej) retoryki (co zresztą byłoby niewykonalne z racji neutralnej pozycji Holandii, która przekładała się również na prowadzoną przez rząd politykę medialną). Co ciekawe, wojenna aktywność Gargasa została zakończona w wyniku wewnętrznych sporów kompetencyjnych wśród polskich działaczy NKN: w styczniu 1917 roku otrzymał konkurenta w postaci Jana Włodka, protegowanego Władysława Sikorskiego, ówczesnego szefa Departamentu Wojskowego NKN. To właśnie Włodkowi przypadła w udziale (również dzięki wsparciu i akceptacji berlińskiego MSZ) funkcja kierownika powstałego w maju 1918 roku oficjalnego Polskiego Biura Korespondencyjnego (organu Rady Stanu Królestwa Polskiego), a następnie ambasadora Rzeczypospolitej w Hadze. Propagandowa agenda ze strony niemieckiego „protektora” była – zarówno w przypadku aktywności Gargasa, jak i późniejszej działalności Włodka – oczywista. Charakter rozpowszechnianych

przez nich informacji miał jednak zasadniczy wpływ na obecność „kwestii polskiej” w holenderskim krajobrazie medialnym (gazety codzienne, czasopisma, broszury, informacje rozpowszechniane w kinach), co nie byłoby możliwe bez logistycznego wsparcia niemieckiej placówki dyplomatycznej. Postzależnościowa „dysymulacja”, obecna w późniejszej ontologicznie ufundowanej historii polskiej państwowości, wymazała w dużym stopniu tego typu ślady polsko-niemieckich interakcji w okresie pierwszej wojny światowej, a postawy ówczesnych aktorów zwykle się oceniać w binarnych kategoriach lojalności (pro/kontra).

Również badana przeze mnie historiografia polsko-niemieckiego transferu literackiego w latach 1914–1918 przynosi obraz odmienny od powszechnie przyjętych, przywoływanych powyżej twierdzeń o „daleko idącym braku wiedzy w stosunku do kultury i literatury polskiej”, sytuacji, która miała, zdaniem badawczy, ulec zmianie dopiero w drugiej połowie XX wieku.

Mimo iż okres do listopada 1918 roku zwykle się w szerokim obiegu naukowo-publicystycznym oceniać jako bez mała opresyjny dla kultury polskiej, należy podkreślić, że po sierpniu 1914 roku literatura polska stała się niezwykle istotną częścią niemieckiego pola wydawniczego. W branżowym magazynie *Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel* ukazywały się raz po raz ogłoszenia dotyczące nowości oraz wznowień tytułów polskich autorów oraz książek o tematyce polskiej, co świadczy o tym, że zainteresowanie kulturą polską wychodziło poza cele doraźnej propagandy i warunkowane było autentycznym zapotrzebowaniem wśród czytelników.

Wydawcy natychmiast wykorzystali polityczny kontekst aktu 5 listopada 1916 roku, w którym władze niemieckie i austriackie, zmuszone do poszukiwania rekrutów w okupowanym Królestwie Kongresowym, dawały gwarancję powstania Królestwa Polskiego i stworzenia armii polskiej. Tylko w tym jednym miesiącu na łamach *Börsenblatt* ukazało się jedenaście całostronicowych ogłoszeń, zwracających

uwagę księgarzy na czterdzieści dwa tytuły z literatury polskiej. Reklamowano wydane przed wybuchem oraz podczas trwania wojny pozycje Adolfa Dygasińskiego, Aleksandra Fredry, Marii Konopnickiej, Józefa Ignacego Kraszewskiego, Antoniego Malczewskiego, Adama Mickiewicza, Elizy Orzeszkowej, Walerego Przyborowskiego, Władysława Stanisława Reymonta, Marii Rodziewiczówny, Henryka Rzewuskiego, Lucjana Siemieńskiego, Henryka Sienkiewicza, Aleksandra Świętochowskiego, Kazimierza Przerwy-Tetmajera, Józefa Bohdana Zaleskiego, Stefana Żeromskiego, Jerzego Żuławskiego, a także Stanisława Augusta Poniatowskiego. Trzy nakłady tłumaczenia *Sezonowej miłości* Gabrieli Zapolskiej, autorki znanej niemieckiemu czytelnikowi jeszcze przed wybuchem wojny, rozeszły się w ciągu pięciu tygodni od premiery. Berliński wydawca, Erich Oesterheld, anonsował:

W interesie niemieckich składów sortymentowych leży wykorzystanie obecnie sprzyjającego nastroju dla literatury polskiej, rosnącej popularności pisarki oraz polecanie powieści Zapolskiej wszystkim klientom. W literaturze powszechnej niewiele jest powieści łączących wartość literacką z tak mocnym, niemalże kryminalnym napięciem [...]¹⁵.

Dramat *Tamten*, który ukazał się w dwóch konkurujących ze sobą przekładach, wystawiany był w drugiej połowie 1916 roku w Berlinie, Frankfurt nad Menem, Lipsku, Lubece, Magdeburgu i Monachium¹⁶.

Monachijskie wydawnictwo Georga Müllera wielokrotnie reklamowało faktograficzne monografie o tematyce polskiej autorstwa Aleksandra Guttrego, pełniącego w nim od 1913 roku funkcję lektora literatury polskiej. Już po wybuchu wojny za sprawą Guttrego przełożono dzieła Przerwy-Tetmajera i Żeromskiego, powieść *Meir Ezofowicz* Elizy

¹⁵ Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel 1916, nr 42, s. 1103.

¹⁶ Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel 1916, nr 210, s. 5793.

Orzeszkowej oraz *Ziemię obiecaną* Reymonta, która jeszcze przed zakończeniem konfliktu doczekała się aż trzynastu wznowień. W roku 1916 Guttry rozpoczął współpracę z Władysławem Augustem Kościelskim, planując wspólną edycję polskiej serii, która pod szyldem *Polnische Bibliothek* ukazywała się w wydawnictwie Müllera w latach 1917–1919. Seria ta została podzielona na trzy działy: historia, pamiętniki i edycje klasyków oraz powieści, dramaty i poezję. Niemiecki czytelnik miał w ten sposób uzyskać szerokie spektrum informacji na temat Polski. W ramach *Polnische Bibliothek* wyszły m.in. dzieła Adama Mickiewicza, Stanisława Wyspiańskiego, Wiktora Gomułickiego, Stanisława Augusta Poniatowskiego, Stanisława Przybyszewskiego i Władysława Łozińskiego. Szeroko zakrojonych planów wykorzystania wojennej koniunktury do prezentacji polskiej literatury, kultury i historii nie udało się jednak zrealizować z powodu przedwczesnej śmierci edytora w grudniu 1917 roku, zakończenia działań wojennych oraz powojennej inflacji. Prawa autorskie zostały odsprzedane innym domom wydawniczym (przykładowo prawa do utworów Przybyszewskiego nabył Gustav Kiepenheuer). Całość koncepcji „*Polnische Bibliothek*” przeszła do oficyny Benjamina Harza w Berlinie, jednakże nie zdecydował się on na jej kontynuację.

Guttry był również autorem antologii literatury polskiej z roku 1917, jednej z dwóch opublikowanych w okresie trwania pierwszej wojny światowej¹⁷. Dla badacza recepcji małych literatur europejskich na niemieckim rynku wydawniczym w latach 1914–1918 istotny jest nie tylko fakt, iż dwie poprzednie antologie literatury polskiej ukazały się w 1904 roku, a na kolejną trzeba było czekać aż do roku 1923, ale również inna koincydencja interesująca z punktu widzenia transferu literackiego. Friedrich Markus Huebner

¹⁷ W wydawnictwie Georga Müllera w tym samym roku ukazała się również antologia *Von polnischen Juden. Novellen und Skizzen*, pod redakcją i w przekładzie Stefanii Strizek.

– dziennikarz, pisarz, tłumacz, a jednocześnie pracownik niemieckiej administracji okupacyjnej w Belgii, współpracujący z lipskim wydawcą Antonem Kippenbergiem przy projekcie publikowanej w Insel-Verlag podczas wojny „serii flamandzkiej” – wzorował się mianowicie na polskiej antologii, przygotowując własny wybór tekstów literatury belgijskiej¹⁸. Antologia Guttrego stanowiła tym samym swoisty model prezentacji mniejszych literatur narodowych z terenów okupowanych przez państwa centralne.

W przypadku literatury powstającej na terenach polskich niemiecka „koniunktura recepcji” rządziła się jeszcze innymi prawami – była w dużej mierze ukierunkowana nie tyle na autorów polskojęzycznych, ile raczej na piszących w jidysz autorów żydowskich, budzących o wiele większe zainteresowanie i zaliczanych przez Niemców, poniekąd automatycznie, do systemu literatury polskiej. Takie inkluzywne podejście literatury jidysz oraz literatury hebrajskiej jako – o czym czytamy we współczesnych opracowaniach poświęconych literaturze polskiej – „części piśmiennictwa polskiego z racji pokrewieństwa tematów, postaci, krajobrazów, odwołań do tych samych wydarzeń historycznych” oraz „matrycy kulturowej samych autorów”¹⁹, daje się zaobserwować zarówno w treści anonsów zamieszczanych przez wydawców na łamach *Börsenblatt*, jak i w ocenach krytyków. Na przykład opublikowana w berlińskim wydawnictwie Wilhelma Borngräbera jeszcze przed wybuchem wojny powieść Szaloma Asza *Ameryka* (1911) została

¹⁸ Friedrich Markus Huebner do Antona Kippenberga, 13.07.1917, 50/82,4, Goethe- und Schillerarchiv, Weimar.

¹⁹ L. Quercioli Mincer, „Literatura jidysz i żydowsko-polska”, w: *Historia literatury polskiej*, red. L. Marinelli, przekł. Monika Woźniak, Wrocław 2009, s. 437. Trzeba jednocześnie zaznaczyć, że inkluzywna deklaracja autorki rozdziału nie odzwierciedla koncepcji całego tomu. Jego rozpisany na czternaście rozdziałów chronologiczny układ, opisujący historię literatury polskiej od początku jej dziejów do progu XXI w., nie włącza pisarzy żydowskich do poszczególnych podrozdziałów tematycznych, lecz rezerwuje dla nich osobne miejsce na samym końcu monografii.

określona w reklamie na okładce *Börsenblatt* emfatycznym mianem „Das Polenbuch!”. Ogromną poczytnością cieszyła się zredagowana przez Samuela Józefa Agnona i Ahrona Eliasberga, wielokrotnie anonsovana antologia *Das Buch von den polnischen Juden* (1916), która ukazała się również jako tanie wydanie polowe (*Feldausgabe*). Otto Zoff poddał ocenie w artykule *Literatur aus Polen*, opublikowanym w specjalnym, poświęconym Polsce numerze czasopisma społeczno-kulturalnego *Wieland*, zarówno antologię Guttrego, jak i zbiór Agnona i Eliasberga, traktując obie książki jako reprezentacje różnych nurtów tej samej literatury narodowej. Podczas gdy ukazani przez Guttrego polskojęzyczni autorzy mieli być „naznaczeni i zniewoleni losem swojego narodu”, a przez to również „ślepi na terażniejszość”, to „wschodnio-żydowsy pisarze, których karmi ta sama ziemia” przedstawieni zostali jako *terra incognita*²⁰. Sądy wartościujące nie pozostawiały jednak wątpliwości co do wysokiej jakości tej literatury, nieznaney wcześniej niemieckiemu krytykowi:

Rozbiory Polski mogły wyrzucić na nich wpływ jedynie w ograniczonym stopniu, nie stały się jednak nigdy ich osobistą sprawą. Stąd też brakuje u nich płacznego trzymywania się tradycji. Ich terażniejszość jest nadzwyczaj współczesna, rozpacz jest u nich prawdziwie rozpaczliwa. Tworzona przez nich sztuka nie jest tradycyjna, oparta na dziewiętnastowiecznych konwencjach, ona wciąż czerpie z dnia dzisiejszego²¹.

Powyższa kategoryzacja literatury żydowskiej z terenów polskich wychodzi poza wciąż jeszcze żywą „polsko-centriczną” (w etnicznym rozumieniu) perspektywę historycznoliteracką. Fakt ten skłania również w tym miejscu do refleksji na temat terminologicznych ograniczeń

²⁰ O. Zoff, „Literatur aus Polen”, *Wieland* 1916, nr 3, s. 20.

²¹ Ibidem.

dotyczących „transnarodowości” transferu kulturowego w latach 1914–1918.

Powyższe historiograficzne ustalenia lokują się w polityczno-historycznym wymiarze pola problemowego polskiego dyskursu postzależnościowego i mają na celu korektę polityki historycznej/polityki pamięci w odniesieniu do stosunków polsko-niemieckich w okresie 1914–1918. Druga wojna światowa, która „zdominowała umysły i gabinety historyków”²², do dnia dzisiejszego kładzie się cieniem nad naukową refleksją dotyczącą wcześniejszego konfliktu. Na polskim rynku brakuje w dużej mierze „zdekolonizowanej” perspektywy, która pozwoliłaby nie tylko historykom, ale również kulturoznawcom czy badaczom literatury, zejść ze szlaku Pierwszej Kadrowej i spojrzeć bez uprzedzeń na ówczesną zadziwiającą żywotność polsko-niemieckiego transferu kulturowego.

²² A. Stempin, *Próba „moralnego podboju”...*, op. cit., s. 13.

PERSPEKTYWA KOLONIALNA

TOMASZ ZARYCKI

Teoria postkolonialna jest dość szerokim i zróżnicowanym nurtem intelektualnym we współczesnych naukach społecznych. Wszelkie syntetyczne ujęcia tego podejścia będą z konieczności silnie autorskimi wizjami opartymi na arbitralnym wyborze wątków i ich interpretacji. Tymczasem ilość prób syntezy teorii postkolonialnej, zwłaszcza w literaturze anglojęzycznej, systematycznie wzrasta. Na język polski przełożono już niektóre z takich prac, w szczególności książki Leeli Ghandii (Gandhi 2008) i Ani Loomby (Loomba 2011). Niniejsza, z konieczności bardzo zwięzła, prezentacja będzie również nosiła silne piętno subiektywnego wyboru i ujęcia. Przechodząc do jej meritum, zauważyć można, że perspektywa postkolonialna jest przedsięwzięciem interdyscyplinarnym wykraczającym daleko poza ramy analizy dyskursu, a w ostatnich latach znajdującym zainteresowanie praktycznie we wszystkich dyscyplinach szeroko rozumianych nauk społecznych i humanistyki. Można wręcz argumentować, że to interdyscyplinarne zainteresowanie odbija jedną z podstawowych idei teorii postkolonialnej, jaką jest wskazywanie na związek procesów dyskursywnych z innymi wymiarami organizacji społecznej, w szczególności na ich zależność od struktur politycznych i ekonomicznych. Krytyka postkolonialna skupia się więc z jednej strony na dyskursie, pokazując przede wszystkim, jak tworzy on asymetryczne struktury relacji

społecznych, w pierwszej kolejności pomiędzy dawnymi państwami kolonialnymi a ich formalnie niepodległymi już koloniami. Jednocześnie jednak większość autorów wskazuje, że dyskurs postkolonialny buduje i umacnia wspomniane zależności, zarazem zaś funkcjonowanie i efektywność tego dyskursu jest funkcją przede wszystkim asymetrycznych relacji ekonomicznych czy też militarnych między metropoliami a byłymi koloniami. Wszystkie te wymiary w takim ujęciu wzajemnie się wspierają i przenikają. Edward Said w swoim klasycznym *Orientalizmie* pisał, iż jest on „zachodnim sposobem sprawowania władzy na Orientem” (Said 1991). Władza ta nie wynika jednak z samego dyskursu, a jest przezeń współkonstituowana i legitymizowana. Na materialną, w szczególności ekonomiczną składową postkolonialnej zależności, a więc zależności, która trwa pomimo ustania teoretycznego podporządkowania politycznego, wskazywał też klasyk postkolonialnej myśli – Frantz Fanon (Fanon 1985), piszący m.in. o szczególnej roli burżuazji kompradorskiej, a więc lokalnej elicie czerpiącej materialne i inne korzyści z pośrednictwa w eksploatacji gospodarczej własnych krajów. W tekstach postkolonialnych wiele jest z resztą rozważań nad postkolonialnymi elitami, których role, a zatem i dyskursy, określać można jako ambiwalentne. Edward Said zwłaszcza krytycznie pisał o orientalnych uczonych jako „satelitarnych” wobec zachodnich kontrolerów dyskursu o „Wschodzie”. Jak zwracał uwagę Said, uczelni orientalni pełnią rolę swoistych pośredników pomiędzy metropoliami a swymi krajami, zwykle dostarczając jednie „danych empirycznych” do teorii, które powstają w krajach metropolitalnych. Zależność ta ma też wedle Saida istotne wymiary instytucjonalne. Ich aspektem jest m.in. instytucjonalizacja „studiów wschodnich”, a szerzej *area studies* jako dziedziny wiedzy opisowej, nieuprawnionej do generowania uniwersalnych uogólnień. Innymi słowy oznacza to, że teoria powstawać może wyłącznie na Zachodzie, Wschód jest zaś obszarem jej stosowania i badań empirycznych, zwłaszcza

etnograficznych i pokrewnych. W związku z powyższym nie jest też w stanie generować tekstów kanonicznych dla współczesnej kultury globalnej. Gayatri Chakravorty Spivak w takim kontekście postawiła tezę o „niemożliwości mówienia” przez przedstawicieli państw postkolonialnych (Spivak 1988). Jak wskazywała, „podporządkowani” nie mają głosu, bo nie dość, że nie są zwykle dopuszczani do znaczących dyskusji, to nie mają możliwości posługiwania się własnym językiem, rozumianym nie tylko jak język narodowy, ale i system wartości czy tekstów klasycznych.

Podjęcie postkolonialne wydaje się szczególnie skupione na tropieniu i rekonstruowaniu właśnie tego typu asymetrii w wiedzy na temat krajów podległych krajom Zachodu, którą to asymetrię, jak się wydaje, można też odnieść do zależności pomiędzy krajami zachodniego rdzenia (czy też centrum) a krajami, a także regionami peryferyjnymi, których zależności opisuje m.in. teoria systemu światowego (Wallerstein 1974–1989). I tak Said w tym kontekście pisze o konstruowaniu wiedzy na temat „Wschodu”, którą odnieść można prawdopodobnie do większości innych regionów peryferyjnych, wskazując, że oparta jest ona na założeniu istnienia bezwzględnej i systematycznej różnicy pomiędzy Zachodem a „Orientem”. Orient jest w szczególności przedstawiany jako niezmienny w swojej naturze, zawsze w jakiś sposób groźny, irracjonalny i przepełniony nieokiełznanymi energiami seksualnymi. Wtórzy mu inny klasyk teorii postkolonialnej, Dipesh Chakrabarty, wskazujący, że „Wschód” w zachodnich dyskursach jawić się będzie zawsze jako świat społecznie niekompletny, gdyż oparte są one na uniwersalizacji i naturalizacji zachodniej historii społecznej (Chakrabarty 2011). Historia „wschodnia” czy też postkolonialna będzie według Chakrabartego zawsze niekompletna. Brak w niej w szczególności kluczowych rewolucji (narodowych, społecznych itp.). Prawo do pewnej odrębności w zakresie uznania odmienności historii społecznej negocjowane jest jedynie z krajami najbliższymi zachodniego rdzenia czy doń przynależącymi jak Niemcy

(np. *Sonderweg*). W efekcie peryferyjny model obywatelstwa będzie zawsze niedoskonałą imitacją modelu zachodniego, w szczególności brytyjskiego. Spojrzenie zachodnie (*Western gaze*) będzie więc zawsze identyfikowało niedoskonałości i braki Wschodu, jednocześnie jest ono spojrzeniem w skali globalnej dominującym i w efekcie przyjmowanym często na samym Wschodzie, zwłaszcza przez wspomnianych orientalnych intelektualistów-pośredników. W tej relacji ważne jest też to, co Chakrabarty nazywa „asymetrią ignorancji”, a więc fakt, że przedstawiciele Wschodu nie mogą ignorować wiedzy powstającej na Zachodzie, w szczególności jego ujęć teoretycznych. Zachodni uczeni nie muszą zaś śledzić ani znać dyskursów powstających na Wschodzie. Wschód jawi się im zaś zwykle jako bardziej nacjonalistyczny i irracjonalny, co często związane jest z ciągle żywą religijnością, która kontrastuje z dominującą sekularną kulturą Zachodu, przez Chakrabarty’ego nazywaną „kalwinizmem pozbawionym Boga”. Nowoczesność w różnych ujęciach staje się w takiej perspektywie ideologią europejskiego imperializmu. Za nimi stoi zaś nie tylko gospodarcza potęga, ale i przemoc, zarówno militarna, jak i policyjna, którą uznać można za kolejny ukryty aspekt siły postkolonialnych dyskursów.

Wątki strukturalnie zakorzenionej w zachodnim dyskursie, a szerzej: kulturze, optyce asymetrii generującej obrazy niższości i różnie definiowanej niedoskonałości Wschodu wydają się elementem centralnym dla myśli postkolonialnej i powracają w myśli większości jej teoretyków. Arjun Appadurai zwraca w tym kontekście uwagę na kluczową rolę hierarchii, na których budowane są w sposób nieunikniony dyskursy o świecie kolonialnym (Appadurai 1992). Hierarchie te niezmiennie na swym szczycie lokują zachodnie wzorce kulturowe, języki i sposoby myślenia. W ich świetle mieszkańcy krajów peryferyjnych okazują się niewolnikami swoich lokalnych sposobów myślenia, które są niezmiennie moralnie niższe, bardziej partykularne, nacjonalistyczne, zaściankowe czy anachroniczne.

Między sobą mogą oczywiście współzawodniczyć o to, kto bliższy jest zachodniemu ideałowi, ale zasadniczo nie są oni w stanie osiągnąć jego pełni. W tym kontekście inny klasyk teorii postkolonialnej, Homi Bhabha, przywiązuje szczególne znaczenie do pojęcia mimikry (Bhabha 1994). Społeczny świat Orientu to dla niego świat skazanego na porażkę naśladownictwa Zachodu, które dotyczy zarówno jego historii społecznej, jak i codziennych interakcji, strojów, literatury i wszystkich innych sfer życia społecznego. Ten stan ciągłej pogoni za niedoścignionym ideałem skazuje postkolonialne społeczeństwa na ciągłe poczucie braku i porażki. Dla wielu teoretyków studiów postkolonialnych istotna jest też bardzo kwestia rasy jako jednej z kluczowych różnic wytwarzanych przez dyskurs Zachodu o Wschodzie. Jak wskazywano, rasa może tu być rozumiana bardzo szeroko i dotyczyć m.in. odmienności biologicznej przypisywanej często mieszkańcom Europy Środkowej i Wschodniej (Melegh 2006).

Dochodzimy tu do interesującego zagadnienia odnoszenia teorii postkolonialnej do naszej części kontynentu. Debatę na ten temat toczy się już od jakiegoś czasu zarówno w Polsce, jak i poza jej granicami. Jako jeden z pierwszych pytanie postawił David Chioni Moore, który rozważał w szczególności za i przeciw porównania zachodniego kolonializmu z dominacją rosyjską i sowiecką w różnych regionach (Moore 2001). Prawie jednocześnie za takim właśnie porównaniem opowiedziała się jednoznacznie Ewa Thompson, pisząc obszerną książkę, w której przeprowadziła analizę literatury rosyjskiej jako literatury imperialnej (Thompson 2000). Polska w takim ujęciu jawi się jako jedna z ofiar Rosji i Związku Sowieckiego, cierpiąca w dalszym ciągu z powodu syndromu postkolonialnego. Wkrótce na ambiwalencję statusu Polski w odniesieniu do ujęć postkolonialnych uwagę zwróciła też Clare Cavanagh. Pokazała ona, że literatura polska zawiera jednocześnie wyraźne wątki postimperialne, jak i postkolonialne (Cavanagh 2003) i może być niezwykle ciekawym

przypadkiem rozszerzającym dotychczasowe ujęcia teorii postkolonialnej. Niebawem rozwinęły się dwa równoległe sposoby odnoszenia teorii postkolonialnej do warunków polskich. Jednym z pionierów pierwszego był Bogusław Bakuła, który w szczególności proponował przyjrzenie się przeszłym i współczesnym dyskursom dotyczącym tzw. Kresów (Bakuła 2006). W takim ujęciu Polska jawi się jako kolonizator narzucający swoje panowanie. Podejście to kontynuuje wielu autorów, m.in. Jan Sowa (Sowa 2011) czy Claudia Snochowska-Gonzalez (Snochowska-Gonzalez 2012). Jego specyficzną cechą jest to, że w przeciwieństwie do klasycznych analiz postkolonialnych, nie interesuje się ono zasadniczo dyskursami grup hipotetycznie do dziś symbolicznie skolonizowanych i nie pokazuje, jak dyskurs kresowy czy inne formy kultury polskiej hipotetycznie rządzić by miały do dziś umysłami narodów niegdyś zależnych od Polski. Jak argumentowaliby zapewne krytycy tego podejścia, wpływ Polski na te kraje, szczególnie dziś, jest raczej bardzo ograniczony, a dyskurs kresowy nie jest prawdopodobnie ukrytym kodem, w którym wyrażają się marzenia o nowoczesności Białorusinów czy Ukraińców. Autorzy ze wspomnianych krajów, jeśli odwołują się do teorii postkolonialnej, jako jednoznacznie silnego wciąż, przynajmniej symbolicznie, kolonizatora uznają Rosję i dawny Związek Sowiecki (Riabchuk 2002).

Nawet jednak konserwatywni polscy badacze odwołujący się do teorii postkolonialnej przyznają, że dziś o wiele częściej zjawiska mogące być identyfikowane jako charakterystyczne dla syndromów opisywanych przez klasyków teorii postkolonialnej w Polsce znajdować można w dyskursach odnoszących się nie do Rosji czy pamięci o Związku Sowieckim, ale do Zachodu. To on jawi się wielu Polakom jako świat bezwzględnie lepszy i wart naśladowania, co krytykują też często konserwatywnie nastawieni badacze. Ewa Thompson zaproponowała interesujące połączenie dwu omawianych zjawisk, sugerując, że bezkrytyczny dziś podziw dla Zachodu, jaki przejawiają według niej liberalni

intelektualiści i politycy, jest efektem swoistego syndromu postkolonialnego po okresie komunistycznym, który spowodował, że liberałowie znaleźli dziś w Zachodzie „hegemonia zastępczego” (Thompson 2005). Interesujące w tym kontekście wydają się też interpretacje Ewy Domańskiej sugerujące istnienie nawet w powszechnych dziś gestach odrzucenia i szydzenia z pamięci czy symboli dawnej zależności od ZSRR elementów postkolonialnej podległości (Domańska 2008). Jak się wydaje, ambiwalentny status Polski w szczególności w relacji do Rosji związany może być również z nieoczywistym i wielowymiarowym statusem w hierarchiach międzynarodowych tej ostatniej. Jak zauważa w szczególności Viatcheslav Morozov, Rosja może być określana dziś mianem „podporządkowanego imperium”, a więc jednocześnie kraju peryferyjnego wobec Zachodu, ale dominującego wobec swych sąsiadów (Morozov 2015). Możemy także obserwować dość złożone współzawodnictwa pomiędzy poszczególnymi krajami regionu, które przybierają niekiedy nie do końca oczywiste zależności. Dariusz Skórczewski wskazywał np. przewagę środowisk ukraińskich nad polskimi w świecie zachodniej, w szczególności amerykańskiej akademii (Skórczewski 2007). Inni badacze wskazywali, że orientalizowanie krajów położonych na wschód od Polski, w tym samej Rosji, w polskich dyskursach może być elementem swoistej kompensacji polskiej zależności od Zachodu i elementem polskiej mimikry (Waldstein 2002). Problem ten, w którym patrzący na Wschód kolejno orientalizują swych sąsiadów, to, jak się wydaje, ważna cecha dyskursów w tej części Europy. Ich stopniowalność, polegająca na tym, iż wraz z przesuwaniem się na wschód i południe od europejskiego rdzenia, kolejni wschodni i południowi sąsiedzi jawią się mieszkańcom danego regionu jako „wschodni”, a więc zasadniczo gorsi i odmienni, była zauważana przez różnych autorów i różnie określana, w szczególności jako *nesting orientalisms*, który to termin zaproponowała Milica Bakic-Hayden (Bakic-Hayden 1995). Za jego element, jak

się wydaje, może być też uważany orientalizm skierowany nie tyle na zewnątrz, co do wewnątrz własnego kraju. Jego odmianą opisaną przez Michała Buchowskiego jest deprecjonowanie obszarów wiejskich, w szczególności dawnych PGR-ów jako bardziej „wschodnich” (Buchowski 2008). Buchowski powiązał to zjawisko z opisywanym wcześniej w literaturze tzw. „kolonializmem wewnętrznym”.

Prawidłowością w polskich odniesieniach do teorii postkolonialnej wydaje się silna zależność od orientacji politycznej autorów (Zarycki 2014). Nie wydaje się to szczególnie zaskakujące, gdyż za cechę analizy postkolonialnej uznać można właśnie jej względnie otwartą polityczność. Można oczywiście uważać to za słabość teorii postkolonialnej, bo czyni to z niej dość zaangażowany politycznie nurt myśli intelektualnej, która często przeradza się otwarcie w krytykę polityczną. Można jednak na tę kwestię spojrzeć z innej strony, sugerując, że polityczność jest nieodłącznym aspektem wszystkich teorii społecznych, a jej otwarty charakter w przypadku teorii postkolonialnej może być uważany za atut, jako że ujawnia ona swe własne (a także stosujących ją autorów) polityczne przedzałożenia, które w innych podejściach pozostają ukryte za parawanem mniej lub bardziej wyraźnie deklarowanej neutralności. Gdy jednak mowa o odmiennościach we wzorcach zastosowań teorii postkolonialnej pomiędzy klasycznym kontekstem zachodnim a wschodnio- i środkowoeuropejskim, to zasadnicza różnica dotyczy tego, że teoria postkolonialna w krajach zachodnich używana jest prawie wyłącznie przez naukowców sympatyzujących z jedną tylko, lewicowo-liberalną, częścią pola politycznego. Główny podział tegoż pola jest w dodatku inaczej zdefiniowany niż w krajach peryferyjnych, do jakich zaliczyć można wszystkie kraje Europy Środkowej i Wschodniej. Innymi słowy, z lewicowej części zachodniego pola politycznego (oraz intelektualnego), w której powstała i rozwija się teoria postkolonialna, w Europie Środkowej i Wschodniej zapożyczana jest ona zarówno przez intelektualistów (a niekiedy nawet pu-

blicystów, a za nimi i polityków) zarówno w eurosceptycznej (w radykalnych wariantach antyzachodniej), jak i euroentuzjastycznej części lokalnych pól politycznych. W Polsce staje się więc ona z jednej strony narzędziem krytyki „postkomunistycznych liberałów” cierpiących na postkolonialnie definiowany syndrom uległości wobec Rosji i Niemiec, z drugiej strony jest narzędziem potępienia konserwatywnych piewców „polskiej dumy” z osiągnięć I Rzeczypospolitej, w ujęciu lewicowych krytyków będącej kolonialnym imperium, którego pamięć pozostaje ciągle źródłem ucisku klas niższych i narodów sąsiadujących z Polską. Na wschód od Polski teoria postkolonialna służy zaś, z jednej strony, krytyce dominacji Moskwy w różnych konfiguracjach historycznych i geograficznych od krajów bałtyckich po Kaukaz. Z drugiej strony odwołują się do niej sympatyzujący z Kremlu intelektualiści, którzy próbują wchodzić w alianse z zachodnimi środowiskami lewicowo-rewolucyjnymi, widząc cenny potencjał polityczny ich antykapitalistycznych, a czasem antyzachodnich dyskursów. W ten sposób teoria postkolonialna staje się narzędziem walki politycznej wspieranej przez państwo rosyjskie, czemu zawdzięcza przekład na język rosyjski wielu zachodnich autorów, jak choćby Larry Wolf, którego znana praca *Inventing Eastern Europe* nie została przetłumaczona na język polski, a po rosyjsku ukazała się już dawno (Wolff 1994).

Polityczne stanowiska samych klasyków teorii postkolonialnej są zróżnicowane pod względem swojego radykalizmu. Wiele z nich uznaje jednak, że „projekt postkolonialny” jest utopią. Część z nich, mówiąc to ma na myśli nie tylko niemożność jego realizacji ze względu na siłę struktur władzy, kapitału itp. Cytowany tu Dipesh Chakrabarty stwierdza wprost, iż realizacja projektu postkolonialnego oznaczałaby katastrofę cywilizacyjną. Zachód w jego przekonaniu jest bowiem fundamentem systemu współczesnego humanizmu, dla którego nie istnieje żadna realna alternatywa. Co nie znaczy, że według Chakrabartego

nie warto go krytykować, w szczególności, jak proponuje on, „sprowincjonalizować”, a więc opisywać z zewnętrznych punktów widzenia, które ukazywać będą arbitralność kultury zachodniej, jej ambiwalencje, sprzeczności, a także represywną naturę i historię przemocy, na której opierała się budowa potęgi Zachodu. Jak się wydaje, odwołujący się do teorii postkolonialnej powinni starać się być świadomi jej zarysowanej tu tylko polityczności i wyraźnie performatywnego charakteru jej użyc, który silnie związany jest z pozycją, z jakiej zabiera się głos. Wskazane wydaje się także, by analiza w kategoriach postkolonialnych odwoływała się zawsze do zewnętrznych relacji zależności i starała się je zrekonstruować, o ile to możliwe nie tylko na postawie badanych tekstów.

Literatura cytowana

- Appadurai, Arjun. 1992. „Putting Hierarchy in Its Place”, w: G.E. Marcus (ed.), *Rereading Cultural Anthropology*, Durham–London.
- Bakic-Hayden, Milica. 1995. „Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia”, *Slavic Review* 54, nr 4, p. 917-931.
- Bakuła, Bogusław. 2006. „Kolonialne i postkolonialne aspekty polskiego dyskursu kresoznawczego (zarys problematyki)”, *Teksty Drugie*, nr 6, s. 11-33.
- Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture*, Milton Park.
- Buchowski, Michał. 2008. „Widmo orientalizmu w Europie”, *Recykling Idei* 10, s. 98-107.
- Cavanagh, Clare. 2003. „Postkolonialna Polska. Biała plama na mapie współczesnej teorii”, *Teksty Drugie*, nr 2/3, p. 60-71.
- Chakrabarty, Dipesh. 2011. *Provincjonalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica historyczna*. Poznań.
- Domańska, Ewa. 2008. „Obrazy PRL w perspektywie postkolonialnej. Studium przypadku”, w: K. Brzechczyn (ed.), *Obrazy PRL. Koncepcjonalizacja realnego socjalizmu w Polsce*, Poznań, s. 167-86.
- Fanon, Frantz. 1985. *Wyklęty lud ziemi*, Warszawa.
- Gandhi, Leela. 2008. *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, Poznań.
- Loomba, Ania. 2011. *Kolonializm / Postkolonializm*, Poznań.
- Melegh, Attila. 2006. *On the East-West Slope: Globalization, Narration, Racism and Discourses on Central and Eastern Europe*, Budapest–New York.

- Moore, David Chioni. 2001. „Is the Post- in Postcolonial the Post- in Post-Soviet? Toward a Global Postcolonial Critique”, *PMLA* 116 (1), s. 111-28.
- Morozov, Viatcheslav. 2015. *Russia's Postcolonial Identity: A Subaltern Empire in a Eurocentric World*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire.
- Riabchuk, Mykola. 2002. „Culture and Cultural Politics in Ukraine: A Post-Colonial Perspective”, w: T. Kuzio, P.J. D'Anieri (eds.), *Dilemmas of State-Led Nation Building in Ukraine*, Westport, Conn., s. 47-70.
- Said, Edward W. 1991. *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski, Warszawa.
- Skórczewski, Dariusz. 2007. „Dlaczego Polska powinna upomnieć się o swoją postkolonialność?”, *Znak* 628, s. 145-53.
- Snochowska-Gonzalez, Claudia. 2012. „Post-Colonial Poland – on an Unavoidable Misuse”, *East European Politics & Societies*, doi: 10.1177/0888325412448473.
- Sowa, Jan. 2011. *Fantomowe ciało króla: peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*. Kraków.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. „Can the Subaltern Speak?”, w: C. Nelson, L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Basingstoke, s. 271-313.
- Thompson, Ewa. 2000. *Trubadurzy Imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, przeł. A. Sierszulska, Kraków.
- Thompson, Ewa. 2005. „Said a sprawa polska. Przeciwno kulturowej bezsilności peryferii”, *Europa. Tygodnik Idei*, 29.06.2005, s. 11.
- Waldstein, Maxim K. 2002. „Observing Imperium: A Postcolonial Reading of Ryszard Kapuscinski's Account of Soviet and Post-Soviet Russia”, *Social Identities* 8 (3), s. 481-99.
- Wallerstein, Immanuel Maurice. 1974-1989. *The Modern World System*, 3 Vols., New York.
- Wolff, Larry. 1994. *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford, Calif.
- Zarycki, Tomasz. 2014. *Ideologies of Eastness in Central and Eastern Europe*, London.

DEBATA

**PERSPEKTYWY POSTKOLONIALIZMU
W POLSCE, POLSKA W POSTKOLONIALNEJ
PERSPEKTYWIE**

Zapis dyskusji, która odbyła się w dniu 27 lutego 2016
roku w siedzibie Kolegium Artes Liberales Uniwersytetu
Warszawskiego przy ul. Dobrej 72.

OTWARCIE

JAN KIENIEWICZ: Dzień dobry państwu, witam na debacie, którą organizuje Laboratorium Interdyscyplinarnych Badań „Artes Liberales”, czyli przesławny LIBAL. Wszystkich, którzy przyszli, witam bardzo serdecznie, gości spoza Powiśla w szczególności. Nasza debata jest jedną z wielu, jakie organizujemy od jakiegoś czasu, przynajmniej od 2007 roku, kiedyśmy zrobili pierwszą z nich na temat kolonializmu, w tej właśnie sali, inaugurując naszą obecność w Białej Willi. Nasza dzisiejsza debata ma porządek dzienny bardzo jasny. Oddaję mikrofon gospodarzowi tego pomieszczenia, panu profesorowi Piotrowi Wilczkowi, który przywita państwa, ja potem powiem parę słów praktycznych i przystąpimy od razu do rzeczy.

PIOTR WILCZEK: Dzień dobry państwu, ja właściwie powinienem tylko przeciąć wstęgę, ale jej nie ma. Proszę państwa, jest mi bardzo miło, że w Kolegium Artes Liberales Uniwersytetu Warszawskiego, które jest najlepszym miejscem na takie spotkania, odbywa się kolejna debata LIBAL-u. Jak państwo wiedzą, tych debat już było co najmniej kilka, bo chyba jeszcze nie kilkanaście... Kolegium to idealne miejsce na tego rodzaju spotkania ludzi, którzy reprezentują różne dyscypliny, obszary, poglądy. Czasami skrajne (mówię oczywiście o poglądach naukowych). I ogromnie się cieszę, że tutaj odbędzie się debata o jednym z bardzo gorących problemów naszej współczesności i humanistyki – o postkolonializmie. W materiałach, które przeczytałem, pojawia się tyle wspianiałych pomysłów, idei

i podsumowań, bardzo szeroko ujmujących tę problematykę i przypominających wszystkie dyskusje nie tylko postkolonialne, ale postzależnościowe; pojawia się transkolonializm, pojawia się wszystko to, co powinno się znaleźć w takim podsumowaniu i w nowym otwarciu. Poza książkami autorów, którzy są na tej sali, są takie dwie, które – moim zdaniem – otworzyły wiele dyskusji. Jest to książka Ewy Thompson *Trubadurzy imperium* oraz książka Jana Sowy *Fantomowe ciało króla*. Bardzo się cieszę, że w tym miejscu, tak szczególnym dla nas i dla Uniwersytetu, możemy o tym dzisiaj rozmawiać. Bardzo dziękuję panu profesorowi, że tę kolejną debatę zainicjował i sprowokował.

JAN KIENIEWICZ: Jaka kwesta nas tu sprowadziła? W zasadzie wszyscy wiemy. O co chodzi z tym postkolonializmem? W temacie debaty jest napisane: „Perspektywy postkolonializmu w Polsce, Polska w perspektywie postkolonialnej”. Ale nie ulega wątpliwości, państwo podobnie mogli to zauważyć, że dla mnie ta pierwsza część jest mniej istotna, zaś druga – jest kluczowa. W jakim sensie i kiedy taka lub inna Polska była, jest czy będzie postkolonialna? To pytanie warunkuje możliwość i sukces debaty postkolonialnej w dowolnej dyscyplinie. Taki jest mój punkt widzenia, ale jest, jak wiem, kilka innych (i to bardzo dobrze!), dzięki czemu możemy tutaj się spotkać i o tym pomówić. Tej wymianie poglądów towarzyszą dwie okoliczności, które pragnę na wstępie przywołać. Po pierwsze – mamy różne przekonania. Zarówno co do postkolonializmu, jak i co do każdej innej kwestii, która nas dotyczy. Nie mamy powodu, by ukrywać ten fakt, nawet wtedy, kiedy mamy pełną świadomość tego, że nasze poglądy oddziałują na nasze pytania badawcze. Nie mamy powodu, żeby ukrywać te fakty przed sobą; powinniśmy wyraźnie mówić, co warunkuje nasze badania.

Drugą okolicznością jest pytanie, czy w naszym badaniu utrwalamy zdefiniowany stan rzeczy, a więc stan społeczeństwa, postkolonialny, postzależnościowy, transkolonialny. Czy jakkolwiek zechcemy go określić. Czy

możemy ewentualnie wspierać usiłowania, by ten stan został przekroczony (cokolwiek też zmieścimy w określeniu „przekroczenie”)? Sądzę, że są to dwie okoliczności, które towarzyszą naszej debacie.

Trzecim elementem, który chciałem wprowadzić, jest obecność przedstawicieli różnych dyscyplin. Do pewnego stopnia się to udało, a o tym, co się nie udało, też pomówimy, ponieważ w kilku zagajeniach ten temat zostaje wyrażenie wypowiedziany. Nie w tym sensie, że nieobecni nie mają racji.

PANEL I

JAN KIENIEWICZ: Zaczynamy zatem, jeszcze raz, bardzo serdecznie państwu dziękuję, że zechcieliście przyjąć nasze zaproszenie, moje i Kolegium Artes Liberales. Proszę wobec tego profesora Brzechczyzna o zajęcie miejsca po mojej prawicy, a panie: profesor Ewę Domańską i profesor Ewę Łukaszyk – po mojej lewicy.

KRZYSZTOF BRZEHCZYN: Dzień dobry państwu. Pierwszą prelegentką będzie pani profesor Ewa Domańska. Gdybym chciał zaprezentować sylwetkę pani profesor, to ta prezentacja byłaby dłuższa od jej wystąpienia, ponieważ każdemu z prelegentów przyznano około 30 minut. Powiem tylko, że profesor Ewa Domańska pracuje w Instytucie Historii na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza i jest jednocześnie profesorem na Wydziale Antropologii na Uniwersytecie Stanforda. Ostatnio wydała książkę *Historia egzystencjalna. Krytyczne studium narratywizmu i humanistyki zaangażowanej*. Zajmuje się porównawczą teorią nauk humanistycznych i społecznych w perspektywie humanistyki ekologicznej oraz posthumanistyki. To są jej ostatnie zainteresowania badawcze. Oddaję głos profesor Domańskiej.

EWA DOMAŃSKA: Dziękuję bardzo. Witam państwa bardzo serdecznie. Chciałam powiedzieć, że czuję się wielce uhonorowana tym, że pan profesor zechciał mnie zaprosić. I mogę

też przyznać, że czuję się pod wielką presją, ponieważ znane mi są oczekiwania pana profesora wobec tej debaty. Chciałam też powiedzieć, że bardzo uważnie przeczytałam wszystkie teksty i widzę w nich duży potencjał. Zanim zacznę wypowiadać się na ten temat, chciałabym jedynie podkreślić: generalnie nie prowadziłam badań empirycznych związanych ze studiami postkolonialnymi, zdarzyło mi się napisać jeden artykuł, ale jako wprawkę. Natomiast interesuję się perspektywą pokolonialną jako pewną tendencją we współczesnej humanistyce i naukach społecznych. I właśnie z tej perspektywy będę o tym mówiła.

Cieszę się z referatu pani profesor Łukaszyk, ponieważ widzę, że mamy tutaj być może wspólne intuicje, wynikające z czytania tego, co dzieje się we współczesnej humanistyce. Perspektywa postkolonialna zaczęła wyczerpywać swój potencjał. Oczywiście nie jest to takie proste. Są próby przeniesienia badań postkolonialnych na różne tereny i rozszerzenia tych badań, ale wydaje się, że, niestety, te tendencje, które bardzo szybko wyczerpują swój potencjał, są problemem. Ponieważ – tak jak pani profesor wskazała – ledwie zaczęliśmy debatę postkolonialną w Polsce, co w końcu nie było tak dawno, a już właściwie mówimy o tym, że ten potencjał jako tendencji awangardowej – nie w ogóle jako tendencji w humanistyce, ale jako tendencji, która nadaje ton toczącym się współcześnie debatom – zaczyna pokazywać swoje limity i ograniczenia. Oczywiście nadal uważam, że ta perspektywa ma duży potencjał i zaraz powiem dlaczego.

Spośród tekstów, które czytałam na dzisiejszą debatę, najbardziej poruszył mnie tekst pana profesora Skórczewskiego. To, co pan profesor uznaje za pewien problem, a więc pozycjonowanie badaczy postkolonialnych, to że jedni są związani z opcją lewicową, a drudzy – z bardziej konserwatywną, ja bym przekuła na możliwość pewnego osiągnięcia. Wydaje mi się, że – i byłoby to wyjście naprzeciw oczekiwaniom społeczności akademickiej w Europie Środkowo-Wschodniej, nie tylko w Polsce – w istocie

okazać by się mogło, iż polski wkład do obecnych dyskusji postkolonialnych może polegać właśnie na tym, że zaproponujemy to, co pan profesor nazwał „konserwatywnym postkolonializmem”. I to jest oczywiście niezwykle wyzwanie, ponieważ – tak jak wiemy wszyscy – to nie jest tak, że chodzi po prostu o jakieś konserwatywne podejście; nam jest potrzebne nowe podejście konserwatywne, nowy konserwatyzm, nowy nacjonalizm, o którym się dyskutuje w Europie Środkowo-Wschodniej, na przykład na Ukrainie. Wypracowanie takiej opcji konserwatywnej, która by była rewolucyjna, ale w sensie pozytywnym, to znaczy prowadziłaby do pewnych pożądanых zmian, jest niezwykle trudne.

Pozwoliłam sobie – i przepraszam za ten narcyzm – zwrócić uwagę w swoim referacie, że będziemy przygotowywać Kongres Nauk Historycznych w Poznaniu w 2020 roku. I propozycja delegacji była taka, żeby wystąpić frontem Europy Środkowo-Wschodniej. A więc nie jesteśmy tylko reprezentantami samych siebie, Polski, ale w ogóle Europy Środkowo-Wschodniej. Pierwsze pytanie jest takie: czy ta opcja, perspektywa postkolonialna, pozwoli nam sformułować taki temat przewodni, na przykład dla tego Kongresu, który połączyłby zainteresowania badaczy pochodzących z Europy Środkowo-Wschodniej? Czy mogłby się przebić przez propozycje tematów wiodących, które będą przychodzić z innych rejonów świata? To jest moje pierwsze założenie i taka pierwsza uwaga: konserwatywny postkolonializm jako trudna, niezwykle trudna możliwość, do której inspiruje debata postkolonialna, która w opcji lewicowej ewidentnie pokazuje swoje limity.

Druga kwestia, to jest problem, który porusza pan profesor Buchowski, a mianowicie stereotypizacja badań prowadzonych w Europie Środkowo-Wschodniej, która właściwie polega na tym, że badacze zachodni bardzo często redukuje to, co dzieje się w tych badaniach, do lat 50. Z tym związana jest także propozycja pana profesora Zaryckiego, żeby zajmować się także orientalizmem

i postkolonializmem, który jest wewnętrzny. Nie chodzi mi o kolonializm wewnętrzny, tylko o to, że w istocie wewnątrz naszych dyskusji w akademii na temat postkolonializmu też możemy zobaczyć, że mamy tutaj prowincje. I one jakoś są hierarchizowane. Myślę, że pan profesor Buchowski, mówiąc o orientalizmie, w sposób teoretyczny tych kwestii dotykał. Propozycja transkolonializmu jest też bardzo ciekawa, a więc ja, jako teoretyk historii, mam taką *idée fixe*, że Europa Środkowo-Wschodnia i polscy badacze mają tyle potencjału intelektualnego, żeby zaproponować powtarzalne procedury badawcze, które mogą przebić się do głównego nurtu debat humanistycznych w świecie. Oczywiście to jest bardzo optymistyczne założenie, ale czytając te referaty, myślę, że takie pomysły się pojawiają. Żeby tego dokonać, właśnie taka dekolonizacja postkolonializmu byłaby tutaj potrzebna, zwracająca uwagę na tę specyfikę naszego regionu. Dziękuję.

KRZYSZTOF BRZEHCZYN: Dziękuję bardzo. Teraz zapraszam panią profesor Ewę Łukaszyk. Pani profesor Łukaszyk studiowała na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie oraz na Uniwersytecie Lizbońskim. To cechuje czy charakteryzuje jej pole badawcze; mianowicie zajmuje się historią czy właściwie współczesną literaturą portugalską. Jest autorką wielu książek, ale wymienię tylko dwie ostatnie. Jest to: *Pokusa pustyni. Nomadyzm jako wyjście z kryzysu współczesności w pisarstwie José Saramago*. I druga: *Współczesna proza portugalska 1939-1999*. Oddaję głos pani profesor.

EWA ŁUKASZYK: Dziękuję panu profesorowi Kieniewiczowi za zaproszenie. Przejdźmy do zasadniczej kwestii, to znaczy: co moim zdaniem jest tutaj najistotniejsze. Wydaje mi się, że w całej tej debacie na temat postkolonialności największym problemem jest jej zakończenie. To jest wyjście z pewnego cyklu, z pewnej epoki, która była, którą w dużej mierze przegapiliśmy, ponieważ Polska z różnych obiektywnych względów w niej nie uczestniczyła. Z panią doktor Renatą Diaz-Szmidt przed chwilą mówiliśmy: „Ale

co jest przetłumaczone na polski z Fanona? Po prostu już nie będzie Fanona”.

Chodzi więc o to, żeby wyjść z cyklu postkolonialności, żeby przestawić się na inne tory myślenia, wykorzystując to doświadczenie, które musimy przede wszystkim pozostawić za sobą. Z całą świadomością niedokończonego charakteru pewnych spraw. Stąd też postulowałam w swoim tekście pojęcie „procesów transkolonialnych”, rozumianych jako procesy przekroczenia, zamknięcia pewnego stanu, etapu, tak jak w życiu jednostkowym, gdzie tym, co stanowi o postępie, jest umiejętność przechodzenia od jednego etapu do drugiego. Nawet jeżeli nie wszystko zostało wytłumaczone, nie wszystko zostało do końca rozwinięte, tym, co jest najistotniejsze, jest pójście naprzód.

I tym, co byłoby zadaniem istotnym do wykonania w perspektywie postkolonialnej, jest zamknięcie rozprze-strzeniania się fraktalnego pewnych form przemocy, które są odziedziczone po kolonizatorze czy tym domniemanym kolonizatorze. Tu jest cały czas kwestia użycia pewnej interpretacji w historii Polski: czy my byliśmy kolonizowani? czy zostaliśmy skolonizowani? Odpowiedź jednoznaczna na to pytanie jest tak naprawdę nieistotna, prawdopodobnie tej odpowiedzi w ogóle nie ma. Tym, co jest istotne, jest zamknięcie tych fraktalnych form przemocy, które się w mikroskali multiplikują, które się nadal ciągną.

Co mam na myśli, mówiąc o mikroskali? Bardzo mnie pouczyła wycieczka do Rumunii: zwiedzanie parlamentu w Bukareszcie i obserwacja pani sprzątaczkii. Były dwie: jedna była kierowniczką, a druga była podwładną. I to, co zostało w Rumunii, to była relacja między dwiema paniami. To była fraktalna forma przemocy, która osiągnęła swój minimalny rozmiar, ale dalej się multiplikowała. Chodziło o rozpoznanie i zamknięcie tej fraktalności, która jest nadal obecna w społeczeństwie polskim jako pewna pozostałość, jako residuum.

Rzuciłam przykład Doroty Masłowskiej w kontrowersyjnej powieści *Paw królowej*, nie najświeższej, ale

niedoczytanej. Inteligencja opisana w ostatnim akapicie tej powieści każe strzelać do pisarki. To jest też pewnego rodzaju rozpoznanie postkolonialnej przemocy, która istnieje pomimo braku odpowiedzi na pytanie, czy byliśmy kolonizowani, czy co się właściwie stało? Ale to istnieje – pisarka i ci panowie, którzy umieją strzelać. Myślę, że to jest tym zadaniem. Tutaj jest cała kwestia postkolonializmu jako stosunku do zewnętrżności; słynna metafora wisienki na torcie. Postawiłam taką tezę, żebyśmy nie uczestniczyli w ogóle w procesie poznawczym, który wydaje z siebie postkolonializm. Tak ja to widzę.

Czym jest postkolonializm? To jest pewna korekta epistemologiczna wynikająca z kolonializmu jako projektu poznawczego. Kolonializm to epoka, kiedy nie tylko organizuje się eksplorację gospodarczą, tworzy plantacje, ale kiedy prowadzi się wykopaliska, kradnie się dzieła sztuki i sprowadza do British Museum. I ta epoka dochodzi do pewnego momentu, kiedy chce się wniknąć w duszę obcego. I okazuje się, że do tej duszy nie ma dostępu, więc się tworzy ostatnie „dokręcenie śruby”. To jest pragnienie kolonizatora czy metropolii: wejście w duszę. I co się dzieje? Ta dusza się nie daje spenetrować, tę duszę sprowadza się pod postacią studiów postkolonialnych. Książki postkolonialnych autorów się drukuje, czyta i analizuje w metropolii. I to jest proces, poza którym pozostaliśmy na jakimś etapie historycznym. Czyli nie zaistniał ten „tort” w postaci naszego pragnienia poznania tej zewnętrżności. To jest też bardzo aktualne, to znaczy: w dalszym ciągu musimy ustawić swój stosunek do świata pozaeuropejskiego czy – jak można by było to określić – do świata pozapolskiego. Żeby w jakiś sposób ustrukturalizować nasze własne zainteresowanie obcością. Przypuszczam, że to poznanie nie będzie już prowadzone w kategoriach postkolonialnych. Dziękuję.

KRZYSZTOF BRZECHCZYN: Dziękuję bardzo. Z tych dwóch wystąpień zarysowały się następujące wątki dyskusji. Pierwszy wątek, który chciałbym zaproponować, to jest

relacja pomiędzy epistemicznym a ideologicznym czy aksjologicznym wymiarem danej perspektywy teoretycznej czy teorii. Mówiąc inaczej: podczepienie danej koncepcji do jakiegoś ruchu politycznego, do jakiejś ideologii; czy to ułatwia żywot tej koncepcji? Z jednej strony jest to pewien wehikuł ułatwiający popularyzację, ale z drugiej strony, wskutek takiego zaangażowania ideologicznego, dana perspektywa usztywnia się, mitologizuje. Jest mniej podatna na korekty i modyfikacje.

Drugi wątek to pojawiający się tutaj status Europy Środkowej. Czym ona była? Czym były nasze kraje? Czy to były peryferie jakiegoś systemu światowego lub peryferie imperium? Czy Europa Wschodnia była prowincją czy obszarem skolonizowanym? Tutaj jest cała paleta różnych kategorii, które ujmują Europę Środkową w relacjach: zależność–niezależność zewnętrzna.

Trzecim wątkiem dyskusji jest sama obecność debaty postkolonialnej w Polsce. Tutaj można postawić taką tezę: żywa obecność czy popularność studiów postkolonialnych jest swoistym przejawem postkolonialnego statusu polskiej nauki. Z jednej strony jest to wynik opóźnienia polskich nauk społecznych w wyniku komunizmu i zależności od Związku Radzieckiego; jak pani profesor Łukaszyk podkreślała: Polska weszła do tej debaty trochę później i dzięki temu jest ona tak intensywna. Przynajmniej staje się tak popularna obecnie. Chciałbym teraz oddać głos państwu, każdy ma po dwie minuty.

MICHAŁ BUCHOWSKI: Chciałbym odnieść się do koncepcji pani Łukaszyk dotyczącej stosunku do zewnętrzności, fraktalności i przemocy. Z jednej strony uważam, że jeżeli studia postkolonialne mają jakieś przełożenie, dla mnie jako reprezentanta nauk społecznych, na obecną sytuację w Polsce i mogą służyć jako pewne narzędzie do analizy relacji społecznych, to są to *subaltern studies*. Przykład sprzątaczek to jest przypadek w mikroskali; także stosunki między elitami a ludem pracującym miast i wsi też są tego rodzaju relacją postkolonialną. Elity są w stanie

wytwarzać dyskursy podporządkowujące nieuprzywilejowane grupy, czyniące z nich ofiary w rodzaju *homo sovieticus*, ofiary systemu; w odniesieniu do Środkowej Europy mieliśmy – i mamy w jakiejś mierze – z tym do czynienia. Mamy do czynienia także z odpowiedzią na tego typu relacje podporządkowania, w których te grupy od razu pokazują, że rzeczywiście, że skoro protestują, to znaczy, że nie rozumieją. Że to są te „prymitywy”, ci, których należy podporządkować, bo oni nie rozumieją. To jest jedna rzecz. Druga rzecz, którą chciałbym poruszyć, to jest stosunek do zewnętrżności. I tu przychodzi mi na myśli kryzys uchodźczy i to, w jaki sposób społeczeństwo polskie, i w ogóle społeczeństwa Europy Środkowej, do uchodźców i imigrantów się odnoszą, zwłaszcza z Bliskiego Wschodu, ale nie tylko. W ogóle – do Innego. I to świadczy o braku, być może, doświadczenia kolonialnego, ale również o braku doświadczenia dyskusji postkolonialnej. Oczywiście to tylko część problemu. Myślę, że tego zabrakło przez ostatnie siedemdziesiąt lat. I powiem szczerze, dla mnie ten wybuch nienawiści do Innego, to było duże zaskoczenie. Nie myślałem, że takie pokłady nienawiści drzeją w tym społeczeństwie. I przecinają wszystkie grupy społeczne. Być może da się to połączyć: bunt mas w stosunku do projektu neoliberalnego, którego wyrazem są na przykład ostatnie wybory polityczne, da się połączyć również z kryzysem uchodźczym i stosunkiem społeczeństwa polskiego i innych społeczeństw środkowoeuropejskich do imigrantów. Dziękuję.

KRZYSZTOF BRZEHCZYN: Dziękuję bardzo. Profesor Kieniewicz.

JAN KIENIEWICZ: Ja chciałbym tylko przypomnieć wszystkim dwie rzeczy. Po pierwsze, jesteśmy spóźnieni czterdzieści lat, ale to jest tak, że częściowo są to złudzenia. Bo gdy zaczynały się *subaltern studies* w początku lat 80., wiedzieliśmy o tym i czytaliśmy te teksty. Byliśmy też przy początku tematów postkolonialnych, książka Said'a nie wszystkich w Polsce zaskoczyła. Chociaż została opubli-

kowana po polsku dopiero w 1991, wcześniej czytana była w oryginale. Proponowałem edycję polską Saida w roku 82. Z przyczyn oczywistych nie mogło to wtedy dojść do skutku. Nie zawsze byliśmy opóźnieni, po prostu nie było nas czasem tam, gdzie powinniśmy być, żeby nas słyszano.

Po drugie, mam wrażenie, od razu odnosząc się do wypowiedzi profesora Buchowskiego, że bardzo by nam się przydało rozróżnienie między Innym i Obcym. Bo stosunek do Innych mamy trochę odmienny niż do Obcych. To znaczy, że polskie reakcje w elitarniej perspektywie wydają się ksenofobiczne, na przykład Żoliborz *versus* Targówek. Ale równocześnie mamy reakcje na setki tysięcy ludzi, którzy w Polsce pracują. Te niekoniecznie świadczą o kompletnym braku zrozumienia dla Innego. Ludzie nie-Polacy w tym kraju niekoniecznie są traktowani jako groźni czy jako wrogowie, a nawet nie jako konkurenci. Proszę zwrócić uwagę, że postawa wobec Czeceńców bardzo się zmieniła w stosunku do pierwszych reakcji sprzed dwudziestu lat. I teraz, do czego ten kraj nie jest przygotowany: do Obcego. Co jest dziwne, bo ten kraj przez pokolenia do Obcych był doskonale przygotowany, przez setki lat mieliśmy Obcych blisko i wśród siebie. I to rozmaitych! Od Tatarów do Żydów, od Ormian do ewangelików z polderów holenderskich. Coś się stało... I tutaj pojawia się kwestia: elity – masy. Jeżeli kiedyś była mowa, jeżeli kiedyś było uzasadnione pojęcie „łże-elit”, to właśnie w czasach peerelowskich. Bo kto ustalał przynależność do elity? Konsens demokratyczny czy nomenklatura? Otóż jeżeli nomenklatura ma być elitą, to jesteśmy poza jakimikolwiek kategoriami pojęciowymi. Czy dzisiaj nie ma nomenklatury? Elita dzisiaj to jest to, co jest *glamour*, to pisma kolorowe i telewizja ustalają elity. Zatem problem jest złożony. Dziękuję.

KRZYSZTOF BRZECHCZYN: Pani profesor Hanna Gosk.

HANNA GOSK: Do obu tych głosów chciałam się ustosunkować. Zgadzam się całkowicie z tym, co pan profesor powiedział. Miałam zamiar nawiązać do tego, co

pani profesor Łukaszyk powiedziała, proponując pójście naprzód.

Nie wiem, czy można iść naprzód z nieprzepracowanym stosunkiem do przeszłości, który daje o sobie tak dotkliwie znać. Choćby w kwestii stosunku do Obcego. I *à propos* tego, co powiedział profesor Kieniewicz. Obcy w I Rzeczypospolitej funkcjonował zupełnie inaczej, bo ta wspólnota zamieszkująca tereny Polski była bardzo wieloimienna i różnorodna. I nie miała za sobą doświadczenia długiej zależności i niesuwerenności. Dzisiaj o wiele łatwiej z Innego zostać Obcym niż z Obcego – Innym. I tu nawet nie chodzi o wskazywanie Obcych na zewnątrz; z niesłychaną łatwością wskazujemy Obcych wewnątrz. Już nie wspomnę o cyklistach i wegetarianach, ale mamy wielu własnych Obcych, których potrafimy stygmatyzować z niesłychaną łatwością. Skąd to się bierze? Wydaje mi się, że to taki rodzaj zamknięcia na obcość, bo z innością jest zupełnie inna sytuacja i trzeba było by precyzyjnie zdefiniować, jak wspólnota polska rozumie Innego.

Jeśli chodzi o Obcego, to ta wspólnota tak długo funkcjonowała w niekomfortowych warunkach pozbawiających ją częściowo lub całkowicie suwerenności, że zaczęła szukać poczucia bezpieczeństwa w oswojonych porządkach. Czyli własnych, a już na pewno nie takich, które mogłaby wiązać z obcym podmiotem. Bo Obcy od końca XVIII wieku kojarzył się z dominatorem, kimś, kto narzuca własną propozycję rzeczywistości i w jakiejś formie zniewala; obcy to był wróg. Po dzień dzisiejszy mamy z tym do czynienia, oczywiście w różnych mutacjach, dlatego nie spieszyłabym się tak z wędrówką do przodu. Może należy równolegle taki ruch wykonywać: do przodu, ale też nie zapominając o konieczności przepracowania tego, z czym mieliśmy do czynienia w przeszłości i co pozostawiło bardzo wyraźne ślady na współczesnej mentalności.

À propos. Wojna polsko-ruska Masłowskiej jest bardzo dobitnym przykładem tego, jak działa przemoc. Jej bohater, Andrzej Robakowski, ratując siebie, przyjmuje przydomek

„Silny”. Ale to jest nominalne poczucie siły, bo to jest podmiot całkowicie zdegradowany i poddany przemocy rozmaitych potwornych dyskursów.

EWA DOMAŃSKA: Nasunęła mi się taka uwaga, która chyba też u pani profesor Łukaszyk w referacie występuje. W istocie w Polsce, prowadząc debatę postkolonialną, nie poruszyliśmy tematu rasizmu. I my do tego wracamy w dyskusjach: my i Obcy. Kiedy ten Inny rasowo zaczyna być coraz bliżej. Wydaje mi się, że musimy spróbować wypracować sobie jakieś podejście. Tym bardziej, że mamy do czynienia z powrotem atawistycznego rasizmu, czyli najgorszego typu rasizmu jaki może być.

DARIUSZ KOŁODZIEJCZYK: Miałem wrażenie podczas dwóch pierwszych referatów, że polska historia się zaczęła w 1945 roku. Natomiast jak jeździmy ze studentami drugiego roku do Nieborowa, ja z reguły prowadzę ich pod „baby połowieckie”, które sobie Radziwiłłowie ściągali ze stepu. Tak samo w Tulczynie. Te „baby” to jest typowy polski kolonializm. Zwrot „polskie Indie” pojawia się w tekstach jezuickich z początku XVII wieku. Jak młody polski jezuita chciał zostać ukrzyżowany w Japonii, to mu mówiono, żeby się zajął prawosławnymi u siebie, we własnym kraju. Weźmy na przykład z Sienkiewicza Akbaha-Ułana, kapitalny przykład orientalny, typ Azjaty: jak się go dobrze zbije, to on zaczyna nas kochać. Nie ma tutaj jeszcze elementu genderowego, ale to jest przepiękna scena u Sienkiewicza.

Mamy tradycje postkolonialne z obu stron: profesor Ewa Thompson zawsze pokazywała nas jako ofiary, ale jesteśmy też tą stroną kolonizującą. Tylko nie zawsze umiemy to zdefiniować. Wydaje mi się, że nasza tęsknota za tym, żeby nas Zachód dostrzegał, jest widoczna przy okazji przyjazdów Snydera. Ostatnio Snyder był u nas w Instytucie tydzień temu i miałem wrażenie, jakby Michael Jackson przyjechał... I rzeczywiście, my zazdrościmy, natomiast nie potrafimy się przebić; gorzej piszemy, nie umiemy tak dobrze tego sprzedać... Ale rok temu Krzysztof Pomian zarzucił mi samokolonizację na zebraniu Rady *Przeglądu*

Historycznego, bo zasugerowałem, by więcej publikować w języku angielskim. Przyznaję, że mnie to dotknęło. Zastanawiam się od tego czasu, do jakiego stopnia wejście w dyskurs po angielsku jest dzisiaj tą samokolonizacją. Ja bym argumentował tak, że wchodząc w ten dyskurs, pokazujemy siebie, próbujemy zdobyć trochę przestrzeni. Można powiedzieć, że sprzedajemy język, którym mówi czterdzieści milionów ludzi. Myślę właśnie o *subaltern studies* i o tym, czy to nie jest przykład kolonizacji. To znaczy, że kilku panów, od Saida przez Chakbarty'ego po Guhę, skolonizowało dyskurs nauczania w Stanach Zjednoczonych. I my im zazdrościmy, my byśmy chcieli w ten sam sposób skolonizować dyskurs na uczelniach zachodnich. Zatem: czy to są ofiary, czy to jest metoda, żeby samemu zaistnieć i samemu zdominować?

JAN KIENIEWICZ: Oczywiście, że tak, ale to nie jest jednoznaczne. XVII-wieczne Indie na wschód od nas dosyć zasadniczo się różniły od tych Indii, które konkwistadorzy podbijali. Przede wszystkim dlatego, że myśmy ich nie nawracali tak naprawdę. Tych ewentualnie podbijanych mieszkańców ziem wschodnich.

DARIUSZ KOŁODZIEJCZYK: A Andrzej Bobola?

JAN KIENIEWICZ: Sekundkę. Obdzieranie ludzi ze skóry występuje aż do XXI wieku, więc to niekoniecznie jest kolonializm.

DARIUSZ KOŁODZIEJCZYK: Ale on zasłużył na to, chciał przecież nawracać.

JAN KIENIEWICZ: To kwestia unii, zaraz, to nie jest to samo. Stosunki amerykańskie mogły być, moim zdaniem, elementem porównawczym. Ale nie uprawniają, moim zdaniem, do przenoszenia samej koncepcji. Pierwsza rzecz: Hiszpania stworzyła imperium, a Rzeczpospolita nigdy imperium nie była i nigdy nie chciała być imperium.

GŁOS Z SALI: Nie chciała być imperium? A Liga Polska Kolonialna w XX wieku?

JAN KIENIEWICZ: Ale to była Rzeczpospolita Polska! Mówię o jedynej Rzeczypospolitej, jedynej, jaka istniała, czyli

pierwszej. Chodzi mi o to, że *subaltern studies* urodziły się w Paryżu, bo to są francuskie miazmaty, które nimi – Bengalczykami zwłaszcza – powodowały, oczywiście, że to jest próba zawłaszczenia dyskursu i przedarcia się. A dlaczego myśmy tego nie zrobili? Z bardzo prostego powodu: nas wtedy po prostu nie było tam, gdzieśmy mogliśmy być. To było po stanie wojennym; co raz to ktoś nie dostawał paszportu, nie pojechał na kongres, konferencję, stypendium, czy na staż. Myśmy, do tematyki którą podjęli oni, w siedemdziesiątych latach, byli gotowi. Przynajmniej w środowisku historyków i socjologów. Byliśmy gotowi podjąć ten temat. Ale to nie jest żadne wytłumaczenie, to po prostu elementarne fakty. To nie zwalnia nas z tego, żebyśmy dzisiaj zabrali się do odrobienia tej lekcji, trzydzieści lat później, jak powiada Dumas...

KRZYSZTOF BRZEHCZYN: Krótkie *ad vocem* do wypowiedzi profesora Kieniewicza. Otóż okazało się, że Polska miała kolonie. W swojej ostatnio wydanej książce *Polskie imperium*, Micheal Morysa-Twarowski opisuje dokonania lennika Rzeczypospolitej Jakuba Kettlera, któremu w połowie XVII wieku udało się założyć kolonie w Tobago w Ameryce Południowej i nad ujściem Gambii.

JAN KIENIEWICZ: To znowu „polska flaga znieważona na Gangesie” – przedstawia się stare, odgrzewane kotlety...

KRZYSZTOF BRZEHCZYN: Proszę, pan profesor Marek Konarzewski.

MAREK KONARZEWSKI: Jestem biologiem, wobec tego „egzotycznym ptakiem” w państwa towarzystwie, ale tematyka tej debaty niezwykle mnie zainteresowała, choćby z jednego powodu: jestem z Białegostoku. W związku z tym, połowa moich koleżanek i kolegów, z którymi się od przedszkola uczyłem, to są Białorusini albo Ukraińcy. Dopiero niedawno zdałem sobie sprawę, że byłem częścią systemu, który był tak naprawdę systemem kolonizowania ich w różnej formie. I kolonizowanie wciąż ma miejsce. Mało tego, wydaje mi się, że teraz jest akurat taki wyjątkowy moment, że troszeczkę to się przebije do dyskursu ogólnego

za sprawą książki Katarzyny Bondy. To kryminał, ale jest tam wiele wątków, które do tego nawiązują...

Procesy kolonizacyjne – bo tak bym jednak je nazywał – to jest pewna „matryoszka”, żeby trzymać się wschodniego dyskursu. Ponieważ to nie tylko „my ich”, ale również „oni siebie samych”, chociażby na zasadzie transgranicznych prób narzucania tego, co się dzieje na Białorusi, Białorusinom w Polsce, ale również poprzez „kolonizowanie” prądów myślowych na Białorusi przez Białorusinów zachodnich, czyli naszych. Zatem to wszystko rzeczywiście niebывale się ze sobą zazębia i wydaje mi się, że oprócz procesów zachodzących w makroskali, o której państwo już mówiliście, jest bardzo dużo takich, które mają skalę znacznie mniejszą. Są niebывale istotne i będą się przekładać na politykę. Zawsze się przekładały, przez czterdzieści pięć powojennych lat. Zresztą to jeden ze stałych wątków, bo to się wciąż dzieje – co dla mnie jest zaskakujące – w tych samych kierunkach. Te mechanizmy się w ogóle nie zmieniły! Niezależnie od zmiany systemu politycznego. I to jest rzecz, którą staram się śledzić. W polskiej socjologii, wydaje mi się, jest to wciąż bardzo mało wyeksploatowane. Może dlatego, że temat jest bardzo politycznie niepoprawny, a teraz został przykryty przez problem Innego i Obcego. *Nota bene*, to rozróżnienie wydaje mi się uwarunkowane *stricte* ekonomicznie; na Białostocczyźnie tych tarć nie było, ponieważ na tutaj Białorusini, Ukraińcy i Polacy niewiele się różnili ekonomicznie. Nie było tarć, które by powodowały wybuch konfliktów. Dziękuję.

ALBERT JAWŁOWSKI: Została przywołana Ukraina, problem Obcego, uchodźcy i tak dalej. Chciałbym na jedną rzecz zwrócić uwagę: tak naprawdę od dwóch lat głównym wrogiem symbolicznym polskiego nacjonalizmu (nazwijmy go ludowym) staje się Ukrainiec. To jest, moim zdaniem, bardzo ciekawa kwestia, która się wiąże być może ze wspólnym doświadczeniem symbolicznym: bycia kolonizowanym i bycia kolonizatorem. Tak naprawdę – mówię tutaj oczywiście o bardzo oczywistym dyskursie medialnym – widzimy,

że ten symboliczny Ukrainiec zaczyna się emancypować, dla polskiego nacionalisty staje się on niemalże jednym z czołowych wrogów. Postać Ukraińca w masce krwiożerczego banderowca od 1991 roku, albo jeszcze wcześniej, funkcjonowała w polskich dyskursach nacionalistycznych. Ale tak naprawdę, jak wynika z moich obserwacji, ona rośnie do rozmiarów wroga numer jeden albo numer dwa dopiero od dwóch lat. Chciałem się tym z państwem podzielić, bo wydaje mi się, że właśnie w kontekście różnych zagadnień poruszanych przez teorie postkolonialne można się zastanowić, dlaczego akurat teraz tak się dzieje.

KRZYSZTOF BRZECHCZYN: Profesor Buchowski.

MICHAŁ BUCHOWSKI: Przepraszam, że ponownie, ale chciałem się szybko odnieść jeszcze do dwóch kwestii.

Pierwsza: oczywiście zdaję sobie sprawę z rozróżnienia: Inny – Obcy. Jednocześnie uważam, że wątek, który się tutaj pojawił, dotyczący polskiej historycznej tolerancji, naszego stosunku do Innego i Obcego (oczywiście są też studia etnologiczne na ten temat), pokazuje, jak różny jest stosunek do polskich Tatarów, którzy są muzułmanami, oraz stosunek do muzułmanów przekraczających naszą granicę w tej chwili. Odwoływanie się do faktu, że Rzeczpospolita była państwem wieloetnicznym, tolerancyjnym i tak dalej, nie ma, moim zdaniem (oczywiście w dyskursach akademickich bądź ideologicznych być może ma), żadnego przełożenia na stan świadomości społecznej. To jest mityczna polska tolerancja, do której się odwołujemy. Natomiast ludzie przez ostatnie siedemdziesiąt lat nie mieli specjalnie żadnego doświadczenia z obcością. Poza tym, którego nabywali, kiedy wyjeżdżali za granicę, np. do Anglii. I tu mi się przypomina rysunek Andrzeja Mleczki. Jest na nim typowy Polak, który wchodzi do domu – na ścianach wiszą krzyże, Matka Boska, papież – i mówi do żony: „Nie wiem, co bym z tobą zrobił, gdyby nie nasza wielowiekowa tradycja tolerancji!”.

Druga rzecz: jasne, że w takiej spontanicznej dyskusji ciężko prowadzić różnego rodzaju rozróżnienia, w szcze-

gólności dotyczące takich pojęć jak „kolonizowanie” czy „procesy kolonizacyjne” – to się pojawiło w jednym z tekstów. Czy każdy akt podporządkowania, przemocy będziemy nazywać kolonizowaniem? Ja, na przykład, mówię, że w tej chwili prawnicy kolonizują nasz *Lebensstile*, bo chcą uregulować wszystkie relacje, nawet w tej debacie. Natomiast w związku z pewną inflacją samego pojęcia trzeba by się było zastanowić nad tym, w jakiej sytuacji warto do tego terminu się odwoływać.

I trzecia kwestia: mnie najbardziej interesuje w studiach kolonialnych identyfikacja, nazwanie pewnych procesów, właśnie podporządkowania, i śledzenie mechanizmów, które tam – ale nie tylko tam – zostały opisane i nazwane. W innych relacjach społecznych, w różnych kontekstach, które nawet nie są kontekstami kolonialnymi. To znaczy, powiedzmy, czy stosunek do imigrantów w Londynie albo w Paryżu jest skutkiem postkolonializmu? W jakimś sensie tak, ale mechanizmy tego podporządkowania możemy śledzić na różnych poziomach. Czy to jest sytuacja kolonizowania czy nie, to już jest potem kwestia precyzacji tego, co rozumiemy przez termin „kolonializm”. Czy to jest jednak podbijanie nowych terytoriów, czy podporządkowanie nowych grup ludzkich? Czy to są raczej podobne mechanizmy, które można śledzić w relacji na przykład między elitami a mieszkańcami byłych polskich pegeerów. Dziękuję.

KRZYSZTOF BRZECHCZYN: Dziękuję bardzo. Pani profesor Ewa Domańska.

EWA DOMAŃSKA: Chciałam zadać takie pytanie – trochę może obrazoburcze – w kontekście przydatności studiów postkolonialnych, perspektywy postkolonialnej, do rozważania sytuacji współczesnych.

Otóż profesor Kieniewicz zadał w swoim referacie pytanie: czy kolonializm może nam ułatwić zrozumienie przeszłości i projektowanie przyszłości? Nawiązując do tego, zapytałabym, czy perspektywa postkolonialna pozwala nam wyobrażać sobie przyszłość inaczej. Nie mówię

o tym, żeby porzucić idee przemocy i władzy, bo to jest niemożliwe. Natomiast chciałabym zwrócić uwagę, że jednak determinizm władzy tutaj jest. Pamiętam bardzo ciekawe stwierdzenie Latoura: „The concept of power has to be abandoned”, należy porzucić pojęcie władzy. Co jest oczywiście absolutnie utopijne. Ale – na co zwraca uwagę Latour – to, że my właśnie tak myślimy, że jest absolutnie niemożliwe, aby w ogóle nie myśleć w kategoriach władzy, jest już samo w sobie problemem. Być może właśnie, tutaj nawiążę do referatu pana profesora Zaryckiego, który pisze o tym, że jeżeli w ogóle projekt postkolonialny mógłby zostać zrealizowany, to by była jakaś katastrofa cywilizacyjna!

Wracam do swojego pytania: czy perspektywa postkolonialna w sytuacji tak trudnej, jak ta, w której znalazła się Europa, pozwala nam wyobrazić sobie przyszłość inaczej? Myślę, że to jest kwestia tego, czy właśnie ta perspektywa, tak jak mówiłam, oferuje możliwości wyobrażenia sobie alternatywnych scenariuszy przyszłości, które pozwoliłyby nam w jakiś sposób zneutralizować te problemy, czy też budować taką humanistykę i nauki społeczne, które mogłyby wpływać na świadomość społeczną, by neutralizować ten negatywny potencjał, który w nas i w Europie w tej chwili tkwi i tak drastycznie się manifestuje. Dziękuję.

DOROTA KOŁODZIEJCZYK: Może zacznę od końca. Wydaje mi się, że ciekawym kierunkiem, który rozwija się w dość rozproszony sposób, ale gdzieś się konsoliduje i przechodzi przez różne granice dyscyplinarne i teoretyczne, są na przykład badania nad nowymi formami kosmopolityzmu, które by pozwalały wyjść z tego klinczu władzy, jednocześnie obrazując różne formy podporządkowania w różnych formach kosmopolityzmu, które zawsze są też formami, nie wiem, walki czy przejścia przez ograniczenia i podporządkowania.

Chciałabym wrócić gdzieś do początku, do bardzo ciekawego pytania pani profesor Ewy Łukaszyk: jak zakończyć postkolonializm? Mam wrażenie że tutaj jest taka teza, że postkolonializm sam się już wyczerpuje i kończy. Ja bym

się z tym zgodziła. Patrząc z mojej perspektywy badań postkolonialnych, już zupełnie mainstreamowych, trudno jest znaleźć coś naprawdę nowego. Cały postkolonializm w literaturoznawstwie, badaniu literatury angielskiej (nazwijmy ją „światową”), teraz rozpada się na bardzo ciekawe, dobrze doinformowane, często w pewnym sensie nowatorskie, ale jednak studia przypadków. Wydaje mi się, że ciekawsze są teraz próby nowych poszukiwań, pytanie: co poza? One się od dziesięciu lat powtarzają. Co poza postkolonializmem? Co przemilczeliśmy w postkolonializmie? Byłam na konferencji, gdzie właśnie jednym z przemilczeń był nasz region – my nie jesteśmy tam obecni. Natomiast gdy piętnaście lat temu pani profesor Domańska zaprosiła mnie do Poznania na wykład o postkolonializmie i postawiła pytanie, jakim projektem jest postkolonializm i czy on się kiedyś skończy, odpowiedziałam, że prawdopodobnie to jest projekt, który w samej swojej istocie powinien zakładać swoje własne zakończenie. Obserwujemy właśnie ten powolny koniec czy schyłek i to jest akurat ciekawe i może być bardzo produktywne.

I jeszcze kwestia Fanona. Dlaczego Fanon nie był tłumaczony? Książka *Wyklęty lud ziemi* została przetłumaczona w 1988 albo 1986 roku¹. Podobno zostało to przemilczane ze względu na jego marksistowskie poglądy. Kilka lat temu Wójtowicz miał zamiar przetłumaczyć *Czarną skórą, białe maski*.

GŁOS Z SALI: Fragment się ukazał po polsku².

DOROTA KOŁODZIEJCZYK: Tylko fragment. Ale oni chcieli przetłumaczyć całą książkę.

GŁOS Z SALI: Przetłumaczono też taki krótki tekst *Algieria zrzuca zasłonę*³.

¹ W 1985 r. opublikował ją PIW w tłumaczeniu Hanny Tygielskiej (przyp. red.).

² W przekładzie Leny Magnone, w: *Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską*, red. K. Stępnik, D. Trześniowski, Lublin, Wyd. UMCS, 2012, s. 359-379 (przyp. red.).

³ W 1962.

DOROTA KOŁODZIEJCZYK: Sam Fanon do postkolonializmu jako takiego nie należy. Jest on krytykiem, myślicielem i wizjonerem antykolonialnym. Ma status mityczny oczywiście. Natomiast już chociażby Bhabha w swoich założycielskich tekstach postkolonialnych zaznaczał, że Fanona się nie dyskutuje, ponieważ jest on problematyczny. Tak jak w studiach postkolonialnych jest mniejszy lub większy problem z podejściem do kwestii walk antykolonialnych. Tylko może taki kontekst...

Chciałabym też zgodzić się z panem profesorem Kołodziejczykiem co do tego, że gdzieś tam zawsze byliśmy obecni w kolonialnych systemach poznawczych i na to są ciekawe opracowania historyków. Patrząc z literaturoznawczej perspektywy, można by wymienić chociażby Jana Potockiego: jako urzędnik carski, wczesny antropolog, bardzo ciekawe teksty zostawił, które były jednak przyczynkiem do wiedzy imperialnej. To jest jeden z wielu przykładów. Wydaje mi się, że brakuje u nas, w kraju, krytycznych opracowań mainstreamowego postkolonializmu i teoretycznego, i studiów. Brakuje takiej hardcorowej dyskusji, która nie jest przekładaniem czy matrycowaniem pewnych pojęć, tylko właśnie wejściem w dyskusję, czy to w języku polskim, czy w angielskim. Wydaje mi się, że akurat tutaj moglibyśmy być bardziej asertywni.

KRZYSZTOF BRZEHCZYN: Musimy już chyba kończyć. Jeszcze bym oddał głos pani profesor Łukaszyk, może chciałaby się odnieść do jakiejś kwestii.

EWA ŁUKASZYK: W każdym momencie tej dyskusji przypomina mi się obraz Paula Klee *Anioł historii*, gdzieś tam u Benjamina występuje... Ten anioł pędzi, niesiony wichrem od Raju, ale pędzi odwrócony tyłem do kierunku ruchu. Myślę, że brakuje nam w humanistyce polskiej zdolności do myślenia w czasie przyszłym dokonanym, takiej zdolności do planowania na przyszłość. Powiedzenia sobie: „Do października przyszłego roku będziemy mieli dyskurs postkolonialny zamknięty”. I znowu: „Do października 2018 będziemy mieli zrobione coś tam innego”. I dopiero

kiedy jedno będziemy mieli zrobione, to będziemy się zajmować czymś innym. Myślę, że potrzebne jest odwrócenie się przodem do kierunku ruchu i zadanie sobie pytania o to, co będziemy robić, a kiedy w pewnym momencie zostanie to skończone, zamknięte, zrobione, zapytamy, co dalej. Jak będziemy mieli wizję, co będzie dalej, to się rozwiążą te problemy, o których mówi na przykład profesor Kołodziejczyk: że nie możemy tak. Nasuwa mi się cały czas potrzeba dyskursu o relacjach równorzędnych. To nie może być w dalszym ciągu: „Jak my skolonizujemy Stany Zjednoczone...”, „Jak my narzucimy jakąś swoją wizję temu dyskursowi metropolitalnemu...”. To musi być dyskurs o uczestnictwie, o współwładzie, o partnerstwie – również z tymi Obcymi. Znaleźcie się gdzieś tam we wspólnej sali w równorzędnej relacji z tymi innymi głosami. I znowu, to musimy sobie wyobrazić w czasie przyszłym dokonanym.

KRZYSZTOF BRZECHCZYN: Tak. Wydaje mi się, że planowanie to jest przywilej Polski, a nie peryferii.

JAN KIENIEWICZ: Kończąc ten panel, powiedziałbym: jesteśmy tu po to, żeby patrzeć do przodu. Ale problem jest delikatny, bo z planowaniem, tak jak pani Ewa powiedziała, tego, co będziemy robić na jesieni, to już się zajmują w ministerstwie. Już oni nam zaplanowali. Otóż nie o takie patrzenie do przodu nam chodzi. My rzeczywiście mamy, moim zdaniem, deficyt myślenia o przyszłości, ale w tym rozumieniu ortegiańskim: „tener un proyecto muy grande para la mañana”, mieć wielki projekt na jutro. Tego nam brakuje. A dlaczego nam brakuje, to jest osobna sprawa, z którą postkolonialny dyskurs ma wiele wspólnego. Ale to może kiedyś, potem. Jesteśmy tu po to, żeby patrzeć naprzód, a nie oglądać się, co nam wymyślą nasi ukochani projektanci. Dziękuję państwu, czyli paniom dziękuję i panu profesorowi za tę pierwszą część.

I bez zbędnej zwłoki, proszę do następnego panelu panią profesor Gosk, pana profesora Skórczewskiego, pana profesora Zajasa i oczywiście nie ostatnią, ale pierwszą – panią Dorotę Kołodziejczyk.

PANEL II

JAN KIENIEWICZ: Jak państwo zauważyli, bloki tematów zostały przeze mnie skonstruowane nieco arbitralnie a debata jest ciągła. Zresztą w pierwszej części tak było, była debatą ciągłą, a nie pokawałkowaną na poszczególne panele. Rozdzielamy te prezentacje w czasie, żeby się nie znużyć zbytnio, czyli żeby debata zyskała nowe impulsy co pewien czas, żebyśmy się do tej dyskusji coraz bardziej się zachęcali. Oddaję teraz prowadzenie pani Dorocie Kołodziejczyk, z tym że prezentacja naszych gości nie musi być tak szczegółowa; nie jesteśmy na konferencji, a większość z nas zna dosyć dobrze siedzących tu przy stole z imienia, z nazwiska, z twarzy i z prac. Proszę wziąć mikrofon, a ja będę tylko patrzył na zegarek.

DOROTA KOŁODZIEJCZYK: Dziękuję bardzo. Otwieramy drugą część debaty – „Polskie perspektywy postkolonializmu”. Na początek prosimy panią profesor doktor habilitowaną Hannę Gosk, która w naszych postkolonialnych debatach jest powszechnie znana. Przede wszystkim jako pomysłodawczyni i samego terminu, i kierunku badań, jakim są studia postzależnościowe. Jest autorką monografii *Opowieści „skolonizowanego/kolonizatora”* oraz wielu innych tekstów obracających się w tej przestrzeni krytycznej.

HANNA GOSK: Proszę państwa, wydaje mi się, że na początku konieczne jest bardzo króciutkie wyjaśnienie specyfiki literackich badań postzależnościowych, które jedynie w części łączą się z tematyką postkolonialną. Tej części dotyczyło moje wprowadzenie. A mianowicie łączą się z nią wówczas, kiedy zajmują się literackimi śladami funkcjonowania społeczno-politycznych mechanizmów i konsekwencji zaistnienia, a potem ustania sytuacji imperialnej dominacji. Literackimi śladami kondycji podmiotów podporządkowanych. Różnymi śladami relacji między dominatorem i zdominowanym. Bardzo mnie ucieszyło to, co powiedział profesor Buchowski, bo uświadomiłam sobie, że bardzo wiele nas łączy, jeśli chodzi o zaintere-

sowania, które ja określam mianem zainteresowań postzależnościowych.

Pełne znaczenie badań nad polskim dyskursem postzależnościowym nie pozwala ich traktować jako prostego odpowiednika krytyki postkolonialnej, tyle że w jej polskiej wersji. Odsyła bowiem do znacznie szerszego zespołu praktyk artykułujących i organizujących ludzkie doświadczenie, projekty tożsamościowe, stosunki społeczne, polityczne i kulturowe, wspólnotowe imaginarium, formy postrzegania rzeczywistości, które podejmowane były i są po ustaniu sytuacji uzależnienia, opresji, ale też traumatycznych przeżyć, i z reguły noszą w sobie ich ślady. Przykładowo oznacza to literaturoznawcze zainteresowanie doświadczeniem i mentalnością podmiotów oraz wspólnot po zaborach, po czasach Holocaustu, II wojny i okupacji, po doświadczeniu PRL-u. Ale też po przesiedleniach, migracji, emigracji, a więc nietożsamych z opresją *stricto* kolonialną.

To, co łączy badania postzależnościowe z krytyką postkolonialną, to koncentracja uwagi na relacji dominujący – zdominowany, na rywalizacji między opresjonowanymi, na specyficznym funkcjonalizowaniu kondycji ofiary, na ujawnianiu się konkurencyjnych polityk historycznych i polityk pamięci. Jednak zainteresowanie polityką dominacji i podporządkowania może dotyczyć bardzo różnych kwestii, na przykład z zakresu *gender studies*, jak i odniesień do sytuacji mniejszości etniczno-kulturowych z ich heterogeniczną tożsamością. Zatem studia postzależnościowe czerpią inspirację nie tylko z rozpoznań Saida, z Bhabhy i innych badaczy z kręgu krytyki postkolonialnej, ale korzystają też z bardzo różnych pól inspiracji. Od krytyki feministycznej przez *queer studies* do studiów nad pamięcią i postpamięcią. Oczywiście także z teorii dyskursu wiedzy-władzy Foucault, jeśli przywoływać najbardziej oczywiste układy odniesienia.

Specyfikę tych badań dobrze ilustruje, jeżeli mogę się pochwalić, zawartość tomów wydawanych pod patronatem Centrum Badań Postzależnościowych. Dotąd ukazało się

ich pięć. One mają charakterystyczne tytuły: *Kultura po przejściach, osoby z przeszłością. Polski dyskurs post zaleźnościowy – konteksty i perspektywy badawcze*, *Narracje migracyjne w literaturze polskiej XX i XXI wieku*, *(P)o zaborach, (p)o wojnie, (p)o PRL. Polski dyskurs postzależnościowy dawniej i dziś czy Historie społeczeństwa, przestrzenie dialogu. Studia postzależnościowe w perspektywie porównawczej*. Ostatnio ukazał się tom *Białe maski / szare twarze. Ciało, pamięć, performatywność w perspektywie postzależnościowej*. A wkrótce ukaże się tom kolejny, *Autobiografie pograniczne*. Już same tytuły mówią o tym, że tylko w pewnym polu zainteresowań łączymy się z badaniami prowadzonymi pod hasłem krytyki postkolonialnej. To tyle tytułem doprecyzowania relacji zachodzącej między krytyką postkolonialną a studiami postzależnościowymi.

Główna teza mojego wprowadzenia brzmi tak: chcąc objąć refleksją wszystkie okresy niesuwerenności Polski czy ziem polskich, występującej w różnym zakresie na przestrzeni niemal dwóch wieków, warto wybrać termin „sytuacja zależności”, a nie „sytuacja skolonizowania”, bowiem trudno, według mnie, uznać za kolonialne w tym samym stopniu czasy zaborów i Polski Ludowej, nie mówiąc już o okresie podległości i dominacji niemiecko-radzieckiej w latach okupacji. Niezależnie od tego, iż wszystkie te okresy wykazują pewne cechy wspólne, gdy spojrzeć na nie przez pryzmat zdominowania o charakterze zależnościowym, wykazują również własną specyfikę. Toteż instrumenty krytyki postzależnościowej, która uwzględnia takie niuanse, wydają one mi się bardziej odpowiednie, jeśli przyłożyć je do polskich realiów, niż instrumenty studiów postkolonialnych. To tyle, jeśli chodzi o specyfikę tego, czym ja się zajmuję i co chciałam powiedzieć w tym wprowadzeniu.

Ideę naszego spotkania zrozumiałam tak, że mam w miarę szybko sformułować pytania do współpanelistów. Mogę powiedzieć, że wywód profesora Zajasa przeczytałam z dużym poznawczym zainteresowaniem, ponieważ nie

znałam tak szczegółowo tego epizodu w naszych dziejach. A wywód profesora Skórczewskiego wywołał u mnie impuls, jak by to powiedzieć, taki właśnie „debatowy”.

Pierwsze pytanie jest natury bardzo ogólnej, bo zadałam je także sobie: czy przestrzeń akademicka nakłada jakieś ramy, warunki, żeby debatę można było uznać za naukową? Jeśli tak, to czy zgadzamy się (oboje lub wszyscy) na to, że są to warunki pozaideologiczne? To znaczy takie, które pozwalają wskazać różnice i podobieństwa między stanowiskami dyskutantów, na płaszczyźnie weryfikowalnych ustaleń, a nie przeświadczeń światopoglądowych. Zastanowiło mnie, dlaczego określenie obecnej polskiej kondycji mianem „postzależnościowej” miałoby być wyrazem spotęgowanej samokrytyczności, a nie na przykład samodzielności w autodefiniowaniu, ponieważ pada tam takie sformułowanie.

Ale najbardziej zmartwiło mnie, że badacze uznawani za konserwatywnych czują się jakoś pokrzywdzeni w debacie naukowej i nawołują do równoprawnego dialogu. Dotąd wydawało mi się, że o ich miejscu w takiej debacie decyduje naukowo przekonująca wartość rozpoznań dyskutanta, a nie jego światopogląd. Uznanie adwersarzy naukowych uzyskuje się przede wszystkim argumentami naukowymi i to one pozwalają się przenieść z marginesu do centrum debaty naukowej. To wszystko mnie zaintrygowało i trochę zaniepokoiło.

Następnie, są szczegółowe kwestie, które może należałoby zadać podczas konferencji poświęconej konkretnym zagadnieniom, a nie w ramach debaty, bo zaintrygowało mnie podejście do kategorii narodu. Zaczęłam się zastanawiać, jakie argumenty miałyby ustanawiać samoświadomy naród – jak pan profesor go nazywa – w pozycji finalnego celu dyskursu postkolonialnego. Jak by miało to wyglądać w odniesieniu do realiów na przykład Australii? Albo: jak pan profesor rozumie ideę człowieczeństwa, którą miałby wydobyć jakoś szczególnie celnie konserwatywny komponent metody postkolonialnej w dobie na przykład

humanistyki nieantropocentrycznej? Tam jest dużo bardzo interesujących szczegółowych zagadnień, które wymagałyby precyzyjnych dyskusji. Na przykład: autor uznaje tekst chrystianizmu za przedmarksistowskie uzasadnienie etyki postkolonializmu; a jaką rolę przyznałby tekstom religii niechrześcijańskich? Jeśli wziąć pod uwagę, że ruchy postkolonialne dotyczą także w dużej mierze podmiotów niechrześcijańskich. Jest tam bardzo dużo pasjonujących zagadnień, tylko one mają dość szczegółowy charakter. Kończę.

DOROTA KOŁODZIEJCZYK: W takim razie przechodzimy do następnej prezentacji, pan profesor Dariusz Skórczewski z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, autor bardzo obszernej monografii o perspektywie postkolonialnej w teorii literatury i kultury w Polsce z 2013 roku oraz uczestnik debaty postkolonialnej od samego początku, a nawet i wcześniej, wprowadzający i terminologię, i eksperymentujący z pojęciami. To już jest długo, ponad dziesięć lat. Zapraszamy.

DARIUSZ SKÓRCZEWSKI: Tak, mniej więcej dekada minęła. Dziękuję pani profesor i, przechodząc od kurtuazji do meritum, chcę zacząć od bardzo oczywistej konstatacji.

My w tej chwili reprezentujemy tutaj część literacką, literaturoznawczą tego spotkania. Zamierzonym uczestnikiem, którego brak odczuwamy, jest pan profesor Bogusław Bakula z Poznania, który nie mógł przyjechać, nad czym ubolewam, bo myślę, że jego głos byłby tutaj bardzo cenny.

Chciałem zacząć od bardzo oczywistej konstatacji, a mianowicie: cała dyskusja, w której części obecnie się znajdujemy, rozpoczęła się na dobre we wczesnych latach dwudziestych, właśnie z inspiracji tekstów przede wszystkim literaturoznawców. Tym kanałem studia postkolonialne, teoria postkolonialna, postkolonialny punkt widzenia wdarły się do polskiej przestrzeni. Myślę nie tylko o książce Ewy Thompson, która już była przywoływana, ale też o artykule Claire Cavanagh w *Tekstach Drugich*, o artykule pana profesora Fiuta i późniejszych jeszcze wypowiedziach. Ta dyskusja od tego miejsca się zaczynała, więc – jak

widać – nie dotyczyła historii. Nie była *de facto* dyskusją o historii, o problemach historycznych, o problemach w interpretacji wydarzeń historycznych. Nie była dyskusją korygującą narrację historyczną, przyjętą w stosunku do dziejów Polski czy innych populacji środkowo-wschodnio-europejskich. Chociaż o te kwestie pewnie zahaczała, bo nie mogła ich ominąć. Jednak chcę podkreślić, iż uwagę badaczy zogniskowała kwestia dyskursu, myślenia w kategoriach kultury, w kategoriach procesów kulturowych i ich tekstualnych śladów.

Wypowiadam się jako badacz literatury, co w kontekście zadanego przez pana profesora Kieniewicza do przemyślenia problemu „Post kolonializm jako metoda: konserwatywna czy postępową?” stawia mnie w trudnej sytuacji, bo być może właściwszą osobą do zabrania głosu w tej sprawie byłby filozof zajmujący się metodologią humanistyki. Dlatego nie jestem zapewne w stanie odpowiedzieć na część pytań zadanych przez moją przedmówczynię...

HANNA GOSK: Z tekstu wynikały...

DARIUSZ SKÓRCZEWSKI: Chociaż są one niewątpliwie dobrym asumptem do dyskusji i nie śmiem twierdzić, że znam odpowiedzi na te pytania. Sam się z nimi zmagam i tak też traktuję własny dyskurs naukowy. Jako proces raczej zmagania się z pytaniami dotyczącymi rzeczywistości niż udzielania jakichś apriorycznych odpowiedzi. Myślę, że w tym momencie nie odkrywam tutaj „nowego ładu”.

Chciałbym w skrócie zrekapitulować główne tezy swojego wystąpienia, które (z przykrością zauważyłem) było najobszerniejsze ze wszystkich referatów przygotowanych przez uczestników debaty... Być może stąd to wynika, iż problem istotnie wymagał kilkustronnego oświetlenia i skonfrontowania się z kwestiami, z którymi do tej pory nie rozprawiałem się w swojej naukowej twórczości, tak jak to robię w tym tekście. Zacznę od konstatacji pewnego faktu, a być może od złamania pewnego tabu, ale myślę, że po wprowadzeniu profesora Kieniewicza to tabu zostało złamane. Bywa przemilczane z przyczyn drugorzędnych

dla tej debaty, aczkolwiek jest niewątpliwie w tę dyskusję uwikłane. Mianowicie, że podmiot naukowego dyskursu humanistycznego, podkreślam: naukowego, jest uwarunkowany swoimi poglądami, które wpływają na jego rozumienie i ocenę rzeczywistości. To jest fakt. Podobnym faktem jest dyskurs postkolonialny i jego uwarunkowanie jakimiś przeświadczeniami.

To, co w tej chwili mówię, nie oznacza niemożności podjęcia dyskusji i weryfikowania osiągniętych wyników na drodze dyskusji naukowej, a nie – ideologicznej. Ideologia tutaj pełni funkcję przede wszystkim podłoża określającego wybór, na przykład, pola problemowego, sposobu interpretacji, bo przecież pozwala przywołać taki, a nie inny kontekst. Wszyscy jesteśmy czymś uwarunkowani w tym, czym się zajmujemy, interesujemy i w tym, jak interpretujemy teksty jako humaniści. Co przyjmujemy za ważny kontekst, a co za kontekst drugorzędny. Z tego względu proponuję, by dyskurs postkolonialny – a ta propozycja poniekąd jest przymusowa, bo pan profesor Kieniewicz (nie mogę nie zrzucić części odpowiedzialności za ten fakt na organizatora debaty) „ustawił” mnie w niej – umieścić pomiędzy dwoma tytułowymi wektorami: konserwatywnym i postępowym.

Nie wiem, czy sam odważyłbym się w taki sposób tę kwestię ustawić. Chociaż niewątpliwie ona wyostrza, pozwala ujrzeć rzecz w sposób wyrazisty. Te dwa wektory, konserwatywny i postępowy, stoją za każdą z dwóch wersji postkolonializmu, który uznaję za modelowy i piszę o tym więcej. Nie mam teraz możliwości się szerzej nad tym rozwodzić. Nie uważam za sensowne pozycjonowanie badaczy, przypisywanie ich do tej czy innej opcji. Chodzi raczej o ciążenie ku pewnym przeświadczeniom czy ku pewnym założeniom widocznym w tekstach; w zakresie wyboru przedmiotu i sposobu interpretacji. Kwestie tego, co rozumiem przez te kategorie konserwatyzmu i postępowości, odłożę jako rzeczy oczywiste i już zmierzam ku zakończeniu. Ujmuję tę problematykę w trzech odsłonach

i o każdej z nich pragnę państwu króciutko opowiedzieć. Z punktu widzenia tego, co nazywam genealogią, telosem i praxis.

W odniesieniu do genealogii mówię właśnie o możliwości przedmarksistowskiego uzasadnienia etyki postkolonializmu, uzasadnienia, które w przypadku kontekstu środkowo-europejskiego byłoby do pomyślenia, do powiązania z przesłaniem ewangelicznym. W kontekście takim jak indyjski, co jest zresztą robione w kręgu badaczy *subaltern studies*, do skontekstualizowania w tamtej przestrzeni kulturowej na podstawie lokalnych tekstów świętych. Ale oczywiście mamy tutaj świadomość różnic w zakresie panujących etyk na tych dwóch obszarach. Chrześcijaństwo proponuję postrzegać jako dalszy kontekst, możliwy dalszy kontekst, dla tej teorii oraz jako źródło projektu antropologicznego, alternatywnego wobec materialistycznej czy zsekularyzowanej wizji człowieka, która – jak sądzę – dominuje współcześnie w tym mainstreamowym postkolonializmie.

Jeśli chodzi o telos, proponuję postrzegać naród jako możliwy horyzont dyskursu postkolonialnego. Czynię to w opozycji do postkolonialnej krytyki kategorii narodu, przedsiębranej w oparciu o pozycje postmodernistyczne. I właśnie uwzględnienie opcji konserwatywnej, to znacząco dostrzegającej w narodzie raczej aktualną wartość niż tylko zdefasonowany atawizm, wydaje mi się ważne w świetle choćby procesów społecznych, które zachodzą obecnie w naszej części świata.

Co do praxis, to w tej sferze interesuje mnie problem, który został już podjęty w poprzedniej części naszej debaty, mianowicie chodzi o włączenie naszego regionu do tego, co możemy nazwać postkolonialną ekumeną. Otóż, wydaje mi się, że udział polskich studiów postkolonialnych w światowym postkolonializmie jest ważny i korzystny obustronnie. Jakkolwiek do tego momentu wydaje mi się, że ma tutaj miejsce głównie transfer jednokierunkowy, czego przyczyny są rozmaite i będą jeszcze dyskutowane w części popołudniowej. By jednak mogło to nastąpić, teoria

postkolonialna musi się dostosować do swego przedmiotu, aby oddać mu sprawiedliwość. Konkluduję. Co do dwóch możliwych pól synergii pomiędzy tymi dwiema ścieżkami czy wersjami (wariantami) postkolonializmu: jednym polem byłby dialog i stanowisko wobec neokolonializmu; drugie pole to dialog uwzględniający to, na co wskazała pani profesor Gosk, czyli debatę nad założeniami i wynikami badań prowadzonych przez jedną i drugą opcję (tak to umownie określe).

Zajęcie stanowiska wobec neokolonializmu (co jest osobnym problemem, który być może zostanie jeszcze dziś poruszony), jest celem strategicznym debaty na temat modernizacji globalizmu na świecie. Dziękuję.

JAN KIENIEWICZ: Przepraszę pana profesora, ale nie bez powodu napisał pan najdłuższy tekst; teraz przekroczył pan czas o sto procent, 12 minut.

DARIUSZ SKÓRCZEWSKI: Kajam się, panie profesorze.

JAN KIENIEWICZ: Ale to znaczy, że ma pan rzeczywiście ogromną potrzebę wypowiedzenia się. Ja swoją poskromię, chociaż te dwie wypowiedzi niezwykle mnie poruszyły. Kontynuujemy wstępną część naszej debaty, wstępną i absolutnie niezbędną dla tych, którzy potrzebują jednak, zanim zamknijemy i ucieknijemy, zgłębić i domknąć albo przekroczyć to, co postkolonialny czy post zależnościowy dyskurs wnosi do badań literackich. Zanim więc to nastąpi, to jeszcze...

DOROTA KOŁODZIEJCZYK: W takim razie nasz trzeci nie panelista, bo to brzydkie słowo, ale uczestnik naszego panelu, profesor Paweł Zajas z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, pracujący na anglistyce w Poznaniu. Autor między innymi *Postkolonialnego imaginarium południowoafrykańskiego literatury polskiej i niderlandzkiej* oraz bardzo świeżej pozycji: *Niemilkujące muzy. Wydawcy, tłumacze i pośrednicy kulturowi na frontach Wielkiej Wojny (1914-1918)*. Bardzo ciekawy komparatystyczny tytuł. Jeszcze tylko nadmienię, że pan profesor towarzyszy nam na naszej postzależnościowej orbicie też już od jakiegoś czasu.

PAWEŁ ZAJAS: Bardzo dziękuję za zaproszenie, panie profesorze. Witam państwa. Jestem niderlandystą pracującym na anglistyce, co już samo w sobie jest postkolonialne – mała specjalność skolonizowana przez większą – ale też jestem świadomy tego, jakie wynikają z tego możliwości.

Proszę państwa, skąd się bierze to moje studium przypadku, które państwu przedłożyłem? Sześć lat temu zająłem się takim bardzo empirycznym literaturoznawstwem, odchodząc od rzeczy teoretycznych w stronę analizy danych archiwalnych, która prowadzi do pewnych uogólnień i modeli poznawczych. Mianowicie zacząłem badać archiwa głównie niemieckie, ale też polskie i holenderskie, pod kątem transferu mniejszych literatur narodowych, powiedzmy: semiperyferyjnych literatur narodowych do tego centralnego systemu literackiego, jakim jest niemiecki rynek książki.

Pierwsza część mojego projektu dotyczyła I Wojny Światowej i na początku badałem belgijsko-niemiecki i holendersko-niemiecki transfer kulturowy. Ale ponieważ natrafiłem na zupełnie dziewicze zespoły archiwalne, zająłem się też drugą częścią, drugą stroną frontu, i zacząłem badać polsko-niemiecki i niemiecko-polski transfer kulturowy podczas Wielkiej Wojny. Obecnie, pozostając w tym obszarze transferu kulturowego, badam szeroko pojęty problem transferu środkowoeuropejskich, wschodnioeuropejskich literatur do niemieckiego obszaru językowego od 1945 do 2000 roku. W tym wypadku jako laboratorium służy mi olbrzymie archiwum wydawnictwa Suhrkamp, dostępne badaczom od roku 2009.

Chciałbym dzisiaj w ramach tej postzależnościowej, postkolonialnej debaty powiedzieć tak: badania już pięć-, sześćdziesiąt lat pokazały mi, że po pierwsze, zupełnie nieprawdziwy jest ten nasz kompleks polski, który ujawnia się w naszej debacie, kiedy mówimy, że polska humanistyka jest niedoceniana. Polska humanistyka jest semiperyferyjna i musimy przeć do centrum, bo taki sam kompleks jest wśród badaczy na przykład recepcji literatury polskiej czy

recepcji literatury niemieckiej. Ja to nazywam kompleksem Calimero. Jest taka kreskówka włosko-japońska z lat 70. – mały kurczak ze skorupką od jajka biega po podwórku, leje się ze zwierzętami o wiele większymi i mówi: „Ja być mały, wy być duzi. To niesprawiedliwe!”. I tak badacze recepcji literatury i kultury polskiej się często zachowują, wychodząc z założenia, że nasza kultura i literatura jest mało widoczna.

Chciałbym powiedzieć, oczywiście w skrócie, bardzo ogólnie, że badania, które prowadziłem, dotyczące i I Wojny Światowej, i transferu po 1945 roku, tej tezy absolutnie nie potwierdzają. Odwołując się do pierwszego projektu, uważam, że literatura polska, podobnie jak belgijska, w okresie I Wojny Światowej była niezwykle żywo dyskutowana, była czytana i nie było poza tym okresem (1914-1918) tak żywej recepcji literatury polskiej aż do lat 70., 80. XX wieku. Co oczywiście umożliwiała utworzona przestrzeń komunikacyjna w ramach zaistniałego wówczas stosunku nierówności.

Drugie moje zdziwienie podczas tych badań dotyczy polskiej historiografii i w tym tekście o tym piszę. Historiografia polska dotycząca I Wojny Światowej po pierwsze jest bardzo niewielka. Moglibyśmy się spodziewać, że 2014 rok wyzwoli większy entuzjazm polskich historyków, niż to miało miejsce; nic takiego się nie wydarzyło. Czekamy teraz na projekt „Niepodległa 2018”. Już możemy sobie wyobrazić, jak on będzie wyglądać. Moje zdziwienie dotyczyło tego, że wszystkie te prace, które się pojawiały, poczynszyszy od lat 60., 70. aż do dzisiaj, są teleologiczne. Pokazują historycy, że polscy działacze, pisarze, publicyści nic nie robili, tylko parli do niepodległości przez cztery lata wojny i przez cały wiek XIX. Zupełnie pomijają ten aspekt, który bym nazwał nawet nie transnarodowością, bo wtedy nie było Polski, ale translokalnością (ostatnio mówi się o transpolonizmie – taki termin ukuty przez szwajcarskich badaczy). O tym mówiła już pani Kołodziejczyk, o kosmopolityzmie, który wówczas miał miejsce i w którym

polskość była zupełnie inaczej pojmowana niż w późniejszych opracowaniach, polskość i narodowość traktujących w bardzo mocny, ontologiczny sposób. W moim projekcie, bazując na archiwach zupełnie nieuwzględnianych – co mnie zdziwiło – przez polskich historyków, próbuję pokazać, że ówcześni pośrednicy kulturowi: dziennikarze, pracownicy zagranicznych przedstawicielstw polskich na terenach neutralnych i okupowanych mieli zupełnie inną tożsamość. Bardziej hybrydyczną, niż byśmy byli skłonni z dzisiejszych naszych pozycji przypuszczać. I to jest w skrócie to, co chciałem powiedzieć.

JAN KIENIEWICZ: Ja bym tylko chciał dodać do tego, co pan powiedział – że jest pewien deficyt, że był pan zaskoczony czy zdziwiony tym, że historycy nie zajmują się źródłami z czasów I Wojny. Nie bez powodu się nie zajmują. To jest zupełnie inna sprawa. Nie mamy już dzisiaj absolutnie zrozumienia dla tego, czym były środowiska – nie ukrywajmy – elitarne, wykształcone, niekoniecznie zamożne. Wykształcone i dysponujące zdolnością do określenia swojej tożsamości, niekoniecznie w kategoriach narodowych.

To, że to się zaczęło potem walić, było wynikiem odzyskania niepodległości; musiał wtedy wejść dyskurs walki politycznej i wtedy konfrontacja – nazwijmy ją w skrócie piłsudczykowski-endecka – doprowadziła do tego, że dyskursy sprzed I Wojny uległy całkowitej marginalizacji. Ludzie, którzy przed I Wojną byli elitą we wszystkich trzech zaborach, po odzyskaniu niepodległości w znacznej mierze, nawet jeżeli zachowali pozycję majątkową (aczkolwiek skutecznie zdegradowaną, trzeba to pamiętać), zostali wypchnięci i to niezależnie od tego, czy się opowiadali za endecją, czy za marszałkiem. Po 1935 roku w ogóle to zostało zmarginalizowane.

Ludzie, o których pan mówi jako czynnikach tworzących wprowadzających problem polski i polską literaturę w obieg obcojęzyczny, byli wychowani w kulturze języków, w których mieli działać, umieli myśleć po niemiecku,

tak samo, jak mogli myśleć po rosyjsku. A często myśleli i mówili w trzech, czterech językach. Poziom wykształcenia warstw elitarnych przed I Wojną Światową w ogóle nam nie przychodzi do głowy. Dopiero dzisiaj zaczynamy młode generacje traktować w podobnych kategoriach. To znaczy: nie budzi naszego zdziwienia, że młody człowiek po studiach włada czynnie trzema językami. Już przestaliśmy to traktować jako *avis rara*; rzadkość to jest wtedy, jak ktoś dwudziestoma językami włada. Ale przed I Wojną Światową trzy języki w mowie i w piśmie nie były niczym nadzwyczajnym dla ludzi, którzy chodzili do zaborowych szkół, a mieli w domu nauczycieli i wychowawców. Zapominamy o tym kontekście. A gdzie my ich umieścimy w dyskursie nacjonalistycznym? To już jest zgoła niewiedoma. Przepraszam za ten wtręt, ale jako potomek polskich Tatarów muszę się czasem wtrącać.

DOROTA KOŁODZIEJCZYK: W takim razie otwieram debatę, poproszę o głosy, komentarze...

CLAUDIA SNOCHOWSKA-GONZALEZ: Chciałam zwrócić uwagę na taką okoliczność. Profesor Skórczewski, sam siebie przypisujący do frakcji konserwatywnej, powołuje się na zlokalizowanie swojej własnej wiedzy czy jakąś jej zależność od wyznawanego światopoglądu, natomiast profesor Gosk, która została z kolei przyporządkowana w pewien sposób do frakcji postępowej, podkreśla znaczenie twardych faktów i argumentacji naukowej, która miałaby być podstawą wyznaczania podziałów czy jakiegokolwiek różnicowania rozmaitych podejść w ogóle, a w ramach teorii postkolonialnej w szczególności. Jeśli byśmy chcieli uczynić zadość temu, co postuluje profesor Gosk, to myślę (oczywiście sposobów podejścia do uprawiania badań postkolonialnych jest bardzo dużo i można je na różne sposoby kategoryzować), że bardzo ważne jest zwrócenie uwagi na powtarzające się figury, takie jak „naród” lub „polski podmiot” i sposób ich rozumienia. W swojej książce *Teoria, literatura, dyskurs* profesor Skórczewski wskazuje na ten polski podmiot, który jest właśnie takim

mocnym podmiotem, zakorzenionym w wartościach kulturowych judeo-chrześcijańskich, grecko-rzymskich, i to ten właśnie podmiot ma się jakoś odnaleźć wobec sytuacji postkolonialnej. Natomiast w kontekście szerszej tradycji, szerszego zbioru prac, który powstał w ramach działalności Centrum Badań Dyskursów Postzależnościowych, ten podmiot zupełnie inaczej wygląda – to jest podmiot o wiele słabszy. Właściwie podaje się w wątpliwość samą potrzebę ustanawiania podmiotu polskiego jako kategorii potrzebnej do prowadzenia badań. Chciałam zwrócić uwagę na świetny tekst profesor Kołodziejczyk opublikowany w *Porównaniach*⁴. Myślę, że to jest bardzo istotna sprawa, wokół której właśnie należy toczyć spory i wokół której należy też jakoś kontrolować te próby kategoryzacji polskich badań postkolonialnych.

DARIUSZ SKÓRCZEWSKI: Zabiorę głos w odpowiedzi. Myślę, że muszę wyjaśnić i sprostować zarazem kilka kwestii. Przede wszystkim, ja sam siebie nigdy nie definiowałem jako badacza konserwatywnego. Również nie przypisywałem pani profesor Gosk żadnej opcji ideologicznej. Zazaczyłem wyraźnie w swoim referacie, że jest to coś, czego robić nie zamierzam i uważam za całkowicie nonsensowne. Podkreślałem również, że istotna jest merytoryczna, naukowa wartość formułowania sądów i na gruncie naukowym można je weryfikować czy falsyfikować. Zostałem niestety przez mojego drogiego kolegę z Cambridge⁵, który poświęcił fragment swojego tekstu mojej skromnej osobie, w taki sposób zaklasyfikowany, przypisujący mnie do nurtu konserwatywnego obok Ewy Thompson. Nad czym mogę w jakiś sposób ubolewać, właśnie z tego względu, o którym wspomniałem, że uważam, iż tego rodzaju przypisywanie ma charakter stygmatyzujący i nie posuwa naprzód dyskursu naukowego.

⁴ D. Kołodziejczyk, „Język(i) postkolonialności – historia studiów postkolonialnych w zarysie”, *Porównania* 15, 2014, s. 19-32 (przyp. red.).

⁵ Por. S. Bill, „Seeking the Authentic: Polish Culture and the Nature of Postcolonial Theory”, <www.nonsite.org>, Issue nr 12 (przyp. red.).

W swojej książce, którą pani raczyła wspomnieć, posługuję się pewną siatką pojęciową, jak i związaną z nią aksjologią, w której to aksjologii naród zajmuje jakieś istotne miejsce. Robię to właśnie z tego względu, iż uważam, że teoria postkolonialna musi przybrać formę swoistą dla przedmiotu, którego badaniem się zajmuje. Na gruncie polskim teoretycy postkolonialni nie mogą, czy nie powinni, udawać, że znajdujemy się już w erze tożsamości kosmopolitycznej, transnarodowej czy hybrydycznej, a problem narodowości, przynależności narodowej czy świadomości narodowej, jakkolwiek by o tym mówić, został dogłębnie przepracowany, przewyciężony i weszliśmy już w inny etap organizacji społeczeństwa. Myślę, że nie. Właśnie to, co obserwujemy wokół, przekonuje o tym, że tak nie jest. Poddaję jedynie pod rozwagę potrzebę badania tych zagadnień i to takimi instrumentami, które w ich podłożu niekoniecznie będą widziały zjawiska czy efekty negatywne.

JAN KIENIEWICZ: Wtrącę się tylko w środek wypowiedzi, jakby podgłos do głosu. Otóż chciałbym zwrócić uwagę na to, że od kilku pokoleń jesteśmy bardzo uwrażliwieni na problem „naród-narodowość-nacjonalizm-nacjonalistyczny”, na całą tę otoczkę, co najmniej od czterdziestu czy pięćdziesięciu lat. Wtedy studia postkolonialne bardzo by nam się przydały, gdyby je potraktować rzeczywiście bardzo szeroko.

Spojrzymy na to samo zagadnienie z perspektywy indyjskiej, gdzie aksjologia podporządkowana nie była chrześcijańska, aczkolwiek nie była wyłącznie hinduska, bo była też muzułmańska i chrześcijańska. Część chrześcijaństwa indyjskiego jest starsza nie tylko od polskiego katolicyzmu, ale w ogóle od europejskiego, ponieważ wywodzi się z pierwszego stulecia. To jest Apostolski Kościół Indyjski, który jest całkowicie indyjski i ma korzenie absolutnie niekolonialne. Akurat tak się składa, że to jest jedna z nielicznych rzeczy, na których się znam. Otóż to, co jest naszym punktem dojścia i oczekiwania, czyli żeby naród był, cała ta konwencja narodowa, z ich perspektywy,

z punktu widzenia indyjskiego, jest elementem dominacji i ucisku. To nie jest dla Indii kategoria własna. To jest kategoria absolutnie narzucona. Jedna z najsilniej i szalenie negatywnie oddziałujących i tak odbieranych. Czasem, myśląc o swojej specjalności, powinniśmy także sięgnąć do tego, że postkolonializm to nie jest jedna matryca. To są dziesiątki rozmaitych układów. I nie możemy też usprawiedliwiać się tym, że Afrykanie też w to wchodzi. Wchodzi w to z zupełnie innym bagażem, niż wchodzi ci z Indii. Nie mówiąc o tym, że indonezyjski kontekst wcale nie jest podobny i to wcale nie z tego powodu, że tam byli obecni Holendrzy, tylko z powodu tego, że inna jest tradycja indonezyjska, czy raczej jawańska.

Dobrze, zostawmy to. Przepraszam, że się wtrąciłem, ale kiedy mówimy o tym naszym pozycjonowaniu... to się nazywa ustawianie sobie dyskutanta czy przeciwnika. Bardzo bym się przed tym wzdragał. To jest troszkę tak jak zakwalifikowanie Ewy Thompson do środowiska konserwatywnego z powodu kilku jej wypowiedzi. A przecież główna oś ataku na nią szła z amerykańskich środowisk sowietologicznych. I to ona została wepchnięta na pewną pozycję; co dalej – to już inna sprawa. I tak samo został zmanipulowany Jan Sowa. W sensie takim, że został swoimi tekstami – a właściwie ich odczytaniem – wepchnięty w pewną koleinę. Ubolewam, że go nie ma, ale – siła wyższa – jak ktoś jest w Brazylii, to do nas nie przyjedzie. Zatem starajmy się to sprowadzić na grunt rzeczywiście bogaty, merytoryczny. Dziękuję.

HANNA GOSK: Chciałabym powiedzieć, odnosząc się do głosu pani Snochowskiej-Gonzalez, że rzeczywiście w studiach, które się ukazują pod patronatem Centrum Badań Dyskursów Postzależnościowych, podmiot nie jest twardą kategorią, podmiot jest problemem. I to nas (może jakoś) wyróżnia. Nie wiem, czy potrzebny jest konserwatywny postkolonializm jako metoda, ale z całą pewnością, moim zdaniem, należy uwzględnić stosunkowo konserwatywne podłoże polskich realiów, które badamy. I to realiów wy-

nikających właśnie z długich okresów uzależnienia, która to sytuacja skonstruowała podmiot jako problem, podmiot poszukujący poczucia bezpieczeństwa we wcześniej oswojonych porządkach.

W związku z tym nie wiem, czy uciekniemy od światopoglądowych uwarunkowań. Oczywiście nie jestem za tym, żeby każdy badacz w części wstępnej swojego wywodu deklarował, jaki światopogląd jest mu bliski, bo to doprowadziłoby do aberracji. To jest jasne, jakiego typu kategorie, jakiego typu aksjologia badaczowi jest bliższa. Sam wybór tematu rozważań jakoś go pozycjonuje. Profesor Thompson do liberalnego kręgu badaczy się chyba nie zalicza. Ale to wszystko zależy od tego, kogo interesuje takie pozycjonowanie. Ja się zgadzam, Darku, że twój pogląd w tej kwestii jest zdrowym poglądem, ale zaniepokoiła mnie puenta, w której piszesz, że tych badaczy konserwatywnych się ironizuje lub marginalizuje albo w ogóle krzywdę im się robi.

DARIUSZ SKÓRCZEWSKI: Są na to twarde dowody, twarde dowody...

HANNA GOSK: Ja jestem za tym, żeby badacze się tym nie przejmowali. Jeżeli mają takie odczucia, to niech po prostu przedstawiają takie argumenty, które zmuszą interlokutorów do uznania i szacunku.

DARIUSZ SKÓRCZEWSKI: *Ad vocem.* Twarde dowody przemawiają za tym, że tak niestety jest, i również nad tym ubolewam. W przypisach wskazuję konkretne przypadki takich tekstów. A nie są to jednostkowe, odosobnione przypadki, można je spotkać w wielu wypowiedziach.

PAWEŁ ZAJAS: Chciałem tylko zaznaczyć, że ta debata idzie w ciekawym kierunku, to znaczy: wypowiedzi badaczy o badaczach. Są one ciekawe, ale nie wiem, czy przysłużą się nauce. Czy rzeczywiście ustawią humanistykę peryferyjną w centrum? Moim zdaniem nie.

Nasze spojrzenie na literaturę narodową jest absolutnie, wydaje mi się, kolonialne. Zobaczmy na przykład, że większość polskich opracowań historiograficznych jest

bardzo ekskluzywna, że nie ma tam miejsca dla literatury żydowskiej – jidysz czy hebrajskiej. To też było dla mnie odkryciem, że w 1916 roku, kiedy powstaje Królestwo Polskie, kilkadziesiąt, właściwie kilkaset ogłoszeń całostroniowych publikowanych na łamach branżowego *Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel*, które za etykietą „Das Polen Buch” reklamuje literaturę żydowską, uważając, że to jest najlepsza literatura polska: awangardowa, nie ta pełna płaczu literatura polska, której nikt w Europie nie chciał czytać, tylko coś nowego, świeża literatura. I ta literatura albo w ogóle nie pojawia się w historyczno-literackich opracowaniach, albo jak w opracowaniu Marinellogo zajmuje jeden z rozdziałów. Takie osobne miejsce dla literatury polskiej i literatury żydowskiej. Nie wiem, kto się zajmuje literaturą polską, która powstawała w Izraelu po 1945 roku – czasopismem *Kontury* i nie tylko. Ktoś się tym zajmuje, ale na to nie ma miejsca w opracowaniach historyczno-literackich. Jestem przeciwko prezentowaniu za granicą literatury polskiej jako literatury polskiej.

A *propos* mocnego podmiotu narodowego (ponieważ uważam, że te czasy już minęły, i w ogóle miejsce dla literatury narodowej w systemie literatury światowej trochę jest *passé*). Było dla mnie również zaskoczeniem, że sztandarowy projekt prezentacji naszej literatury za granicą, „Biblioteka polska” Dedeciusa, to największy dramat finansowy wydawnictwa Suhrkamp. Każda książka była wydawana w nakładzie pięć, sześć, siedem tysięcy, a niektóre sprzedawały się po trzydzieści, czterdzieści egzemplarzy. Rzadko który z tych pięćdziesięciu tomów przekroczył sto, dwieście czy trzysta egzemplarzy; najlepiej sprzedawał się Korczak. Tak że z naszego punktu widzenia – polonistów, ludzi, którzy zajmują się literaturą polską: może czas na zupełnie inny modus prezentacji naszej literatury narodowej. Toteż było dla mnie archiwalnym odkryciem, że w 1968 roku stalinowski polski socjolog, który został wyrzucony z Uniwersytetu Warszawskiego, przedkłada projekt Biblioteki Słowiańskiej. Wtedy Dedecius mówi, że to beznadziejny

projekt, potem ten projekt przyjmuje i wydaje Bibliotekę Polską". Zachowały się szkice „Biblioteki Słowiańskiej”; była ona niezwykle ciekawą prezentacją literatury z tej części Europy jako pewnego wspólnego doświadczenia historycznego. Ale bez podmiotu narodowego! Tu chodziło o pewną problematykę, która powstała wówczas, po 1968 roku. Wydaje mi się, że taka cyrkulacja literatury też ma coś wspólnego z postzależnością i postkolonializmem. Ma o wiele większe szanse powodzenia niż czysto narodowe definiowanie naszego systemu kulturowego.

JAN KIENIEWICZ: Załuję, ale nie jest to moją winą, że nie ma z nami profesora Mencwela, który w sprawach, o których pan mówi, ma wyraźne i jasne stanowisko z ciekawymi konkluzjami. Problem polega na tym, że określenie „literatura narodowa” jest szalenie obciążone emocjonalnie. Gdyby chcieć uniknąć tej emocji, to można by było powiedzieć tak: czy uważamy, że piszemy literaturę w języku polskim, czy przechodzimy na język aktualnego dominującego? Tu na tej sali irlandzcy koledzy przypomnieli starą tezę z czasów Wielkiej Wojny: „Dlaczego nie chcecie pisać po rosyjsku? My piszemy po angielsku i widzicie, jakie mamy rezultaty. Gdybyście nie byli tacy zapieklisi i pisali swoją literaturę po rosyjsku dzisiaj bylibyście w czołówce światowej”.

GŁOS Z SALI: Jako pisarze rosyjscy.

JAN KIENIEWICZ: Jako pisarze języka rosyjskiego pochodzenia polskiego. Tak nam tutaj koledzy z Irlandii w debacie o kolonializmie tłumaczyli. Pytanie jest takie: czy piszemy po polsku literaturę, a naukowe badania prowadzimy po angielsku? To jest spór, który końca nie ma. I nie wiem, czy jest sensowny, chodzi bowiem o coś innego. Czy literatura jest ogólnoludzka? Bo nauka na pewno jest. Nie ma „nauki polskiej”, jest nauka. Te wszystkie określenia na stosunki polskie, że „po raz pierwszy w Polsce wprowadził czy zastosował” – to są peryferyjne postawy, może postkolonialne. W każdym razie świadczące o głębokim kompleksie w dziedzinie nauki. Literatura na szczęście jest czymś wymykającym się naukowej kontroli. Przynajmniej

ja z szacunku do literatury szalenie się tym przejmuję. Przepraszam za ten wtęt.

DOROTA KOŁODZIEJCZYK: W takim razie kontynuujemy. Zanim udzielię głosu Ewie Domańskiej, pozwolę sobie na dwa słowa. Wydaje mi się przede wszystkim, że kwestia konserwatyzmu i tego, co jest po przeciwnej stronie, to rzeczy bardzo nieokreślone. Różnie się definiują. Niekoniecznie musi to być sprawa intencji autora tekstu, może to być kwestia interpretacji. Tutaj musielibyśmy ustalić, czy spieramy się na poziomie interpretacji, czy na poziomie poglądów; czy deklarujemy poglądy, czy analizujemy interpretacje. Bo to są zupełnie różne rzeczy.

Chciałabym się też odnieść do zagadnienia podmiotu narodowego, ustawianego jako silny lub jako słaby, afirmowanego lub podważanego, dekonstruowanego. Obie te formuły, już abstrahując od wszelkich poglądów, mogą być przede wszystkim postępowe lub regresywne, to również kwestia interpretacji. Możemy używać też takiego narzędzia analitycznego bardzo patriotycznie. Nie możemy sobie dawać wytrącać z ręki narzędzia typu „analizujemy krytycznie”, ponieważ jest to uznawane za podważanie kategorii jako takiej. Wydaje mi się, że my wchodzimy w debatę, a nie że odrzucamy pewne pojęcie.

Natomiast jeżeli podmiot narodowy jest podmiotem silnym i mocno afirmowanym – upraszczam i generalizuję – wtedy zachodzi pewne niebezpieczeństwo. Jako dominujący ustawia on wszystkie inne formy podmiotu, które stają się słabe, i nie można o nich pisać czy myśleć bez odnoszenia ich do tego głównego. To jest nawet metodologicznie bardzo nieproduktywne. I tu się z Darkiem Skórczewskim nie zgodzę, że trzeba analizować podmiot narodowy, ponieważ jednak jesteśmy jeszcze w tej fazie narodowej, a nie kosmopolitycznej, dlatego że istnieje ten kosmopolityzm chociażby w historycznym pisaniu i w literaturze mamy już setki lat dowodów na różne formy kosmopolityzmu, czyli bycia w świecie, myślenia o świecie, konstruowania wyobrażeń o świecie, łącznie z różnymi

formami przekraczania granic. W samym polskim dyskursie to jest bardzo ważne, więc ten kosmopolityzm nie jest negatywną alternatywą. Może być uzupełnieniem, może być konieczną formą eksportu – jeśli już używamy kategorii rynkowych – tego, o czym mówimy: literatur w językach narodowych. Można mówić o kompleksach lub innych formach dążenia do sprzedaży tego, co tutaj się produkuje, łącznie z literaturą. Natomiast stykamy się z jednym faktem bardzo twardym: trzy procent literatury anglojęzycznej to są przekłady ze wszystkich języków świata. Trzy procent w Stanach Zjednoczonych, cztery i pół w Wielkiej Brytanii. Musimy to wziąć pod uwagę, mówiąc o językach i kosmopolityzmach.

Ewa Domańska już bardzo długo czeka na swoją szansę.

EWA DOMAŃSKA: Uznałam – i powiedziałam to na samym początku – referat pana profesora Skórczewskiego za ważny, także z tego względu, że chociaż tego nie deklaruje, to wprowadza on perspektywę postsekularną, która w tej chwili staje się coraz ważniejsza. W badaniach postkolonialnych w ostatnich kilku latach zadaje się pytanie, czy postkolonializm jest postsekularny? W jaki sposób postkolonialne studia przyczyniły się do definiowania na nowo sekularyzmu? Przecież jest nawet postkolonialna teologia, postkolonialna teologia feministyczna. Bardzo ciekawe rzeczy w tej sferze się dzieją, które moim zdaniem w Polsce nie są dyskutowane. Ten referat jest o tyle ciekawy, że zwraca nam uwagę na ten właśnie aspekt.

Chciałam też się odnieść do pozycjonowania podmiotu. Przepraszam za ten banał, ale relatywizm poznawczy – jako powszechnie akceptowana postawa badawcza – jest chyba oczywisty w naukach humanistycznych i społecznych. My się nie możemy katapultować z tego, kim jesteśmy. I jak powiedziała pani profesor Gosk, postawy wartościujące niekoniecznie muszą być w bezpośredniej wypowiedzi czy w narracji; one ujawniają się w głębokich strukturach, w konstrukcjach teoretycznych, światopoglądowych, w metaforach, które mówią o wizji świata i człowieka

prezentowanych przez danego badacza. Jakkolwiek ja nie lubię takiego etykietowania albo pozycjonowania, uważam, że problem polega chyba na tym, że postawa badacza w zależności od sytuacji politycznej jest określana jako zła albo dobra. Myślę, że ta debata jest ważna dlatego, że jesteśmy świadkami otwartych, publicznych deklaracji rządu, który mówi o tym, że będzie inwestycja w humanistykę, ponieważ humanistyka ma być narzędziem polityki historycznej. W tym momencie musimy odnieść się do tego, co się dzieje. I w tym kontekście, być może, myśleć o naszych dyskusjach.

I już ostatni element, *à propos* narodu. Proszę państwa, ja nie jestem zwolenniczką pojęcia narodu, a na pewno nie takiego, które funkcjonuje od XIX wieku, tak samo jak nacjonalizmu. Mam wrażenie, że kiedy studenci historii dyskutują na przykład o nacjonalizmie i narodzie, to myślą, że jak wezmą Dmowskiego i przeniosą go w realia obecnego świata, to wszystko inne też się przeniesie. Po prostu nie mają żadnego uhistorycznionego podejścia do historyczności pojęć. Dla mnie jako historyka to jest bulwersujące! W związku z tym wydaje mi się, że właśnie w kontekście referatu pana profesora Skórczewskiego, właśnie w kontekście badań krytycznych studiów postkolonialnych, przemyślenie, czy w ogóle jesteśmy w stanie zaproponować jakieś alternatywne rozumienie narodu czy nacjonalizmu... Jest na przykład nacjonalizm kosmopolityczny, słyszałam takie różne, dziwne sformułowania, jest nacjonalizm symbiotyczny, nacjonalizm diasporyczny... Są próby wypracowania różnych rozumień tego pojęcia, ale na pewno nie powrotu do klasycznych ujęć. One po prostu nie mają podstaw w realiach współczesnego świata. Dziękuję.

HANNA GOSK: Dla mnie pożytkiem z tej części debaty jest zwrócenie uwagi na wartość i współczesne funkcjonowanie kategorii narodu. W realiach polskich to jest niesłychanie ważna kategoria! I to co, się z nią aktualnie dzieje, to też jest pasjonujący obiekt badawczy. I to, o czym wspomniała przed chwilą Dorota Kołodziejczyk, że ta kate-

goria ma też swój opresyjny wymiar, bo kiedy rozważamy inne wyobrażenie wspólnoty, ujmowanej w kategoriach społecznych czy jakichś jeszcze innych, to układem odniesienia zawsze jest ta twarda kategoria narodu. Ona jest jednym z pasjonujących tematów literackich i badawczych.

À propos nacjonalizmu, to powiem ci, Ewo, że jeden ze znanych badaczy literatury XIX-wiecznej teraz zaprasza na konferencję o XIX-wiecznym rozumieniu rozmaitych nacjonalizmów, w tym polskiego. To jest kategoria kwitnąca, rozwojowa, mająca się dobrze i na pewno warta uwagi.

JAN KIENIEWICZ: Z narodem, jak to mówią, wieczny kłopot – albo go nie ma, albo jest. Pytanie jest takie: czy wspólnota ludzka jest i funkcjonuje, czy też człowiek obywatela się bez więzi wspólnotowych? Czy ona jest wspólnotą narodową, to jest kwestia wyboru. To nie jest kwestia, którą można komuś przypisać. Przynajmniej jeśli nie wrócimy do jakiegoś socjaldarwinizmu i aspektów etnicznych, krwi, ziemi i tym podobnych XIX-wiecznych rzeczy.

Naród jest, jak mi się zdaje, dużo bardziej skomplikowaną konstrukcją i tutaj powiem, niekoniecznie się zgadzając ze szczegółami, że w książce Ledera mamy bardzo mocno podkreślone zjawisko, o którym się niechętnie myśli. To, co się nazywa narodem polskim dzisiaj, jest czymś zupełnie odmiennym od tego, co było pięćdziesiąt czy sześćdziesiąt lat temu, na dobre i na złe. W moim odczuciu naród w kategoriach wyboru opcji, „z kim się wiążemy”, ma się bardzo kiepsko. I z tego powodu nacjonalizmy niesłychanie ostro się kreują.

Ale chciałem powiedzieć, że w kontekście postkolonialnym zapominamy czasem o tym, jak silna konstrukcja narodowa oddziałuje na inne wspólnoty. Ostatecznie syjonizm powstał bardzo wyraźnie w konfrontacji z opresją carską, ale przeciwko jedynej narodowej koncepcji, z którą Żydzi mogli się zmierzyć, czyli przeciwko polskiej. To przecież są polskie korzenie, całe myślenie narodowe żydowskie wywodzi się z recepcji i konfrontacji z Polską. Chociaż akurat opresyjnie traktowani byli przez carską Rosję, która

ich z terytorium wyganiała na obszary zachodnie. I jeśli o czymś często zapominamy, to o tym właśnie, że silna tożsamość narodowa bywa czasem groźna dla wspólnoty, ale bywa bardzo często elementem zapłonu i początku dla wspólnot narodowych, które się rodzą w opozycji. Narodowa tożsamość ukraińska nie zawsze chętnie przyznaje się do tego, że jest przeciwko silnej pozycji tożsamości narodowej polskiej. Ale wpływ jest oczywisty. To samo mamy z Litwinami: za nic w świecie się nie przyznają do tego, że tożsamość narodową ukształtowali w konfrontacji z rodzącą się w XIX wieku polską świadomością; że już nie są tylko obywatelami Wielkiego Księstwa, ale że chcą mieć tożsamość właśnie narodową.

To są nasze koszmary od stu lat, jeszcze się nie skończyły. A czy postkolonializm pomoże nam się z nich wywikłać? Tego nie jestem pewien. Natomiast to jest okoliczność, która stwarza dla badań postkolonialnych absolutnie rewelacyjną sytuację. Dlatego, że takiego skomplikowania stosunków, jakie mamy w Polsce, czy szerzej: w Europie Środkowo-Wschodniej, nie znajdziemy wszędzie. Wiele krajów już się zdążyło z tym uporać, a my mamy ciągle to zagadnienie do przerobienia. Nie wiem, czy do zapomnienia, ale na pewno – do przetrawienia.

PANEL III

JAN KIENIEWICZ: Proszę państwa, zaczynamy trzecią z naszych sesji, oddaję przewodniczenie w ręce pani Agnieszki Kolasy-Nowak.

AGNIESZKA KOLASA-NOWAK: Proszę państwa, w tej części wysłuchamy wprowadzeń dwóch, a nie trzech osób. Dwa słowa o profilu i charakterystyce tej części naszej debaty: skupimy się bardziej na spojrzeniu przede wszystkim nauk (nie będę wyliczała wszystkich nauk społecznych i humanistycznych) historycznych i antropologii. W pewnym sensie opuszczamy debatę, która w znacznej mierze była

skoncentrowana na wątkach obecnych w refleksji literaturoznawczej, i przenosimy się do nieco innych dyscyplin i ich namysłu nad perspektywą postkolonialną w Polsce, czy raczej nad Polską w perspektywie postkolonialnej. Pierwszą osobą, która przedstawi swoje wprowadzenie, będzie antropolog Michał Buchowski z Uniwersytetu Adama Mickiewicza z Poznania. Pan profesor będzie mówił o antropologii i o problemie orientalizacji, który nieraz podejmował w swoich tekstach. Bardzo proszę.

MICHAŁ BUCHOWSKI: Dzień dobry, dziękuję bardzo za zaproszenie, naprawdę czuję się wyróżniony. Ale czuję się też trochę zdeprymowany. Przedstawię rzecz w trzech krokach. Najpierw powiem, bardzo skrótowo, o tym, co napisałem. Następnie o pewnych sprawach powiązanych z tym co napisałem, i takich, jakie można znaleźć w innych prezentacjach. I punkt trzeci: postulat pozytywnego programu, postulat – bo nie sądzę, by ów program rzeczywiście mógł być zrealizowany. Ale zawsze trzeba walczyć, jak Jack Nicholson w filmie *Lot nad kukułczym gniazdem*.

Otóż zajmuję się zależnością-podrzędnością w obrębie samej nauki. Dlaczego? Często bywa tak, że pod latarnią jest najciemniej. Moje studium przypadku to antropologia społeczno-kulturowa, a jeszcze konkretniej: relacje między tymi antropologami zachodnimi, którzy zajmowali się Europą Środkowo-Wschodnią, a antropologami lokalnymi. Jakie wnioski można wyciągnąć, z czegoś co nazywam „etnografią zachodnich tekstów antropologicznych”? Była – bardzo długo niedostrzegana przez badaczy zachodnich – pewna monokultura antropologiczna, która polegała na tym, że prace lokalnych etnologów (tutaj dzielę i będę używał dwóch terminów: „antropolodzy zachodni” i „etnologodzy stąd”) ignorowali zupełnie antropolodzy zachodni. I to się działo na pewno nie tuż po 1989 roku, nie był to na pewno problem komunikacji – w końcu Internet przez Atlantyk też sięga – ale pewnych strukturalnych zależności. Częścią tych strukturalnych zależności były wyobrażenia na temat wschodniej, środkowoeuropejskiej etnologii

jako zacofanej, trochę niedorozwiniętej, młodszej siostry antropologii i pewne mity, które na temat tej antropologii w akademii zachodniej istniały i które tutaj omawiam. Nie będę wchodził w szczegóły, ale to była nauka ideologiczna. Pamiętam moje studia w czasach realnego socjalizmu, wtedy wszystko czytałem, od Taylora poczynawszy po przynajmniej Levi-Straussa i Geertza, ale na pewno nie Marksa i Engelsa, czego bardzo żałuję. Bo jak człowiek się w dzieciństwie pacierza nie nauczy, to potem jest trudniej. Druga rzecz: izolacja. Oczywiście względna izolacja, bo musimy pamiętać, iż również w tamtych czasach dokonano wielu przekładów klasyków, i to często w środowiskach warszawskich: Marcel Mauss, Emil Durkheim, Levi-Strauss... Niektóre przekłady Levi-Straussa na język polski były wcześniejsze niż na angielski. Trzeci mit: że to była tylko etnografia narodowa. Tak, coś w tym było, niemniej nie tylko narodowa, ponieważ były prowadzone badania gdzie indziej. I wreszcie, impregnacja przed wpływem wszelkiej myśli teoretycznej. Tu też się nie zgadzam, można by tu wymienić „nową etnologię polską” czy, *pro domo sua*, epistemologię historyczną i socjoregulacyjną teorię kultury, która również przez niektórych etnologów była w jakiś tam sposób uprawiana.

Jakie to są mechanizmy? Przedstawię je w dwóch ujęciach. Lins-Ribeiro i Arturo Escobar opisali to jako „prowincjonalny kosmopolityzm”, tzn. podrzędność i kompleks niższości, który polega na tym, że uważamy, iż powinniśmy wszystko wiedzieć o tym, co się dzieje w centrach światowych dzieje (i nie dotyczy to tylko antropologii), i kopiować to, zachwycać się, zachłystywać wręcz tym, co przychodzi z tych centrów. Jednocześnie moglibyśmy mówić o „metropolitalnym prowincjonalizmie”. Czyli: ludzi w centrach nie obchodzi, co się dzieje na peryferiach. Inne jeszcze zjawisko: taka relacja strukturalna i centra w bogatych, zazwyczaj kolonialnych, krajach, wpływały na wewnątrzdiscyplinarną czy lokalną hierarchię. Środowiska, które uważały, że są już oświecone przez myśl

zachodnią, dystansowały się wobec tych tradycyjnych – ich zdaniem – (w tym przypadku) etnografów folklorystów, czy jakbyśmy ich nie nazwali. W każdym razie te próby sił w obrębie lokalnej akademii można postrzegać jako refrakcje globalnego systemu prestiżu kreowanego za pomocą środków retorycznych i wykorzystujących jako stereotypy stygmatyzujące tak zwane intelektualne przeżytki.

Wiele jest z tym wszystkim związanych problemów, m.in. problem hierarchii wiedzy. Jeżeli godzimy się na taki projekt, że tylko powielamy czy przyjmujemy tego rodzaju hierarchię, to jednym z efektów działania takiego mechanizmu jest normalizacja dyscypliny. To znaczy: są tak zwani bramkarze czy „gatekeeperzy” którzy ustalają (a są oni zawsze w centrach), co jest właściwą antropologią, a co nią nie jest. Ekspandują na nowe terytoria i przyciągają nowe osoby do czegoś, co można nazwać „innowacyjną ortodoksją”. Ta innowacyjna ortodoksja to jest dzieło reprodukcji nauki metropolitalnej na nowo kolonizowanych (również mentalnie) terenach. Jakikolwiek opór wobec tego typu dominacji, jak mówiłem, oznacza: „No patrzcie, oni tego nie rozumieją, nie rozumieją, czym jest nowa antropologia, czym jest prawdziwa antropologia; nie rozumieją naszej ortodoksji, w związku z tym oni nie są antropologami”. Co by można tutaj zrobić? Te uprzywilejowane antropologie na pewno unikają skrupulatnego badania systemu, z którego czerpią korzyści. Jeśli coś działa na moją korzyść, to dla czego mam się uczyć polskiego czy innego języka? Może będzie tu później kwestia publikowania w różnych językach...

Uważam, patrząc realistycznie, a jednocześnie pesymistycznie, że taka stonowana emancypacja – aby w ogóle włączyć się w ten obieg międzynarodowy – musi nauczyć się tego języka. Ale jest pytanie o to, na jakich zasadach tego języka się uczymy i co w nim mamy do zaoferowania? Biorąc pod uwagę, że uprzywilejowani nie za bardzo lubią, jak się podważa ich status i zmienia ogólną hierarchię – to też jest diagnoza – jestem sceptyczny wobec tego rodzaju

projektu. Ale chodziłoby o stworzenie czegoś, co można nazwać naukami społecznymi, antropologią, socjologią transkulturową, a myślę, że historii to też w jakiejś mierze dotyczy, gdzie nie będzie takiego centrum.

W historii myśli antropologicznej mogę dla własnych celów wskazać trzy etapy: najpierw samorefleksyjna antropologia lat 60. i 70.: Heims albo Stanley Diamonds. Samokrytyka, czy wręcz samobiczowanie, że my uczestniczyliśmy w projekcie kolonialnym. To była dyskusja między nami antropologami a kolektywnym podmiotem, czyli społeczeństwami trzeciego świata. Potem antropologia postmodernistyczna, która się przeniosła na poziom „ja jako jednostka, ja-badacz a podmiot indywidualny”. Myślę, że każdy z tych projektów coś nam dał, bo to był kolejny krok. Są różne rodzaje oporu wobec tego rodzaju sytuacji. Mógłbym tu wymienić Gayatri Chakravorty Spivak i całe to pokolenie autorów studiów postkolonialnych. Ale co z nimi się stało? Zostali włączeni do zachodniej akademii i stali się wręcz jej ikonami. Nie o to nam do końca chodzi. Jest również taka dekolonizacyjna perspektywa – Walter Mignolo, Ramon Grosfoguel i inni (ona jest głównie latinoamerykańska, a tamta była indyjsko-afrykańska), którzy jednak mówią: „Całą epistemę trzeba zmienić. Zachodni sposób myślenia jest do niczego!”. To jest moim zdaniem dosyć utopijne.

Chciałbym opowiedzieć o projekcie, który jest nazwany *world anthropologists* – w liczbie mnogiej. Jest mniej radykalny, bardziej pragmatyczny i nie chodzi tu o zmianę epistemologii, lecz o opór wobec tego rodzaju dominacji, którą tu opisałem. Kto był prowokatorem tego? Znowu ludzie z Ameryki Południowej, ale wykształceni w metropolitalnych centrach, głównie w Stanach Zjednoczonych i w Wielkiej Brytanii. Oni stawiają sprawę w sposób: Północ – Południe. A wtedy pojawia się pytanie: a gdzie my? a gdzie się podział Wschód? To jest wieczne pytanie o esencjonalizowanie. Staram się podważyć to myślenie, mówiąc o strefach cienia czy strefach niewidzialnych (*twilight*

zones...). To takie strefy hybrydowe, które są skierowane właśnie przeciwko metodologicznemu nacjonalizmowi – to przyczynek do tej dyskusji – a w których chodziłoby o wykreowanie dyscyplin humanistycznych i społecznych, w których trwa bezustanny przepływ wiedzy, jest salon luster, jest samorefleksja, i które są zdecentralizowane, nie etnocentryczne, nie hegemoniczne, wzajemnie się użyźniające, multilateralne – tego typu sformułowania mi przychodzą na myśl.

Znajduję tutaj odpowiedniki w dwóch przynajmniej referatach, które państwo mogli przeczytać. Chodzi o dialog i właśnie o ten przepływ niecentralny; chodzi o taki salon luster, w których wszyscy się przeglądamy i wzajemnie się do siebie odnosimy. Występuje grawitacja symboliczna, horyzontalny diagram relacji, synergiczny diagram równorzędnych relacji – to się pojawia w referacie pani Łukaszyk. Chodzi też o emancypacyjny rodzaj uprawiania nauki i budowanie własnych metanarracji, ale oczywiście w dialogu z tymi światowymi przepływami wiedzy. A więc bycie częścią tego wszystkiego – bezustanny dialog. Jednocześnie nie zapominamy o tym, z jakiej pozycji, skąd piszemy, skąd przychodzimy. Przywołam cytāt z Judith Butler, akurat ona jest modna: „Doświadczenie moralne wiąże się z transformacją przez zapoznawanie się z rodzajem wiedzy nauk obcych.” Krótko mówiąc, zamykanie się we własnym świecie do niczego nie prowadzi. Nie możemy budować zaścianka, powinniśmy bezustannie dążyć do takiego rodzaju kreowania wiedzy i do dialogu w międzynarodowym przepływie wiedzy, jednocześnie nie będąc nacjonalistami. Dziękuję.

AGNIESZKA KOLASA-NOWAK: Dziękuję bardzo. A teraz pani doktor habilitowana Aneta Pieniādz z Instytutu Historycznego Uniwersytetu Warszawskiego wprowadzi nas w stan dyskusji na temat postkolonializmu wśród historyków polskich.

ANETA PIENIĄDZ: Dziękuję bardzo. Pan profesor Kieniewicz postawił przede mną bardzo trudne, właściwie

karkołomne zadanie. Prosił mnie o odpowiedź na pytanie: dlaczego historycy nie lubią teorii postkolonialnej? Tylko jedna rzecz mnie ratuje – jestem mediewistą, zajmuję się bardzo wczesnym średniowieczem. W pewnym sensie ten problem mnie bezpośrednio nie dotyczy, chociaż oczywiście można dyskutować. Natomiast staram się obserwować świat, w którym się poruszam i w jakiś sposób przemyśleć to, co się w nim dzieje.

To, co teraz powiem, tak naprawdę nie jest odpowiedzią na postawione pytanie, raczej kilkanaście propozycji odpowiedzi. Pytanie zaś pozostanie otwarte. Trzy pierwsze odpowiedzi, które są niestety bardzo smutne czy pesymistyczne, ale nie prowokują do dyskusji, są następujące. Po pierwsze: niewiedza. I koniec. Po prostu niewiedza, brak wśród historyków zainteresowania refleksją teoretyczną humanistyki światowej. To ma różne uwarunkowania, ale chyba w tym miejscu nie warto o tym dyskutować. Dwie następne odpowiedzi są pesymistyczne, ale trochę inne. Wiążą się z tym, w jaki sposób teoria postkolonialna jest widziana w świecie historyków. I tutaj pojawiają się główne zarzuty.

Pierwszy zarzut dotyczy jej związków z marksizmem. Wydaje się to paradoksalne, ale w środowisku historyków ciągle jeszcze nie do końca został przepracowany problem tego, czym marksizm w humanistyce był, jest i może będzie. To problem, który sprowadza się z grubsza do tego, że gdy młody historyk, młody doktorant postanawia, że będzie się zajmował czymś takim, to przekonuje się, że to jest projekt, w którym siłą rzeczy będzie się musiał ustosunkować do myśli marksistowskiej. Zatem albo rezygnuje ze strachu, albo jest to dla niego „pocałunek śmierci” w wielu środowiskach.

Druga rzecz, która też się z tym pośrednio wiąże, to jest to, co dla teorii postkolonialnej charakterystyczne, a mianowicie ona jest z definicji zaangażowana. A historyk, jak wiemy od czasów Rankego – chociaż to jest oczywiście takie prymitywne rozumienie myśli Rankego,

często pokutujące wśród historyków – nie może być zaangażowany, bo ma być obiektywny. Przetoczyła się wielka dyskusja podkopując fundamenty historii (choć, miejmy nadzieję, nie doprowadzając do jej zawalenia); kategoria obiektywizmu została oczywiście wielokrotnie skrytykowana. Tyle tylko, że ciągle jeszcze nie przepracowaliśmy tego w Polsce, to znaczy ciągle mówi się studentowi, że ma być obiektywny, często mówi się bezrefleksyjnie, nie zastanawiając się, czym ten obiektywizm jest i dlaczego jest niemożliwy. Ja w tej chwili wrzucam kamień do własnego ogródka; to nie znaczy, że to dotyczy wszystkich historyków, ale to jest bardzo powszechna postawa. To są trzy rzeczy, z którymi nie ma co dyskutować, bo one zasadzają się na negacji.

A w momencie, kiedy dochodzimy do tych historyków, którzy są zainteresowani teorią postkolonialną, mają też wolę wgłębienia się w to, czym ta problematyka może zaowocować dla historii, pojawia się cały szereg innych zastrzeżeń, które są już istotniejsze i rzeczywiście można się nad nimi zastanowić.

Pierwsza rzecz, najważniejsza, jest taka, że w zasadzie niezwykle nieliczni historycy-historycy, bez przymiotnika ich określającego, sięgają po teorię postkolonialną. Jeżeli po tę teorię sięgają osoby zajmujące się przeszłością, to one zwykle przechodzą drogę literaturoznawców lub filozofów, kulturoznawców, socjologów. Co to oznacza? Oznacza to mniej więcej tyle, że w ostatnich latach dyskusja, w której się do teorii postkolonialnej w historii nawiązuje, jest dyskusją między psychiatrą-filozofem a kulturoznawcą-socjologiem, czyli Lederem a Sową, w której to dyskusji historycy uczestniczą najczęściej na zasadzie obrażania się, to znaczy w ten sposób, że w niej nie uczestniczą i negują potrzebę dyskusji historycznej. To też ma swoje uwarunkowania, o których można szeroko dyskutować. Kiedy historyk sięga do teorii postkolonialnej, pojawia się u niego kilka zastrzeżeń. Mianowicie tym, co historyków odstręcza, tak mi się przynajmniej wydaje, jest wpisana w nią

pewna skłonność do dychotomicznego widzenia świata, relacji społecznych na różnych poziomach, czyli problem: kolonia – metropolia, opresor – ofiara. Taka wizja oczywiście bardzo często powoduje reakcję odrzucenia z tego względu, że historyk z racji swojego warsztatu wszędzie widzi wyjątki. Sposób szukania koncepcji wyjaśniającej, w której taki motyw dychotomiczny dominuje, jest bardzo trudno akceptowany. Ponieważ dla historyka kluczowa jest specyfika źródeł i kontekstów, w których one się pojawiają, oraz co z tego kontekstu wynika. Innymi słowy, odrzucenie tego byłoby podkopaniem własnych fundamentów, własnej dyscypliny. To jest w pewnym sensie strach przed tyranią teorii, tego, że się będzie w pewnym momencie ryzykowało podporządkowanie się, pisanie pod tezę. Przepraszam za tak radykalne stwierdzenie, ale trochę tak to wygląda!

Druga rzecz, bardzo ważna i wśród historyków bardzo widoczna: bardzo ostry sprzeciw przeciwko przyjmowaniu (często bezrefleksyjnemu) pewnych założeń teoretycznych, koncepcji lub modeli interpretacyjnych i aplikowaniu do dziejów Polski takich modeli, które zostały wypracowane w innym kontekście kulturowym, które odnoszone są do innej rzeczywistości źródeł. Aplikowaniu ich w taki sposób, który nie uwzględnia lokalnej specyfiki. To wynika bezpośrednio z wcześniej poruszonych przeze mnie tematów. Różnie jest to określane, szczególnie dobrze widać to w sporze, który się toczy i wokół tego, czym były centra i peryferia europejskie, i w dyskusji kresoznawczej, czy szerszej: w dyskusji na temat pojawiających się nacjonalizmów i konstruowania narodów w XIX wieku, czy wreszcie w sporach o PRL. Tutaj obawy przed zbyt pochopnym ignorowaniem lokalnych odmienności na rzecz wygodnego modelu interpretacyjnego są bardzo wyraźne.

Jest jeszcze jedna rzecz, bardzo ważna z punktu widzenia historyków, a mianowicie: historyk sięgający do prac z kręgów przyjmujących perspektywę postkolonialną siłą rzeczy zadaje sobie pytanie: czy ja już gdzieś tego nie widziałem? czy już gdzieś tego nie czytałem? Jeżeli się

przyjrzymy historii historiografii, nagle się okazuje, że w kontekście takich kluczowych tematów jak na przykład problem peryferyjności Polski, pytania, które się dzisiaj pojawiają razem z myślą postkolonialną, postawili dobre pięćdziesiąt lat temu historycy pracujący na materiale polskim, historycy z kręgu Witolda Kuli, Mariana Małowista czy Jerzego Topolskiego. Te tematy już się pojawiały. Pan profesor Kieniewicz mówił, że one jakby nie zaistniały. Profesor Małowist i profesor Kula – to były te nieliczne wyjątki – oni zaistnieli. I paradoks polega pośrednio na tym, że oni oddziaływali potem, gdzieś tam pośrednio, na kształtowanie się tego co, my nazywamy nowoczesną myślą postkolonialną. Historykowi, któremu kulturoznawca mówi, żeby on nie chodził do archiwum, natychmiast ciśnie się na usta takie stwierdzenie: może ty pójdziesz, posiedzisz w bibliotece i poczytasz, co myśmy już napisali? To nie znaczy, że teorię należy odrzucać. Tyle tylko, że z perspektywy historyka ona może być cenna jako próba przemyslenia tych pytań, które już zostały postawione. A nie jako odkrywanie Ameryki, czyli stawiania pytań nowych tylko pozornie, bo one wcale nowe nie są. Czyli, jednym słowem, tak, ale pod warunkiem, że będziemy wykorzystywali to twórczo. Jednak często zdarza się, że próba implementacji spojrzenia przejętego wprost z anglojęzycznego kręgu literatury kończy się źle. Profesor Bolecki nazwał to kiedyś karykaturą.

Kolejna sprawa stąd wynikająca to pojawiające się poczucie, że tak naprawdę historia, czy historycy, czują się poddani presji kulturowego kolonizowania. Jeżeli jesteśmy ślepo zapatrzeni w to, co płynie z Zachodu, podporządkowujemy się temu sposobowi, temu modelowi widzenia dziejów naszego kręgu geograficznego, to w pewnym sensie sami się poddajemy procesowi kolonizacji. Co to oznacza? W dużym uproszczeniu: ponieważ nasza opowieść o przeszłości się nie przebija, my jesteśmy tym „słabszym”, tym „słabym Innym”, dlatego najlepiej byłoby przyjąć – i o tym wielokrotnie była tu mowa – że jest jakaś metoda na to,

byśmy, zapożyczwszy taki sposób widzenia dziejów, czy takie narzędzie interpretacyjne naszych dziejów, dotarli do szerokiego kręgu odbiorców. Czyli: my się musimy – żeby nas było słycać – wpisać w kategorię postkolonialnego podziału. Ale jednocześnie nie bardzo potrafimy stworzyć kontrpropozycji. Nie bardzo potrafimy z nią dotrzeć. Co robi historyk? Najczęściej historyk robi rzecz dokładnie odwrotną niż antropolog, to znaczy – zamyka się w swojej dyscyplinie, mówi: „Dobrze, my robimy swoje. Zostawiamy literaturoznawcom, antropologom, kulturoznawcom tę refleksję, która stanowi próbę odpowiedzi na propozycję płynące z zewnątrz i na miejscu uprawiamy tę naszą prawdziwą naukę w rozumieniu ortodoksji metodologicznej”. To jest bardzo częsta postawa, która na przykład zaowocowała tym, o czym mówiłam wcześniej, czyli brakiem dyskusji wokół książek Sowy i Ledera, nad czym boleję do dzisiaj, bo to prawdopodobnie nie dla samych zainteresowanych, nie dla Sowy i Ledera, ale dla środowiska historyków byłoby niezwykle twórcze, ponieważ zastanowilibyśmy się nad nami samymi. Generalnie, wydaje mi się, że losy teorii postkolonialnej w historiografii są dość pesymistyczne. Jeżeli coś mogłoby mieć większe szanse, to jest to raczej przeniesienie pewnych koncepcji teoretycznych na relacje wewnątrz społeczeństw z tego obszaru. Czyli dyskusja nad grupami podporządkowanymi, a więc pośrednio to, co robili Sowa i Leder, tylko z wykorzystaniem pełnego instrumentarium historyków.

AGNIESZKA KOLASA-NOWAK: Dziękuję bardzo. Jeśli państwo pozwolą, mały komentarz. Nie mogę się powstrzymać – ponieważ jestem socjologiem, ale także historykiem – żeby nie pokazać bardzo wyraźnej różnicy między stanowiskami historyków i socjologów nie tylko zresztą wobec teorii postkolonialnej. Powiedziałabym tak: patrząc na funkcjonowanie socjologii i kształcenie socjologiczne w Polsce, widzimy pewną opozycję. Peter Burke pisał kiedyś o dialogu głuchych między socjologami i historykami. Pani profesor mówiła o strachu historyków

przed tyranią teorii, tymczasem kształcenie socjologów opiera się na przyswojeniu teorii funkcjonalnej, interpretatywnej, metodologicznej, w większości wypadków anglosaskiej, a więc z innego kontekstu kulturowego, bez uwzględnienia lokalnej specyfiki. Tak ich przecież kształcimy – kształcimy socjologów w kompetencjach kategorii teoretycznych. Postkolonializm jest kolejną propozycją teoretyczną, która wpisuje się w ten trening. I jeszcze jeden argument – historycy akcentują bardziej ciągłość zjawisk w naturalny sposób, a socjologowie (właśnie to jest ten „dialog głuchych”) bardziej akcentują nowość, zmienność zjawisk i raczej nie są przywiązani do ustalania tego, że coś jest podobne do tego, co było wcześniej.

A jednak w przypadku socjologów też mamy do czynienia z dość trudną recepcją perspektywy postkolonialnej, choć pewnie z innych powodów, bo tutaj otwartość na teorie przychodzące z zewnątrz jest i zawsze była duża, przynajmniej przez ostatnich parę dekad. A teraz czas na dyskusję.

MAREK KONARZEWSKI: Ja może zacznę od tego, że państwa pocieszę. Wczoraj cały dzień spędziłem na Radzie Instytutu Nenckiego, to jest druga największa poważna instytucja badawcza biologiczna w II Wydziale PAN. I głównie rozmawialiśmy o tym samym, oczywiście w kontekście nieco innym: jak tutaj nie dać się skolonizować, a wręcz przeciwnie, co zrobić, żeby dorównać pod względem dorobku naukowego placówkom, z którymi w tej chwili możemy się mierzyć pod względem potencjału badawczego. To nie jest tylko państwa problem. Mam taki dłuższy epizod w pracy w MSZ i jednym z moich wrażeń było to, że bardzo mało się polska humanistyka, w tym także historiozofia, przebija. Nawet w tych aspektach, które, wydawałoby się, są wolne od ograniczeń, specyfika związana z miejscem uprawiania badań, w pewnym sensie narzuca jednak ograniczenia. Parę lat temu sporo czasu spędziłem, uczestnicząc w promocji książki Timothy’ego Snydera, i przyznaję szczerze, że kiedy się z tą książką zetknąłem,

zadalem sobie proste pytanie: dlaczego ta książka nie powstała w Polsce? Dlaczego trzeba było Amerykanina z Yale, żeby napisać coś takiego? Dlaczego w Polsce nie ma historyków, którzy podjęliby trud i byłiby w stanie coś takiego napisać? Zostawiam to pytanie, chociaż może jest ono trochę poza kontekstem dzisiejszej debaty, ale jeśli mówimy o „zawłaszczaniu” czy „monopolizowaniu” różnych tematów, to tutaj ta nierównowaga wydaje mi się dosyć jaskrawa. Jedynym przykładem w tym względzie, który przychodzi mi do głowy, pozytywnym, jest niewielka książeczka pani profesor Marii Dzielskiej *Hypatia z Aleksandrii*, która się świetnie odnalazła w Stanach Zjednoczonych i jest świetnym przykładem na to, że przynajmniej w części badań historycznych można robić rzeczy w Polsce takie, które się znakomicie odnajdują na rynku, w tym przypadku amerykańskim...

GŁOS Z SALI: Hypatia nie była z Polski

MAREK KONARZEWSKI: Hypatia nie była, to autorka badań była, zajmując się bardziej uniwersalną częścią historii. I to jest coś, o czym warto sobie tutaj powiedzieć. Wydaje mi się, że szczególnie w tym momencie, w który teraz jesteśmy, ta dyskusja jest na rzeczy. Dlatego że z całą pewnością w tym, powiedzmy, nowym podejściu do promocji kraju, to na państwa będą skierowane oczy różnych resortów, również MSZ. I z całą pewnością jest to pewna szansa, ja bym to widział przede wszystkim jako szansę. Czy uda się coś z tego zrobić? To jest zupełnie inna historia. Oczywiście jest ogromna obawa, że pojawi się pokusa, żeby to zinstrumentalizować – co jest fatalne. Ale wydaje mi się, że przynajmniej ten wątek, który został poruszony w wypowiedzi pana profesora Buchowskiego, jest warty podjęcia. Dziękuję.

AGNIESZKA KOLASA-NOWAK: Dziękuję bardzo.

JAN KIENIEWICZ: Ciągle muszę sobie i innym przypominać, że jestem jednak historykiem. Koledzy historycy czasem o tym zapominają, ale ja jednak jestem historykiem. W związku z czym widziałbym rzecz także i od

tej strony, o której pan profesor Konarzewski słusznie przypomniał. Dlaczego o tym pisać nie chcecie, panowie? To stare zapytanie, ale nie jest dokładnie tak. Jeżeli ważki temat podejmie ktoś ze Stanów Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii lub Francji, to go tutaj wydamy, choć niektórzy z naszych kolegów zagranicznych sarkają, że ich zbyt wolno wydajemy.

Pamiętajmy o tym, że w wypadku niektórych tematów historycy polscy przez lata – a niektórzy do dzisiaj – do archiwalnych zasobów mają trudniejszy dostęp niż obiektywni historycy ze Stanów Zjednoczonych lub Europy Zachodniej. Myślę o archiwach rosyjskich, bez których znacznej części naszej historii uprawiać się nie da. Problem jest taki: naszych kolegów zagranicznych, jak piszą (myślę o tych, którzy dobrze piszą wartościowe rzeczy), tutaj się wydaje łatwo. Natomiast historycy polscy, którzy z taką tematyką, o jakiej tu się wspomniało, chcieliby się przebić, napotykają na opór, a może inercję wydawców. Mam swoje smutne doświadczenia osobiste, ale widzę również i inne. W konsekwencji jest to sprzężenie zwrotne. Historycy polscy z uporem zamykają się, tak jak pani powiedziała, nie chcą. No to nie. Taka sytuacja naszej historiografii w kontekście światowym bardzo przypomina stosunki kolonialne. Nie wiem czy „post-”, ale zwyczajnie, po prostu kolonialne. To jest tylko moja refleksja, która nie wszystko tłumaczy.

Jeszcze jest jeden powód, o którym pani już wspomniała. Historycy z całą pewnością mają za złe innym kolegom, którzy z powodzeniem stosują szereg nowoczesnych (przecież nie tylko o postkolonializm chodzi) humanistycznych metodologii i podejść z ostatnich trzydziestu, czterdziestu lat. Historycy nieustannie są obrócenii do nich plecami właśnie dlatego, że twierdzą: „Myśmy już to wszystko przerabiali! A to, co nam proponujecie, to jest po prostu inny wariant tego, cośmy zdołali wyminąć w latach pięćdziesiątych”. I wtedy, w latach pięćdziesiątych, to była nasza forta, że przychodziła polska szkoła historyczna z przerobionym i przetrawionym marksizmem i była czymś dla Europy

i świata bardzo nowoczesnym, atrakcyjnym. A dzisiaj? A dzisiaj nie jest, ponieważ świat w dalszym ciągu by oczekiwał, że przyjdziemy z czymś ożywczym z tej strony. A my już wiemy, że nic ożywczego z tej strony nie będzie.

MICHAŁ BUCHOWSKI: Właśnie między innymi o to chodzi. To samo dotyczy niektórych koncepcji w obrębie dawnej etnografii i potem etnologii, które były, moim zdaniem, w jakiś sposób ozywczę. Natomiast nasza oddolna, czy lokalna, inicjatywa została zneutralizowana przez zachłystnięcie się tym, co płynie z Zachodu. Światła odbite. Wszyscy zaczęli się zajmować omawianiem na zasadzie światła odbitego – ten powiedział to, a tamten tamto. I nic z tego nie wynikało. Żadna oryginalna albo wiele mało oryginalnych koncepcyjek. Nagle w Polsce się pojawiło tysiąc – jak ja to mówię – „Baumanków”. Oni już wszystkie refleksje o globalizacji i o świecie (bez tego kilkudziesięcioletniego doświadczenia socjologicznego i pracy) mieli gotowe i tak sobie bajdurzyli, co im ślina na język przyniosła.

AGNIESZKA KOLASA-NOWAK: Dziękuję bardzo.

KRZYSZTOF BRZEHCZYN: Wysłuchawszy tych dwóch referatów, można właściwie postawić tezę o patriotyzmie metodologicznym albo naukoznawczym. Ten patriotyzm byłby czymś innym od nacjonalizmu; byłoby w nim obecne zainteresowanie wszelką myślą obcą. I też różny byłby od kosmopolityzmu, który afirmuje wszystko, co jest obce. Ten patriotyzm metodologiczny czy naukoznawczy zasadzałby się na znajomości własnej teorii, własnej tradycji teoretycznej. Znajomość własnej tradycji teoretycznej powoduje, że mamy odpowiednie narzędzia, kształtujemy w sobie odpowiednią postawę, aby umieć odnosić się do tych koncepcji, które powstały w krajach centrum, i posługiwać się nimi.

Jak pani profesor Pieniądz wspomniała, w kontekście recepcji studiów postkolonialnych w polskiej historiografii, właśnie ta tradycja, czyli polska historia gospodarcza, istnieje, mamy trzy sztandarowe nazwiska: Małowist, Kula, Topolski, ale ja bym zaryzykował tezę, że po roku 1989 ta historia gospodarcza nie jest kontynuowana. Mam własne

doświadczenie, bo temat mojego doktoratu dotyczył wtórnego poddaństwa w Europie Środkowo-Wschodniej i kiedyś referowałem jego tezy na jakimś seminarium. I mówiłem ogólnie o tym, co jest przedmiotem mojej pracy i czułem życzliwość aż do momentu, w którym powiedziałem, że chcę się zająć właśnie aspektami gospodarczymi, a nie kulturowymi czy politycznymi. W tym momencie zauważyłem chłód, ponieważ gospodarka kojarzy się z marksizmem. Z tego powodu tradycje polskiej historii gospodarczej nie są kontynuowane.

JAN KIENIEWICZ: Zwrócę uwagę, pan był uprzejmy tego nie wspomnieć, ale cały dorobek szkoły profesora Leszka Nowaka jest przez badaczy postkolonialnych całkowicie ignorowany. Nigdzie nie spotkałem się z tym, żeby cały ten wysiłek teoretyczny poznawczy był w ogóle dostrzegany. Chyba tego w ogóle nie czytamy. Historycy też słabo czytają o tym. Ale jakoś tak jest z historią gospodarczą: liczenie krowich ogonów. Mogę sobie dworować z tego, ponieważ sam wyszedłem ze szkoły historii gospodarczej (jak napisał w recenzji z mojej rozprawy profesor Topolski: „lubi liczyć i umie liczyć”). Wydaje mi się, że ten zwrot od historii gospodarczej, która była naszą najsilniejszą stroną od lat trzydziestych XX wieku, jest pochodną czegoś, co powinno być ujęte w kategoriach właśnie debaty postkolonialnej. Jak to interpretować? Bo wszyscy historycy od Małowista odeszli od historii gospodarczej, wszyscy, co do jednego. Benedykt Zientara i Henryk Brodaty też odeszli. Gdzie u nich jest historia gospodarcza?

GŁOS Z SALI: Sporo tam jest.

JAN KIENIEWICZ: No dobrze, ale to nie jest kryzys agrarny w Marchii Wkrzańskiej, który był przysłowiowym zwrotem na obrzydzanie komuś historii gospodarczej. „Chcesz się zajmować? Znowu?” Pole do popisu jest więc ogromne. Żaden historyk się na to nie poważy.

GŁOS Z SALI: I jeszcze długo tak będzie.

JAN KIENIEWICZ: Tak samo uważam... jeszcze bardzo długo.

GŁOS Z SALI: Bo nie ma młodych.

GŁOS Z SALI: Wielka szkoda w takim razie.

AGNIESZKA KOLASA-NOWAK: Pani profesor Domańska.

EWA DOMAŃSKA: Zacznę od tego momentu, że nie ma młodych. Uważam, że nie ma sensu przekonywać do nowych teorii kolegów w naszym wieku i starszych. Natomiast tutaj trzeba inwestować w młodych. Jeżeli studenci nie wiedzą, jakie są nowe tendencje w humanistyce, to po prostu nie mogą ich stosować. To jest pierwsza sprawa. Druga sprawa jest taka, że mam swoją *idée fixe* – jestem optymistką w odniesieniu do tego, co pan profesor uważa za niemożliwe. Uważam, że jeżeli studentów się nauczy, jak tworzyć teorie, zręby teorii na podstawie *case studies*, to oni doskonale z tym sobie radzą. Mało tego (mówię o ambitnych studentach na magisterkach), oni uwielbiają tworzyć źródła historyczne. Przez co rozumiem tworzenie źródeł wywołanych. Kiedy im się powie, że można stworzyć nowe źródła, można zrobić portal internetowy, na przykład dotyczący jakiegoś zapomnianego cmentarza poewangelickiego, i do tego dobudować pewną ideę miejsc pamięci, która wychodzi od materiału badawczego, wprowadza nowe kategorie badawcze, to oni – o dziwo – umieją to robić. I ja bym w to inwestowała. Aczkolwiek z postkolonializmem nie jest taka sprawa prosta.

W tym kontekście inspirujący jest zaproponowany przez Dariusza Skórczewskiego projekt „konserwatywnego postkolonializmu”, który wprowadzałby tę perspektywę badawczą poza podejścia kojarzone z marksizmem. Ostatnia sprawa: myślę, że popularność tłumaczeń amerykańskiej literatury historycznej związana jest między innymi z tym, że jest to literatura popularyzatorska. Może nie opierać się na porządnym rzemiośle historycznym, który osobiście cenię, ale ma wizję, a tej naszym historykom brakuje.

KRZYSZTOF GAJEWSKI: Reprezentuję Instytut Badań Literackich PAN i chciałbym się odnieść do kwestii prowincjonalizmu nauki polskiej. Przypomniała mi się historia, którą opowiedział pan profesor Głowiński. Na początku lat

osiemdziesiątych zaproponowano mu pracę na Harvardzie. Odmówił i na swoje miejsce zaproponował Stanisława Barańczaka, który miał już wtedy problemy i wołał wyjechać z kraju. Jak to usłyszałem piętnaście lat temu jako młody człowiek, rozpoczynający swoją pracę naukową, byłem zszokowany! No jak można odmówić pracy na Harvardzie?! Potem przeczytałem wiersze Barańczaka, który pisze o tym, jak próbuje pięcioosobowej grupie złożonej z przedstawicieli różnych kontynentów wytłumaczyć, co to znaczy „goniąc za żywiołkami drobniejszego płazu” czy „okrążyć ziemskie kolisko”, i zaczynałem rozumieć. Pracuję też w Ośrodku Studiów Kulturowych i Literackich nad Komunizmem i staramy się „wykonstruować” współczesny dyskurs na temat komunizmu, współczesny dyskurs antykomunistyczny i też oczywiście zmagamy się z problemem internacjonalizacji rezultatów naszych badań. Ale mamy doskonałą świadomość, że poziom znajomości polskiej historii czy tych realiów, który reprezentuje przeciętny obywatel amerykański, nie umożliwia wejścia na poziom głębszego dyskursu. Jakby oni nam tłumaczyli bardziej złożone kwestie wojny secesyjnej, jakichś realiów, o których nie mamy pojęcia. Byłbym sceptyczny, co do możliwość internacjonalizowania pewnych dziedzin nauki, może nawet co do konieczności tego.

AGNIESZKA KOLASA-NOWAK: Dziękuję bardzo. Pan profesor Zajas, jeśli można.

PAWEŁ ZAJAS: Jako przedstawiciel tak małej dyscypliny jak filologia niderlandzka, odniosę się ze sceptycyzmem do tego, co pan profesor powiedział. To jest taka wiktymizacja naszego własnego fachu. Wydaje mi się, że każdą dziedzinę humanistyki można umiędzynaradawiać i że nauka zawsze była rynkiem. Wolnym rynkiem. A rynek zawsze ma swoje centra i peryferie. Taka propozycja, że nauka ma funkcjonować jako empatyczny, wzajemnościowy stosunek ludzi, którzy pochylają się nad każdym biednym jeżem i wysłuchują racji wszystkich, niestety jest niemożliwa do realizacji.

À propos umiędzynarodowienia nauk, proszę zobaczyć, to nie jest przypadek, że większość liczących się anglojęzycznych wydawnictw i czasopism ma swoje siedziby w Amsterdamie. To jest kwestia długofalowego planowania polityki naukowej, która się bierze z pozycji małego narodu, który w humanistyce, literaturoznawstwie, w językoznawstwie – jeszcze bardziej, ma bardzo mocną pozycję. To utyskiwanie, że nikt nie czyta wyników naszych badań... Wydaje mi się, że nikomu nie przyniesie ujmę, jeżeli od czasu do czasu popełni książkę, publikację w czasopismach centralnych, tych skolonizowanych. Zawsze to tak funkcjonowało i będzie tak funkcjonować, i tego nie zmienimy. To jest poza obszarem kolonizacji i autokolonizacji.

Wydaje mi się, że możemy wszystko mówić o tych ostatnich latach polityki naukowej w Polsce, ale system grantowy, system parametryzacyjny, który jest oczywiście daleki od doskonałości, jednak zwrócił uwagę badaczy na to, w jaki sposób projekty badawcze się konstruuje, co to w ogóle znaczy „międzynarodowy projekt badawczy”, co to znaczy „interdyscyplinarność”, że to jest coś więcej niż „jako literaturoznawca będę pisał o efektach wizualnych w powieści”. Utyskiwanie na młodzież też trwa od wieków, starcy umierają, a akademia trwa dalej. Jest na szczęście cała masa młodych ludzi, adiunktów i jeszcze młodszych, którzy świetnie sobie radzą na tym międzynarodowym rynku. Publikują po angielsku, publikują dobre książki, publikują w dobrych wydawnictwach; są cytowani, są widzialni. Ja się słabo odnajduję w rzeczywistości sytuacji „my” i „oni”.

AGNIESZKA KOLASA NOWAK: Optymistyczny duch, bardzo dziękuję. Pani doktor Aleksandra Kołtun.

ALEKSANDRA KOŁTUN: Mam krótką uwagę na temat zajęć w kontekście państwa doświadczeń. Powinnam zacząć od tego, że moje doświadczenie dydaktyczne nie jest duże, ale miałam okazję prowadzić zajęcia, na których mogliśmy „wyłączyć” na różne, nowe koncepcje. Zostałam ostrzeżona przez opiekuna naukowego, żeby nie wypływać za daleko,

to znaczy – żeby uważać, ponieważ na moje zajęcia mogą przyjść osoby z różnymi ocenami i tak dalej. Ale udało się... Dla studentów kognitywistyki prowadziłam „Społeczne aspekty poznania i wiedzy”. Byliśmy w campie, byliśmy w queerze, w studiach postkolonialnych, czytaliśmy Donnę Haraway. Było tak, że studenci kontestowali pewne treści, natomiast tym, co spowodowało, że ten przedmiot nie zakończył się taką katastrofą (jeszcze nie spłynęły ankiety, więc może się okazać, że było fatalnie), było to, że oni słuchali i wchodzili w dyskusję i ze sobą, i ze mną. Oni są po kursie metodologii, bardzo ostrym, który im definitywnie zakwestionował myślenie w kategoriach neutralnej obiektywności. Przyszli do mnie, mając całe Koło Wiedeńskie, mając Kuhna, mając Flecka... Przyszli, już wiedząc, że wiedza i nauka to nie są nieproblematyczne, oczywiste, bezstronne, neutralnie niezaangażowane odkrywania. Mogli to zaakceptować, jeśli im mówiłam: „Słuchajcie, to się po prostu robi i dlatego to omawiamy, macie o tym wiedzieć jako ludzie wychodzący z uniwersytetu”. Potrafili to przyjąć jako coś, co jest poznawczo wartościowe, choć nie zawsze się z tym zgadzali. Takie odniosłam wrażenie z tego, co od nich słyszałam. To taka oczywista uwaga, że metodologia jest tutaj kluczowa.

CLAUDIA SNOCHOWSKA-GONZALEZ: Chciałam zadać pytanie o strategię. Rozmawiamy tutaj, co robić, żeby się nie dać skolonizować. Zastanawiam się, czy nie warto by odwrócić trochę ten problem i zapytać: co robić, żeby nie odtwarzać tego wspomnianego przez profesora Buchowskiego metropolitalnego prowincjonalizmu? Co robić, żebyśmy jako naukowcy działający w kontekście takim, w jakim funkcjonujemy, nie odtwarzali praktyk odmawiania głosu tym środowiskom i podmiotom, które występują pozycji podporządkowanej względem nas.

AYUR ZHANAEV: Jestem doktorantem w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych. Mam pytanie o treści bardzo podobnej co poprzednie. Widać tę dyskusję w kontekście Zachód a Polska. Chciałbym zwrócić uwagę na to, że

w Polsce trzeba by zdać rachunek ze stosunków ze Wschodem. Wkład Polski w orientalizację Rosji czy perspektywa, która jest mi bardziej bliska, wkład Polski w badania nad Syberią i jak to przedstawiano. Czy ta metodologia, której państwo bronią, czy ona też nie jest w jakimś stopniu kolonialna i czy nie warto nad tym pomyśleć?

PIOTR WILCZEK: Chciałbym nawiązać do tego, o czym mówił Paweł Zajas. Otóż mnie też się wydaje, że jeśli chodzi o brak kompleksów i wchodzenie do centrów z naszymi badaniami, to w przypadku młodszego pokolenia, np. naszych postdoków, sytuacja zaczyna wyglądać inaczej. Ja mam wśród bliskich współpracowników człowieka, który z pełną swobodą funkcjonuje w swoim środowisku zajmującym się badaniem chronologii i kalendarzy. Jest to uniwersalne; on się odnajduje w tym, nie dostosowując się do centrum – cały czas jest w centrum, bo zajmuje się zjawiskiem, które było obecne u nas wtedy, kiedy staliśmy część dyskursu europejskiego pod koniec XVI i w XVII wieku. Prowadząc badania wspólnie z uczonymi z innych krajów (często w podobnym wieku) i używając, co nieuniknione, języka angielskiego, jest jednym z bardzo wielu młodych uczonych, którzy w tym funkcjonują.

Ale ja chciałem powiedzieć krótko o doświadczeniu bardzo trudnym. Bo jeśli chodzi o funkcjonowanie czy zaistnienie „tam” tego, co jest „u nas”, to problem stanowi sposób, w jaki podchodzimy do pewnych badań. Redagowałem numer brytyjskiego czasopisma *Reformation's Renaissance Review* poświęcony Biblii Brzeskiej. I to było – dla mnie i współredaktora Anglika – straszne doświadczenie, ponieważ mieliśmy do czynienia z grupą uczonych, którzy poza jedną doktorantką nie chcieli się dopasować do tego, czego wymagał od nich angielski recenzent. Autor mówił: „Ja jestem profesorem zwyczajnym i nigdy jeszcze takiej recenzji nie dostałem, ona jest obraźliwa!”. A recenzentowi chodziło o to, że numer, który przygotowaliśmy, był pierwszą monografią angielską, malutką, o Biblii Brzeskiej i miał trafić do uniwersalnego uczestnika. Nie mógł więc

być pisany w sposób, w który ów profesor zazwyczaj pisze. Jest charakterystyczne, że najlepszy pod względem pewnej swobody i zrozumienia potrzeb czytelnika – bo w końcu o to chodzi – jednak uniwersalnego, a nie jakiegoś tam kolonizatora, był tekst doktorantki, która już funkcjonuje bardzo swobodnie w tym obiegu naukowym. Myślę, że to jest pokoleniowe, że jednak stopniowo to się zmienia...

GŁOS Z SALI: Czas umierać!

PIOTR WILCZEK: Ja bym tego rodzaju inicjatyw jak ta, w której brałem udział, nie traktował jako próby dostosowania się przez nas, skolonizowanych, do wymagań centrum, tylko jako próbę wejścia w powszechny obieg, który jest w tej chwili coraz bardziej uniwersalny. Dziękuję.

JAN KIENIEWICZ: Wszystkim, którzy jeszcze nie doszli do głosu, przypominam, że te sesje nie są podzielone na kawałki. Spotkamy się z tą tematyką po przerwie.

PANEL IV

MAREK KONARZEWSKI: Drodzy państwo, postaci obydwoich uczestników tej części panelu są doskonale znane. Będziemy mieli, mam nadzieję, bardzo owocne spotkanie dwóch perspektyw: historycznej i socjologicznej. Trochę ominiemy wątek poruszony w poprzednim panelu, mimo że profesor Zarycki mógłby sporo na ten temat powiedzieć. Wykorzystamy ostatnią część debaty, żeby wrócić do kwestii dla nas zasadniczej: do miejsca Polski. Jak rozumiem, jest to też w dużej mierze nawiązanie do zagajenia całej konferencji, rozesłanego przez profesora Kieniewicza. Ale zanim profesorowi Kieniewiczowi udzielię głosu, odwrócimy kolejność alfabetyczną i poprosimy profesora Zaryckiego o wprowadzenie.

TOMASZ ZARYCKI: Bardzo dziękuję za zaproszenie. Nie chciałbym opowiadać o tym, co pisałem, ale przedstawić refleksje, które są z tym związane i które przysły mi do głowy w odniesieniu do dzisiejszej dyskusji. Zafrapowała

mnie przede wszystkim kwestia polityczności. I mam wrażenie, że dla większości państwa ta polityczność jest czymś, od czego nie możemy w ogóle uciec. I że pozycjonowanie jest zarówno autopozycjonowaniem, jak i wzajemnym pozycjonowaniem oraz – szczególnie w przypadku teorii postkolonialnej – jest absolutnie nieuniknione, bo teoria ta odwołuje do polityczności jako czegoś w naukach społecznych kluczowego.

W takiej dyskusji uciekanie od polityczności jest według mnie pewnym paradoksem. Postawiłbym tezę, że nie można od niej uciec. Większość naszych interakcji, większość tego, co mówimy, to są tezy polityczne, stoimy na stanowiskach politycznych i bardzo trudno jest wyjść poza tę polityczność. To jest tylko mała część naszej rozmowy i w ogóle rozmów w ramach teorii postkolonialnej, która nie jest przecież wyłącznie polityczna, nie jest powtórzeniem stanowisk generowanych wyłącznie politycznie. I dla mnie to jest jedna z atrakcyjniejszych rzeczy w teorii postkolonialnej – że ona tę polityczność nazywa po imieniu i w związku z tym daje pewną szansę na jej przekroczenie.

Rzecz, której mi w naszej dyskusji brakuje, jest stanowisko władzy zdefiniowane w kategoriach ekonomiczno-politycznych. Bibliograficzna uwaga profesora Brzechczyńska bardzo dobrze ilustruje ten problem, w którym jesteśmy, że szkoła polska historii gospodarczej prawie umarła, podczas gdy dzisiaj byłaby – czy jest – koniecznym dopełnieniem wszelkich rozmów tego typu. Nie stoję na stanowisku zakładającym, że wszystko da się sprowadzić do gry ekonomicznej czy politycznej, ale ta zmienna ekonomiczna w analizie roli kultury, dyskursu, jest według mnie niezbędna. To nigdy nie jest proste przełożenie – że ten, kto ma zasoby ekonomiczne, jest w stanie od razu generować dyskurs, który ma przewagę efektywną, ale ta interakcja jest bardzo istotna. Czasem można zbudować jakąś autonomię i przez to siłę swojego dyskursu, nie dysponując wielkimi zasobami ekonomicznymi. W dużym stopniu myślę, że Polska jest krajem, który może to zrobić.

Jednak przekroczenie hierarchii ekonomicznych jest bardzo trudne i bez wzięcia ich pod uwagę nie jesteśmy w stanie zrozumieć i zinterpretować do końca tych zjawisk kulturowych, o których tutaj mówimy.

Polska jest bardzo nisko w tych hierarchiach, jeśli się patrzy nie na dochód narodowy na głowę, tylko na zasoby ekonomiczne. Ostatnie szacunki ogólnych zasobów lokują nas pięćdziesiąt razy niżej niż Niemców, trzydzieści razy niżej od Greków. My nie istniejemy w sensie gospodarczym. Tu nie ma żadnego kapitału, żadnych zasobów. Jest głównie ta gra kulturowa, efektem czego jest to, co nazywam „hegemonią inteligencką”. Polskość to gra elity kulturowej. Są też inne, wtórne gry; niektórzy mają jakieś pieniądze i tak dalej, wchodzi do polityki, walczy w niej, ale potem znikają i ci, którzy nie są inteligentami mocno osadzonymi w tej elitarniej grze inteligenckiej, nie potrafią przetrwać wielopokoleniowo. Nie są w stanie pozostać w elicie – i tu będę z panem profesorem trochę polemizował – nomenklatura to była przejściowa, krótkotrwała elita polityczna, która się w dużym stopniu rozproszyła, nie zdołała się uwłaszczyć, w przeciwieństwie do Rosji. Stąd mamy tę hegemonię inteligencji w Polsce. I druga kwestia: to jest absolutnie nieprzekraczalna zależność od Zachodu, od tego rdzenia systemu światowego.

To są dwa wymiary, wokół których toczą się nasze rozmowy. Nasz podział polityczny, ten który mamy i który się przekłada na podziały w dyskusji postkolonialnej – i prawie każdej innej dyskusji akademickiej – to w praktyce ten sam podział dzielący większość krajów peryferyjnych: wynikający ze sporu o sposób reagowania na przemożną dominację Zachodu. Czy w sposób bardziej kooperatywny, otwarty, czy raczej przez stawianie pewnego oporu? To jest to, do czego ten spór się sprowadza. Czy ostrzej, wyraźniej bronić tej odrębności, czy naród ma się zachować bardziej asertywnie? Czy raczej wchodzić na zasadzie kooperatywnej?

W związku z tym myślę, że ta dyskusja dzisiejsza na temat narodu, kosmopolityzmu, tych różnych rozwiązań,

jak przewyciężyć naszą relatywną marginalizację, nie sprowadza się do prostej opozycji między kosmopolityzmem a nacjonalizmem czy konserwatyzmem (czy obroną narodu), ale że to jest spór o różne sposoby wykorzystania tych pojęć. Bo w istocie wszyscy z nas bronią interesów narodowych, tylko inaczej je definiują. Po prostu uważają, że mówienie wprost o narodzie jest nieefektywne, ale jak się *de facto* poskrobie głębiej, to najwięksi liberałowie są graczami na scenie polskiej i ich argument jest taki, że dużo skuteczniej będzie, jeśli stworzymy kosmopolityczną platformę i będziemy unikać słowa „naród”, bo wtedy interes narodowy będzie dużo lepiej obroniony. Narodowcy też nie chcą zupełnie wyjść z gry globalnej, tylko uważają, że nazywając po imieniu naszą tożsamość, będą tę grę prowadzili bardziej efektywnie.

Uważam, że istotną sprawą jest rekonstrukcja relatywnej siły tych obozów. To jest rzecz, której nie możemy do końca określić, a rzecz to bardzo ważna: która z tych stron jest relatywnie silniejsza. Bo większość państwa, jak rozumiem, uznaje, że jesteśmy za tymi słabszymi; chcemy wesprzeć tych, którzy są słabsi. Mam wrażenie, że empirycznie trudno jest powiedzieć w dzisiejszej sytuacji politycznej Polski, która strona jest naprawdę relatywnie słabsza. Tu jest bardzo złożona niejasność i bardzo dynamiczna sytuacja, więc takie powiedzenie: „Ja wspieram tych słabszych”, według mnie, wcale nie implikuje jednoznacznie, którą stronę będziemy politycznie wspierać.

MAREK KONARZEWSKI: Dziękuję bardzo.

JAN KIENIEWICZ: Dodałbym do tego, co pan profesor był uprzejmy powiedzieć, że upolitycznienie podejścia postkolonialnego to nie tylko kwestia definiowania preferencji politycznej, orientacji. Gdyby sprawa była tego rodzaju, rzeczywiście nie mielibyśmy, o czym mówić. Można tę samą ideologię interpretować z tej albo innej strony, zależnie od systemu wartości, wyborów i pozycji, jaką zajmujemy w krajowym czy globalnym porządku ideowo-politycznym. Z postkolonializmem sprawa jest bardziej złożona

dlatego, że to pewien historyczny projekt, który jest rzeczywiście na tyle już dojrzały, że ma się ku końcowi, ale jest to projekt także ideologiczny. W tej debacie w ogóle to nie wybrzmiało. Ja bym przypominał, że jednak jest to projekt ideologiczny, to znaczy, że będziemy świat zmieniać, świat jest do wymiany i to w konkretnym kierunku! Nie ma sensownego wyjścia poza obaleniem kapitalizmu. Postkolonializm – w tym wymiarze funkcjonujący absolutnie poza nauką – stawia sprawę jednoznacznie. To nie jest nasz temat, ale jeśli już mówimy o tym, że przyjmujemy do wiadomości rozmaite konsekwencje ideowe i polityczne problematyki, w którą się angażujemy, to ten element nie może być utracony z pola widzenia. Jeżeli rozmawiam ze studentami o problemie postkolonialnym, nie mogę tego ukrywać. Zresztą oni sami często przychodzą z tego rodzaju nastawieniem – bardzo ostrym i radykalnym, nastawieniem antysystemowym.

Na co chciałbym zwrócić państwa uwagę, krótko wprowadzając do swojego tekstu? Chciałem w nim się upomnieć o to, żebyśmy rozważając problem użycia, zastosowania, praktykowania postkolonializmu, teorii postkolonialnej lub metodologii (czy też postzależnościowej i trans-zależnościowej, posthumanistycznej i dowolnej innej), nie stracili z oczu drugiej perspektywy, a mianowicie: że wszystko dzieje się w tym kraju. Jaka jest w tym perspektywa dla Polski? Stąd moja teza, która może niedostatecznie ostro została postawiona, a nie została przez nikogo tutaj zaczepiona, co mnie trochę dziwi.

Teza, którą postawiłem z pełną świadomością prowokacji, zakłada, że teorie postkolonialne mają sens w Polsce wtedy – i tylko wtedy! – jeżeli Polska nie jest postkolonialna. Jeżeli Polska jest krajem postkolonialnym, do opisu rzeczywistości którego ten dyskurs w szczególniejszy sposób jest adekwatny, to ta teoria zastosowania nie ma. Dlaczego? Dlatego, że nie powstała na gruncie i na podkładzie faktograficznym i rzeczywistym tej części świata. Została wywiedziona z innej jego części. Ja wywodzę się

z badań pozaeuropejskich. Przyszedłem do historii Polski, gdy byłem już bardzo dojrzałym badaczem, i każdy może mi powiedzieć, że nie mam prawa ani podstawy, żeby się wypowiadać o historii Polski jako specjalista od różnych innych rzeczy. Wszystko, co wiem o postkolonializmie, w ogóle nie kojarzy mi się z Europą Środkowo-Wschodnią. Ja to wszystko widzę, wywodzę i rozumiem, badając – przykładowo – historię Indii, gdzie to wszystko tkwi oraz gdzie te rzeczy pasują.

Znakomita część badaczy historii postkolonialnej bierze ostateczny produkt. Absolutnie nie wgłębia się w to, skąd i jak to się wzięło. Próbuje my zastosować tę teorię do rzeczywistości, która nie była uwzględniana wtedy, gdy konstruowano to podejście. Czasem nam wychodzi coś, co nam się wydaje bardzo dobre, a czasem nie. Generalnie rzecz biorąc, jestem niesłychanie ostrożny w stosunku do aplikacji, jeśli ona nie spełnia tych dwóch warunków. Jeżeli Polska nie jest postkolonialna, to każda teoria, skądkolwiek przyjdzie, może być u nas doskonale stosowana. Oferujemy Forda w każdym kolorze, pod warunkiem, że jest czarny. Każda teoria jest jak kot: nieważne jakiego koloru, ważne, aby łapał myszy. Wszystko to możliwie, pod warunkiem, że Polska nie jest krajem postkolonialnym. Moim zdaniem dzisiaj nie jest, ale mogę się głęboko mylić. Mogę się mylić także co do mojej tezy.

Natomiast jeśli Polska jest krajem postkolonialnym, to stosując teorię postkolonialną, powinniśmy bardzo uważać. Powinniśmy sprawdzić nie to, czy działa w stosunku do naszej rzeczywistości, tylko czy się falsyfikuje; czy nasza rzeczywistość daje podstawy do użycia tej metodologii. Nie zarzuciłbym więc kolegom, że nie czytają, ale powiedziałbym: poszlibyście do biblioteki, poczytalibyście o historii Polski... To zajmuje sporo czasu, jest co poczytać!

Oczywiście, my, historycy, z lekką duszą wchodzimy na dowolne pola. Dlaczego? Dlatego, że Klio to najstarsza i największa z Muz! I to jest korona humanistyki. Tak my wierzymy, tak byliśmy uczeni, przynajmniej tak mi

się wydaje. I stąd lekko sobie wchodzimy w literaturę, religioznawstwo, socjologię i antropologię. Mówię z pełną otwartością, jako wybitny specjalista od doktryny św. Jana od Krzyża, od Słowackiego i jeszcze kilku innych rzeczy, które nie należą do profesji historyka. Mówię to z ironią, ponieważ oczywiście nie jestem specjalistą od żadnej z tych rzeczy, ale w różnych środowiskach uchodzę za takiego.

To jest jedna strona. Ryzyko, jakie stoi przed nami, polega na tym, że usiłujemy za pomocą pewnej teorii rozpoznać jakąś konkretną rzeczywistość, nie mając pewności, czy postępujemy w sposób stosowny. Mówiąc szczerze, jeżeli weźmiemy jakąś teorię, to zawsze się sprawdzi. Na zasadzie: „Dajcie nam człowieka, a paragraf się znajdzie”. To znaczy: jeżeli weźmiemy tę czy inną teorię (i mamy dużo zręczności), to nam coś wyjdzie, jednak nie wiadomo co.

Druga moja refleksja, jeśli mówimy o perspektywie, jest następująca: po pierwsze, powinniśmy próbować odpowiedzieć sobie na pytanie: kiedy Polska? – cokolwiek by to znaczyło. Może inaczej: czy Rzeczpospolita była krajem kolonialnym? czy prowadziła ekspansję kolonialną? Sam to robiłem: porównanie ekspansji z XV, XVI i XVII wieku z ekspansją hiszpańską. Czy uzasadnia stwierdzenie, że to była taka sama ekspansja i że w związku z tym to, co w jej efekcie powstało, było tworem kolonialnym? Potem przychodzi okres rozbiorowy i pytamy, czy dominacja pruska, rosyjska i austriacka na ziemiach byłej Rzeczypospolitej była dominacją kolonialną? Elementy ewidentnie były. Są badania, świadectwa (zwłaszcza w Poznańskim i w Królestwie) w pierwszej połowie XIX wieku oraz z przełomu XIX i XX wieku. Zależność typu kolonialnego wydaje mi się uzasadniona. Co jednak z tego wynika? Jaka jest nasza konkluzja, jeśli chodzi o trajektorię wiekową?

Obawiam się, że bardzo często konkludujemy zbyt łątwo: skoro kraj poddany presji, nie będziemy się spierać, czy Rosja była krajem kolonialnym w sensie narzucania swojej dominacji. Czy dominacja (kolejno idąc: Królestwo, Ziemie Zabrane, Zachodnie Gubernie i obszar od Kaukazu

po Władywostok), czy wszystkie ekspansje rosyjskie i ustalanie dominacji rosyjskiego państwa, etosu i kultury były tym samym procesem, tylko dlatego, że była to ta sama dynastia? A często ci sami urzędnicy, których jakaś część się wywodziła z polskich rodzin. Ilość generałów carskich polskiego pochodzenia jest imponująca. I z tym wchodzimy w niepodległość. Wtedy się okazuje, że kraj jest niepodległy, ale jest też na głębokiej peryferii i dziwnym trafem losu nie został w Wersalu potraktowany tak jak w Wiedniu. A mało brakowało. Uważam, że Andrzej Nowak napisał świetną książkę pod głupim tytułem. Nikt nas w Wersalu nie zdradzał, ponieważ nikt nie miał wobec nas żadnych zobowiązań; byliśmy potrzebni jak dziura w płocie w Europie powersalskiej. Jeśliśmy ocalili niepodległość, to po prostu dlatego, że stała się bardzo dziwna rzecz: mianowicie chłopci z trzech zaborów poparli niepodległość. Chociaż jeszcze bym się wahał, czy ich wszystkich można zakwalifikować jako polskich chłopów. Pięćdziesiąt lat przedtem byli carscy, imperialni i różni panów, ile wlezie! Tymczasem w 1920 roku stanęli po stronie formacji, która im niewiele obiecywała i jeszcze mniej dała. Międzywojnie jest niebywale skomplikowaną sytuacją wewnętrzną i zewnętrzną. I na koniec, zostawiając wojnę na boku, przypomnę Mencwela. Profesor Mencwel, kończąc jeden ze swoich tekstów, w których rozważa problem polskiego antysemityzmu ludowego, nie wyrażonych koncepcji czy jakichś walk lub intryg, zwraca uwagę, że granica występowania tego zjawiska pokrywa się z granicą pierwszej okupacji sowieckiej i niemieckiej...

GŁOS Z SALI: Występowanie pogromów, jak rozumiem.

JAN KIENIEWICZ: Tak, pogromy 1941 roku. Dokładnie wykazał, że na terenie, który przeszedł przez pierwszą okupację niemiecką tego nie było, a ludzie byli tacy sami, z identyczną silną pozycją endecji. Coś – mówi – w tym jest i stawia duży znak zapytania. Opisane jest to w książce pt. *Rodzinna Europa po raz pierwszy*. Ten tekst, już wcześniej zresztą drukowany, uważam za bardzo instruktywny

i warty głębokiej analizy z dowolnego punktu widzenia.

Czy do epoki po 1945 roku podejście postkolonialne przynosi nam jakieś efekty, czy nie? Ja naprawdę nie umiem odpowiedzieć na to pytanie, choć szukam odpowiedzi od lat. Próbowałem zestawiać ze sobą to, co nazywam sytuacją totalitarną, z sytuacją kolonialną i wychodzi mi, że są duże analogie i bliskości. Ale co z tego wynika? Nie umiem teraz dokładnie wyartykułować. Dwukrotnie podchodziłem do próby uzyskania finansowania na badanie problemu polskiego przekształcenia i dwukrotnie go nie dostałem. Czy będę miał siłę podejść jeszcze raz? Tego jeszcze nie wiem. W każdym razie uważam temat za całkowicie otwarty. Nie jest żadnym wyjściem mówienie: „Jacy byliśmy, tacy byliśmy, ale walczyliśmy i obaliliśmy!”. Nie pora się skarżyć, że „wybili panie, wybili te zęby”, i nie pora też udawać, że cały naród jak jeden mąż stał i walczył z komuną. Bo ani walczył, ani stał! Tylko było bardzo niedobrze. Tezę o rozpadzie więzi narodowej postawiłem w 1987 roku w druku i uważam, że od trzydziestu lat jest gorzej, niż było wtedy, jeśli chodzi o wydajność więzi narodowej. I im donośniej rozlega się krzyk „Naród! Naród!”, tym bardziej to dla mnie nie znaczy „Polska! Polska!”. Słowacki już to zauważył, że szli, krzycząc, a potem zapomnieli tego wyrazu na ustach. W związku z tym refleksja: nie wystarczy krzyczeć.

Pytam o perspektywę. Jeżeli mamy z postkolonializmu wyciągnąć pożytek dla naszych dyscyplin, dla humanistyki, to musimy sobie odpowiedzieć na pytanie: gdzie jesteśmy z całym tym badaniem? w jakiej Polsce? I nie na podstawie przyłożenia modelu do rzeczywistości, tylko odwrotnie: trzeba zbadać rzeczywistość, żeby móc odpowiedzieć na to pytanie. Z tego powodu sądzę, że ta debata powinna nas niebywale mocno „nakierować”, to znaczy, że wszystkie badania, które są do tej pory prowadzone, są niebywale użyteczne, i możemy sobie powiedzieć, że owszem, to prawda, już czterdzieści lat minęło od czasu, kiedy to była nowalijka. Ale nie chodzi o to, że musimy nadrobić

zaległości. Chodzi o to – jak napisała pani profesor Łukaszyk – żeśmy tego nie przeboleli. Tu nie ma kogo przepraszać, po prostu są lekcje do odrobienia, moim zdaniem. Mnóstwa rzeczy nie umiemy sobie jasno postawić.

A ostateczna lekcja moim zdaniem jest taka, że studia postkolonialne mają przed sobą jedną ogromną szansę. Mogłyby one przyczynić się do postawienia bardzo prostego pytania: dlaczego ten kraj – dwadzieścia pięć lat po przełomie – ciągle jest krajem peryferyjnym? Tu rzeczywiście nie chodzi o skalę produktu narodowego na głowę brutto. Dlaczego przekształcenie Polski do tej pory nie zostało zakończone i zamknięte? Dlaczego wikłamy się ciągle w te same problemy tożsamościowe co przed dwudziestu pięciu, czterdziestu i pięćdziesięciu laty? A ta lekcja jest w moim przekonaniu lekcją przyszłości! Wydawało mi się, że podejście postkolonialne ma ogromną zaletę, właśnie dla tej racji, którą przedstawiłem na początku. Przychodzi z zewnątrz, wywodzi się z obcego przykładu. Spróbujmy zaproponować nie niepostkolonialne spojrzenie na Polskę, tylko polskie spojrzenie na postkolonializm. Jak my to z doświadczenia ostatnich co najmniej piętnastu lat oceniamy? Co my jesteśmy w stanie powiedzieć światu o podejściu postkolonialnym po zderzeniu go z naszą rzeczywistością? Nie żeby się załapać, ale po to, aby wyraźnie uzmysłwić sobie sytuację, w jakiej jesteśmy. Taka była moja myśl w związku z tą debatą i przepraszam, że nieprzyzwoicie przeciągałem czas mojej wypowiedzi. Dziękuję.

MAREK KONARZEWSKI: Dziękuję bardzo. Przypomnę tylko temat: „Postkolonializm a sprawa polska”, jak rozumiem z pierwszej wypowiedzi, jeszcze uwikłana ideologicznie, żeby trudniej. Wobec tego oddaję głos państwu, czekam na pytania.

ALEKSANDRA SEKUŁA: Jestem z wykształcenia historykiem literatury, ale chciałabym wesprzeć głos pana Ayura. Zastanawiając się nad miejscem Polski, należy zwrócić uwagę na jej usytuowanie między Wschodem a Zachodem. To znaczy na nasze poczucie niedoceny,

nienadążania, kompleksów, wszystko, co się pojawia w tej debacie, jest poczuciem ustawionym twarzą ku Zachodowi. Pytając o miejsce Polski, należałby widzieć nas pomiędzy Wschodem i Zachodem, dlatego że dla krajów takich jak Ukraina, czy innych krajów na wschodzie, Polska jest dalekim zachodem. Cytuję w tej chwili. Z jakiegoś powodu nie liczymy się z tym.

Zajmowałam się romantyzmem, zatem moja robocza odpowiedź jest taka: mamy wyrobioną tradycję lekceważenia tego, co wschodnie. Padło tutaj takie sformułowanie, o naszym wkładzie w orientalizację Rosji. Uważam, że należy się nad tym zastanowić. W naszej świadomości zepchnęliśmy Rosję, też w naszej refleksji – także historiozoficznej – daleko w głąb Azji, a Azję traktujemy w takim układzie jako tę kulturę, do której nie aspirujemy, od której uciekamy, wobec której jesteśmy przedmurzem – i murem w ogóle – i to jest nasza romantyczna tradycja. Moim zdaniem miejsce Polski jest pomiędzy. Uważam, że należałoby od nowa podjąć refleksję nad tym, dlaczego można było robić karierę w przemyśle rosyjskim – mówię o czasach przed I Wojną Światową – można było robić karierę w armii rosyjskiej i nie było z tym problemu. A dlaczegoż właściwie nie mielibyśmy pisać po rosyjsku? To jest ten kazus: „My Irlandczycy piszemy po angielsku i jest w porządku”. No właśnie, to jest do przemyślenia. Tyle chciałam powiedzieć, jeśli chodzi o nasze miejsce „pomiędzy”.

I jeszcze jedno. Według mnie, Rzeczpospolita była krajem kolonizującym. Chciałabym przeczytać porządną książkę historyczną, która by polemizowała z tą tezą, a nie odrzucała jej po prostu. A widać to, że była takim krajem, po wzorcach. To znaczy, że nasze wzorce – wzorce polskie – zostały zaszczerpione w krajach podbitych przez nas, natomiast my przez lata zaborów raczej wzorów kulturowych rosyjskich nie przyjęliśmy. Uważam, że to jest taka teza, którą można by było roboczo przyjąć. Myślałam jeszcze o tym naszym kompleksie peryferyjności wobec Zachodu, że za nim tkwi – w moim przekonaniu i na pod-

stawie moich badań – takie zawiedzione przeświadczenie, że powinniśmy być imperium równym innym imperiom. I to imperialne marzenie zdobyliśmy dzięki Unii z Litwą Witolda i to jest moment narodzenia idei Polski od morza do morza. Takie chciałam zarysować z mojego punktu widzenia stanowisko Polski. Dziękuję.

JAN KIENIEWICZ: Ja tylko dosłownie kilka słów w odpowiedzi. Pozwoliłbym sobie zalecić pani książkę, którą napisałem, *Spotkania Wschodu*. Próbuję tam przedstawić pogląd sprzeczny z tym, co pani mówi, jako punkt wyjścia. Nie miejsce tu, żeby rozważać szczegółowo fakt, że jeżeli coś podbijaliśmy, to Ruś Czerwoną w XIV wieku. A potem to już nie była konwencja podboju, a ilość osadników polskich, która się zruszczyła i przeszła na prawosławie jest dosyć znaczna. Osadnictwo z ziem centralnej Polski na Ukrainie niekoniecznie prowadziło do polonizacji tych ziem. Odwrotnie. Bojarzy ruscy po pewnym czasie przyjmowali a to katolicyzm, a to kalwinizm, aż w końcu nawet język, choć nie było presji. I tak wszyscy, którzy chcieli się liczyć, musieli mówić po łacinie.

Ja bym się tutaj bardzo opierał przed tezą o tym, że cierpimy na kompleks braku imperium. Może nie chcemy się przyznać do tego, że przegraliśmy walkę z Rosją o dominację między Bałtykiem a Morzem Czarnym? Do tego się przyznać nie chcemy! Ale nie przyznajemy się do tego w głupi sposób: próbujemy udowodnić, że nie było żadnej Rzeczypospolitej albo próbujemy udowadniać, że była mocarstwem. Jedno i drugie wydaje mi się niezgodne z faktami. Nie chcemy się przyznać do tego, że przez trzyście lat toczyliśmy walkę o to, kto będzie panował między morzami. Tę walkę przegraliśmy, ale to nie jest argument na rzecz tego, żeby powiedzieć, że powinniśmy sobie zafundować absolutyzm i gdybyśmy wybrali Iwana na tron polski w swoim czasie, to byśmy lepiej na tym wyszli. Obawiam się, że to są zbyt prezentystyczne idee. Polacy w carskiej służbie robili karierę, ale (może z małymi wyjątkami) nie były to szczęśliwe kariery... Może Grąbczewski,

choć nie jestem do końca pewien. Ale na pewno nie Witkiewicz i dziesiątki innych ludzi. Karierę w przemyśle rosyjskim można było robić, ale gdzie? Na dalekim hinterlandzie rosyjskim. Na Syberię polskich osadników nie trzeba było wywozić, jechali po dobroci, bo dostawali tam ziemię, wolnizny i przywileje. Kościół mogli zbudować. Ale na terenie Ukrainy czy Białorusi człowiek z wyższym wykształceniem nie tylko nie mógł sobie kupić majątku, ale nie mógł też zajmować kierowniczego stanowiska. Mógł być najlepszym w okolicy lekarzem, ale w szpitalu mógł być najwyżej zastępcą dyrektora. Opowiadam rodzinne historie, takie są realia, stąd czasem się o coś spieram.

Byłbym niesłychanie ostrożny, proszę pani. Funkcjonujemy w sferze rzeczy, których uczyliśmy się w szkole, które są jednym, nieskończonym stereotypem i zawracaniem głowy. Straszne jest to, czego uczy się w szkołach, ale nie od wczoraj. Od pięćdziesięciu lat. Program nauki historii w szkole od dawna jest dużo gorszy niż ten, który ja też przerabiałem, kiedy uczyłem się z sowieckich podręczników. Tylko moi nauczyciele byli przedwojenni i uczyli mnie „lewą ręką” czegoś innego, niż było napisane w podręczniku przetłumaczonym z języka rosyjskiego. Uczęszczałem do szkoły stalinowskiej w latach czterdziestych i pięćdziesiątych... „Panie profesorze, czy może mi pan polecić jakąś książkę prawdziwą o historii Polski? Bo to, co czytam, to całkiem się nie zgadza z tym, czego się uczyłem w przedwojennej szkole”. Ale przedwojenna szkoła też uczyła zideologizowanego obrazu. W związku z tym historyk, który chciał być zgodny z sumieniem i warsztatem, nie miał lekko w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, ponieważ z jednej strony miał oficjalną wykładnię, którą trzeba było kontestować na każdym odcinku, a z drugiej strony miał żądanie *vox populi*, który mówił: „Uczcie nas tak, jak naszych ojców uczyli w przedwojennej szkole”. A to też była zideologizowana i spolityzowana wersja historii, w ten lub inny sposób. No i co ma zrobić biedny historyk, który chciałby być realistą? Bardzo

niepokoi mnie to, że pozostajemy ciągle wyspecjalizowani w swojej dziedzinie i jesteśmy niewolnikami pojęć, które wpojono nam w szkole. A te pojęcia niewiele się zmieniły w gruncie rzeczy.

AGNIESZKA KOLASA-NOWAK: Chciałam zadać pytanie panu profesorowi Zaryckiemu. Rozumiem, że perspektywa postkolonialna jest tutaj narzędziem do tego, żeby rozwijać pewien sposób rozumienia, interpretacji, większości zjawisk bardziej współczesnych niż historycznych. Tutaj historia jest rozumiana tylko jako pewna droga, ścieżka zależności, ale pytanie dotyczy współczesności. Szczególnie zainteresowało mnie to, że mamy spór między tym, czy kooperować, czy budować strategię oporu – taką czy inną – oraz że trudno określić, która strona jest tą, w imieniu której się występuje. Pytanie jest takie: czemu może służyć ta inspiracja postkolonialna? Czemu ona służy w sensie poznawczym? Co nam może dać, ale także z tym krytycznym potencjałem. Jakby pan to widział? W jaki sposób krytyczny potencjał mógłby być, czy też nie mógłby być, zastosowany w refleksji akademickiej, a może także pozaakademickiej? Bo ta myśl, że trudno określić, która strona jest słabsza, czyli broniona, jest jakąś myślą, ale czy z tego da się wyprowadzić jakiś sposób myślenia dalej? Dziękuję.

TOMASZ ZARYCKI: W mojej intencji ta myśl była refleksją empiryczną. Trudno określić subiektywnie. Założenie jest takie, że jeśli się w końcu uda albo ktoś ma przekonanie...

AGNIESZKA KOLASA-NOWAK: Ale czy to jest przekonanie tych *subaltern studies*, czyli właśnie tych wykluczonych?

TOMASZ ZARYCKI: Nie jestem przekonany, czy jest jakiś jeden sposób używania teorii postkolonialnej. I nawet nie uważam, że jeśli się zgodzimy co do tego, która ze stron jest słabsza, a która silniejsza, to możemy krytykować tylko tę silniejszą, a nie możemy krytykować słabszej. Uważam, że każdy ma prawo do przyjęcia swojej perspektywy i powiedzenia: „Chociaż ta strona jest może słabsza, ale ma pewną siłę i nad pewnym obszarem lokalnym dominuje. Dlatego ja będę ją krytykował”...

AGNIESZKA KOLASA-NOWAK: To daje rozpoznanie tego pola; pytanie brzmi: co to ostatecznie daje?

TOMASZ ZARYCKI: Przede wszystkim w moim przekonaniu teoria postkolonialna nie jest lepsza lub gorsza od wielu innych. Tak jak język angielski niekoniecznie lepiej opisuje i wyraża różne rzeczy, którymi się zajmujemy, ale ze względu na pewien historyczny zbieg okoliczności jest teraz *lingua franca*. Teoria postkolonialna nie jest *lingua franca*, ale jest jednym z wpływowych i rozpoznawanych języków. Być może profesor Kieniewicz ma rację, że nie pasuje i że jest tu zupełnie z innego kontekstu. Ale dla mnie argumentem nie jest to, czy powstała, czy nie powstała w naszym kontekście. To jest schemat pojęć, które są zrozumiałe poza granicami naszego kraju, bez względu na to, czy odnosimy się do nich pozytywnie czy negatywnie, reformulujemy je czy krytykujemy. Ta teoria umożliwia komunikację, a więc wypowiedzenie czegoś, w szczególności problemów zależnościowych, które my, jako kraj mocno peryferyjny, ciągle mamy. W ten sposób możemy za jej pomocą jakoś próbować komunikować te nasze traumy.

Jeszcze jedno zdanie w sprawie podniesionej przez panią Sekułę. Zgadzam się, że kwestia położenia Polski między Rosją a Zachodem jest niezbędna do zrozumienia tego, co się u nas dzieje. Ale myślę, że do tego trzeba dodawać jednak, że Rosja też jest państwem peryferyjnym. Teraz wyszła książka Wiaczesława Morozowa⁶ o Rosji jako *subaltern empire*. W Rosji dyskutuje się obecnie nad tym, że Rosja jest lokalnym imperium, że jest krajem wpływającym, ale przegrała i jest peryferyjna – w stosunku do Zachodu jest krajem zdominowanym. Sądzę, że dużą część naszej rusofobii – czy jak to nazwać – niechęci, pewnego poczucia wyższości wobec Rosji można tłumaczyć naszą reprodukcją globalnie wygenerowanych obrazów Rosji.

⁶ V. Morozov, *Russia's Postcolonial Identity. A Subaltern Empire in a Eurocentric World*, Palgrave, 2015.

Zachodnie stereotypy na temat Rosji wyrażamy bardziej emocjonalnie. Podkreślając, że w stosunku do Zachodu to ona jest zdominowana, sami jako peryferie mamy nadzieję, że to nas jakoś dowartościuje. I tak bym tłumaczył, tym samym mechanizmem, problemy z nacjonalizmem czy niechęcią do obcych – w szczególności z Bliskiego Wschodu. Nie jestem oryginalny, stwierdzając, że w Środkowej Europie ta niechęć nie może być usprawiedliwiana, natomiast może być częściowo tłumaczona jako peryferyjna próba dowartościowania się poprzez wyrażone na głos zdeprecjonowanie tych jeszcze niżej stojących w hierarchii. Ale hierarchii, którą nie my tworzymy, tylko globalne struktury. Część społeczeństw Środkowej Europy próbuje niefortunnie się dowartościować tym potępianiem czy to Rosjan, czy uchodźców, czy kogo tam jeszcze, kto stoi niżej w obiektywnie wytworzonej – ale nie wyłącznie przez naszą wyobraźnię – zachodniej hierarchii.

CLAUDIA SNOCHOWSKA-GONZALEZ: Chciałam zadać pytanie, wychodząc od tej zgody na uznanie Polski za kraj peryferyjny czy półperyferyjny. Powiedzmy, że panuje co do tego zgoda, ale zarazem jest też tak, że to my mamy takie firmy odzieżowe, które zlecają szycie w Bangladeszu i to my wysyłamy żołnierzy do Iraku i Afganistanu. Mamy też agencję Frontex na naszej wschodniej granicy. Mogłabym dłużej wymieniać rozmaite fakty z naszego życia społeczno-politycznego, które każą jednak ten nasz status peryferyjny zakwestionować. Bardzo chciałam profesorowi Kieniewiczowi podziękować, za to że przywołał wielkiego nieobcego w naszej rozmowie, czyli kapitalizm. Czy to nie jest tak, że właśnie odnosząc się do globalnej siły kapitalizmu, który jest bezalternatywny, powinniśmy jakoś przeformułować kategorie, którymi się w tej chwili posługujemy? Kategorie dzielące na kategorię kolonizującą i kolonizowaną? Czy to nie jest tak, że powinniśmy zastanowić się nad tym, co to znaczy, że kiedy ktoś zaczyna czytać teksty o polskim postkolonializmie, to spotyka się przede wszystkim z przeświadczeniem, że Polska była

kolonizowana przez Rosję? Biorąc pod uwagę tę rzeczywistość kapitalistyczną, należałoby jakoś się nad tym głębiej zastanowić i przewartościować.

JAN KIENIEWICZ: Ja bym powiedział tak, oczywiście w szalonym skrócie. Dominantem w ostatnich dwustu pięćdziesięciu czy trzystu latach w sensie fizyczno-politycznym była Rosja. Czy to była Rosja Piotra, Katarzyny, czy Lenina i Stalina, wszystko jedno. Ona była tą siłą, która dominowała. Natomiast uzależnienie, którym zajmuje się teoria postkolonialna, zostało ulokowane w inną stronę – w stronę Zachodu. Ten kraj, czyli Rosja, rusyfikował, tak jak inny germanizował, i być może, gdyby to trwało jeszcze pięćdziesiąt lat, sprawa byłaby przegrana. O sile oddziaływania kultury rosyjskiej dostatecznie dużo napisano. Miłosz bardzo wnikliwie podawał, co w kulturze rosyjskiej jest tak silnego, że przyciąga Polaków. Polacy się rusyfikowali w stopniu kolosalnym. Rusofobia Polaków to jest bardzo nieściśle pojęcie, tak jak rusofilia. Czy każdy człowiek, który lubi rosyjską literaturę, jest rusofilem? Czy każdy człowiek, który przypomina, co Rosja Polakom zrobiła przez stulecia, jest rusofobem? Ani jedno, ani drugie. To nie jest tak dokładnie, że my należymy do centrum, ponieważ jesteśmy w strukturach politycznych i wojskowych Zachodu. Jeżeli weźmiemy *the West and the Rest*, to oczywiście jesteśmy w tej reszcie, nie tylko z powodów ekonomicznych. Patenty, koncepcje, gdzie się tworzy myśl...

GŁOS Z SALI: Ekonomia. Patenty to są pieniądze, a nie myśl.

JAN KIENIEWICZ: Dobrze, ale do patentów potrzebna jest myśl. Jak u nas jest jakaś myśl, to się ją sprzedaje.

GŁOS Z SALI: To się ją kupuje; do świata się ją ściąga. W ciągu dwóch lat można patent mieć.

JAN KIENIEWICZ: Tak czy owak, to nie jest tak prosto, że my należymy do świata zachodniego, skoro jesteśmy członkiem Unii Europejskiej i Paktu Północnoatlantyckiego. Mamy z tego powodu rozmaite obowiązki, które się mogą podobać albo nie. Natomiast to nas nie lokuje w centrum

– nie należymy do ścisłego kręgu decyzyjnego, nie my decydujemy o losach – a to jest kwestia jądra, kwestia, kto decyduje o przyszłości. Jeszcze głębsza sprawa polega na tym, żebyśmy nie tylko stwierdzili, że nie należymy, ale żebyśmy w to uwierzyli i polubili. Tak jak u Orwella: pokochał Wielkiego Brata. Polubiliśmy nasz ciepły stan podporządkowania i to jest nasza peryferyjność, przede wszystkim. Albo się zdobędziemy na to, że zmienimy tożsamość, albo pozostaniemy tu, gdzie jesteśmy od trzystu lat.

TOMASZ ZARYCKI: Trzeba widzieć kluczowe znaczenie aspektu ekonomicznego. To nie kwestia czyjejś złej woli, ale naszej pozycji ekonomicznej, która jest taka, a nie inna i praktycznie nie zmieniła się od dwustu lat. Przykłady, które pani podała, są anegdotyczne. Statystycznie produkcja tych kilku firm odzieżowych w Bangladeszu – czy gdzieś indziej – jest niszowa. To jest jeden z dwóch sektorów, który osiąga jakąś międzynarodowość w Polsce. Pozycja polskiej gospodarki – większości polskiej gospodarki – jest całkowicie podporządkowana, nie ma żadnych zasobów kapitałowych w tym kraju.

GŁOS Z SALI: Poza węglem!

TOMASZ ZARYCKI: Wyrwany z kontekstu przykład żołnierzy na Bliskim Wschodzie raczej potwierdza, że to taka symboliczna próba załapania się. A w momencie, gdy pojawia się sprzeciw i niezgoda z tą mainstreamową linią polityczną w Europie, są sugestie, że wszystkie zabawki można zabrać. Dostaliśmy je, bo byliśmy dobrymi uczniami, a w momencie, kiedy mamy jakieś zastrzeżenia, to się nam przypomina, że fundusze strukturalne i tak dalej nie były dawane po to, żebyśmy mogli robić, co chcemy. Kapitałowa pozycja Polski jest tym, co przesądza naszą pozycję i oddziałuje na wszystkie inne wymiary. Nie mamy żadnego pola manewru. Ewentualnie można mieć nadzieję, że kolejny wielki kryzys całkowicie nas nie zmarginalizuje i że zdołamy zachować to, co mamy.

MAREK KONARZEWSKI: Bardzo proszę skracać teraz wypowiedzi, zmierzamy ku ostatniemu punktowi programu.

KRZYSZTOF GAJEWSKI: Słucham tej dyskusji z rosnącym przerażeniem i przestaję wierzyć własnym uszom. Zacznę od tego, że narracja – którą państwo profesorowie przedstawiają – o tej nieudanej, niezrealizowanej ambicji mocarstwowej, jest właśnie narracją, którą lansują podręczniki szkolne. Nie wiem już od ilu pokoleń. Pan profesor na koniec rzeczywiście bardzo trafnie zauważył, że jest to skutek tego, że ta narracja i przekonanie o naszej peryferyjności nam się bardzo spodobało. Całkowicie się z tym utożsamiliśmy i to jest nasz rodzaj tożsamości. Mnie się natomiast wydaje, że peryferie są tam, gdzie mieszkańcy myślą, że są to peryferie, gdzie jest przekonanie, że jestem „peryferiuszem”. Zamiast podręczników historii polecałbym raczej lekturę Gombrowicza, który próbował wskazać, że to, że się żyje w tej kulturze drugorzędnej, to jest właśnie, być może, ten atut.

Przywołując jeszcze klasyków teorii postkolonialnej, na przykład bell hooks: jej tekst *Margines jako miejsca radykalnego otwarcia się*⁷ doskonale wpisuje się w te konstatacje gombrowiczowskie. Ona pokazuje, że historycznie ugruntowane centra: Paryż, Nowy Jork to są właśnie miejsca, gdzie ten dyskurs jest na tyle konserwatywny, że jedyna możliwość wypowiedzenia się to usytuowanie się w pozycji peryferyjnej.

Również nie do końca przekonuje mnie ten argument z ekonomią. Ekonomistą nie jestem, ale zdarzyło mi się jeździć po Europie, wykonać trasę z Warszawy na Korsykę, co gorąco polecam wszystkim. Wtedy, ku zaskoczeniu, możemy się zorientować, że niestety na całej trasie najlepsze drogi są w Polsce, jak również, autentycznie, autostrady, obsługa na stacjach i tak dalej. To jest przywilej tych, którzy przybyli później, ponieważ cała ta infrastruktura europejska powstała jakieś trzydzieści lat temu, a u nas później, więc mamy profity z tego powodu.

⁷ bell hooks [ps. Gloria Jean Watkins], *Margines jako miejsce radykalnego otwarcia*, przeł. Ewa Domańska, *Literatura na Świecie* 2008, nr 1-2, s. 108-117 (przyp. red.).

Jeśli chodzi o teorię postkolonialną, to wydaje mi się, że mamy czasy, kiedy ona może się rozwijać doskonale, jeśli tylko odpowiednio ją zinterpretujemy. Mam wrażenie, że nie jest to teoria, tak jak próbujemy ją tu przedstawić, która miałaby charakter empirycznej, opisującej pewien stan rzeczywistości; jest to metodologia badania dyskursu, strategia krytycznego badania dyskursu. Wskazałbym na takie dwa jej główne założenia, które, wydaje mi się, są najbardziej odkrywcze. Przede wszystkim kwestia subaltern, który jest pozbawiony głosu, i pisanie o nim jak o kimś jakby z zewnątrz, bez pytania się go, co on na ten temat sądzi. I, ogólnie rzecz biorąc, to jest teoria, która opisuje rodzaj dyfuzji kulturowej. Drugim elementem byłoby to, że ta dyfuzja kulturowa nie odbywa się bynajmniej na zasadzie przemocy ekonomicznej czy wojskowej. W moim przekonaniu istotą teorii postkolonialnej jest podporządkowany subaltern. To on sam jakby dobrowolnie poddaje się oddziaływaniu kulturowemu. To są dwa spostrzeżenia, ważne dla teorii postkolonialnej i wydaje mi się ona aktualna. Pamiętam, jak w liceum czytaliśmy *Jądro ciemności* Conrada jako klasykę literatury światowej i wszyscy raczej czytali to ze zrozumieniem i zachwytem. Ja dopiero po lekturze Saida sobie uświadomiłem, jak bardzo rasistowska i jak bardzo nie do zaakceptowania jest ta literatura. Dziękuję.

JAN KIENIEWICZ: Ja tylko bardzo bym protestował przeciwko przypisywaniu *Jądru ciemności* tendencji rasistowskiej. Są takie książki, są takie teksty, ale nie są one mądre. Trzeba się jednak dobrze wczytać w to, co Conrad chciał powiedzieć o horrorze. To jednak jest głęboko, powiedziałbym, i całkiem na odwrót! Ale interpretacje mogą być różne.

MICHAŁ BUCHOWSKI: *À propos* kwestii: Polska, Wschód, Zachód.... Jeśli o tym mówimy, to bezustannie powielamy schematy i lokujemy się między Wschodem a Zachodem. Może w pewnym sensie spróbowałbym zrobić tak po hegeliańsku rozumiane odwrócenie i postawić tezę, że my jesteśmy w centrum, a tam są peryferie. Z jednej strony jest peryferia, którą nazywamy Wschodem, a z drugiej

ta, którą nazywamy Zachodem. Nie wiem... Dla ludzi w Poznaniu Warszawa to jest Orient. Oczywiście to też jest wyraz prowincjonalizmu...

A teraz, skoro za chwilę będziemy już uciekać, pozwolę sobie na dowcip, który najlepiej tę kwestię podsumowuje. Czy państwo wiedzą, jaka jest najlepsza rzecz w Warszawie? Pociąg do Poznania. Także tutaj wchodzi to rozwiązanie: Wschód – Zachód.

I jeszcze jedno. Sprowadzanie naszych problemów do podstawowych kategorii ekonomicznych lub kulturowych jest być może już *post factum*, jako że w tej chwili centrum ekonomiczne świata przenosi się do Chin, Japonii...

KILKA GŁOSÓW: To Hania powiedziała...

MICHAŁ BUCHOWSKI: Nie wiem... To Hann? Ale ja go tu nie widzę... [*ogólna radość*] Przepraszam... Natomiast takie samoprowincjonalizowanie się sprowadza się do czegoś, co Michael Herzfeld nazwał kryptokolonializmem.

JAN KIENIEWICZ: Z tym, że to jest trochę tak, że będziemy w centrum, jak się tam usytuujemy. To jest kwestia pewnych decyzji świadomościowych, możemy je postulować, ale nie my o tym decydujemy.

GŁOS Z SALI: Dlaczego? Jesteśmy pozbawieni decyzywności?

JAN KIENIEWICZ: Nie, jesteśmy pozbawieni wpływu – należymy do grupy, która nie ma żadnego wpływu na rzeczywistość.

GŁOS Z SALI: Jakiego rodzaju? Rozumiem, że za PRL-u mogliśmy mieć to poczucie, bo nie mogliśmy przeczytać wszystkiego, napisać wszystkiego...

JAN KIENIEWICZ: Nie, za PRL-u coś się mogło się nam najwyżej wydawać...

GŁOSY Z SALI: Jak to! To niemożliwe! Inteligencja może wszystko!

PODSUMOWANIE

MAREK KONARZEWSKI: Proszę państwa, patrzę na zegarek, przekroczyliśmy już nieznaczenie czas przeznaczony na ten punkt, tak że bardzo dziękuję i rozumiem, że będzie teraz dobry moment na to, żeby podsumować w gronie osób, które miały przyjemność prowadzić poszczególne panele.

KRZYSZTOF BRZECZCZYN: Wydaje mi się, że kwestia peryferyjności Polski czy Europy Środkowej jest zawsze relatywna. Możemy się postrzegać jako część Zachodu – czy może jesteśmy postrzegani jako część Zachodu – ale z perspektywy, powiedzmy afrykańskiej, południowoamerykańskiej czy azjatyckiej. Widzimy, że ten Zachód jest pewną jednolitą całością i strukturą. Jeżeli my będziemy myśleć, że jesteśmy częścią Zachodu, czy to znaczy, że się tą częścią stajemy? Czy to jest tylko kwestia percepcji i myślenia? Wydaje mi się, że nie do końca.

Tutaj trzeba było by odróżnić kilka wymiarów tych zależności. Mamy wymiar polityczny i w tym wymiarze Polska jest częścią NATO. Mamy kwestie zależności kulturowej, tutaj oczywiście wiele zależy od kreatywności, od indywidualnej siły przebiccia, publikowania w języku angielskim czy w innych językach. Mamy też kwestię zależności umysłu i zależności ekonomicznej. Te zależności są niestety bardzo twarde. Niezależnie od tego, co o sobie myślimy. Tutaj bardzo przekonująco powiedział pan profesor Zarycki, że sytuacja Polski po roku 1989 jest, jaka jest. Dowodem tego jest – wbrew pozorom – kwestia imigrantów, którzy do Polski nie walą drzwiami i oknami. Oni wiedzą, że lepsze warunki oferują im Niemcy, kraje skandynawskie... Z punktu widzenia mieszkańców krajów Bliskiego Wschodu czy Afryki Północnej Polska niestety jest krajem peryferyjnym. Teraz pojawia się kwestia: w jaki sposób stosować te kategorie, tradycje studiów postkolonialnych? Czy to można zastosować do historii Polski? Byłbym ostrożny w takim bezrefleksyjnym, mechanicznym stosowaniu tych pojęć i kategorii. Choćby z tego powodu, że te kategorie pojęcio-

we były – czy są – używane na terenie literaturoznawstwa i przeszły z tej dziedziny nauki. Każda nauka dysponuje różnymi typami pojęć. Zaryzykowałbym takie stwierdzenie, że te pojęcia, które stosuje się w literaturoznawstwie, są jakby bardziej rozmyte, używane w trybie metaforycznym. Z kolei historycy, czy przedstawiciele nauk społecznych, dysponują pojęciami analitycznymi, eksplikacyjnymi. Przy okazji stosowania i transferu pojęć trzeba zwracać uwagę na tę różnicę metodologiczną. Dowodem na to mogą być na przykład losy jednej z pierwszych książek na temat kolonializmu. Myślę tutaj o książce profesora Kieniewicza *Od ekspansji do dominacji. Próba teorii kolonializmu*. Ta książka wyszła w 1986 roku i właściwie w tym renesansie studiów postkolonialnych ona nie została zauważona, jest średnio odczytywana, a może nie jest wcale. Ale to też wynika z tych różnych tradycji, z tego, że studia postkolonialne przeszły z innej dziedziny nauki.

Jeszcze jedna uwaga. Czy kategorie postkolonializmu można stosować do współczesnej sytuacji Polski? Znalazłem szereg czasopism, lokujących się poza mainstreamem, jak *Nowa Konfederacja* czy *Nowy Obywatel*, w których się wykorzystuje teorię postkolonialną do opisu współczesnej sytuacji Polski. Można rozważać, w jakim stopniu byłoby warto zastanowić się nad studiami postkomunistycznymi, które byłyby alternatywą czy jakimś wariantem studiów postkolonialnych. Dziękuję.

DOROTA KOŁODZIEJCZYK: Zacznę od nawiązania do przedmówcy. Myśleliśmy prawdopodobnie, że w jakimś stopniu debata się rozszczepi na opcje konserwatywne i te niekonserwatywne. Wydaje mi się, że jest o wiele ważniejsze, by zauważyć, że mamy bardzo poważny problem z interdyscyplinarnością. Nie chodzi o praktykę, ale o zrozumienie i dialog. Mówimy różnymi językami i w każdym z tych języków postkolonializm przyjmie nieco inną formę – według profesora Zaryckiego postkolonializm jest językiem bardzo hybrydowym, jeśli chodzi o jego początki. Ciekawe są genealogie postkolonializmu,

ponieważ gdybyśmy przyjrżeli mu się teraz – a już wiele osób to robiło, nawet ja coś takiego kiedyś robiłam – to wtedy można by odpowiedzieć na wątpliwości profesora Kieniewicza: skoro postkolonializm nie był generowany tutaj, to jest zewnętrzny wobec tej rzeczywistości. Tutaj jest taka sugestia, że postkolonializm jest gdzieś rdzenny. Właśnie jest to nieprawda! Jest to teoria, która była z założenia w sposób zupełnie niewstydlivy rewolucyjna i stąd czerpała swoją siłę, a potem asertywność i produktywność.

Czy „inter-” jest problemem? Mówi pan, że literaturoznawstwo produkuje pojęcia nieanalityczne. Ale zależy w czym. Bo ja uważam, przypatrując się czasami wielkim syntezom, tworzonym przez przedstawicieli nauk społecznych, chociażby przez wspomnianego Jana Sowę, że w literaturoznawstwie takie duże narracje są w ogóle niemożliwe. Musimy się jednak skupiać, nawet budując struktury, których celem jest syntetyzacja, na bliskim czytaniu. Etosem literaturoznawstwa czy komparatystyki literackiej jest wejście w tekst. Tak jak pani profesor Pieniądz mówiła; porównanie z historykami jest ciekawe. Jak się jednak wejdzie chociażby w archiwa czy w teksty, wtedy rzeczywiście żadna teoria nie pasuje. Ale to jest strategicznie bardzo ciekawe, bo to jest dobry punkt wyjścia chociażby do tworzenia tych alternatyw, tych lokalności, które nie muszą być tylko przyczynkarskie.

Gdybym miała coś uogólnić, to właśnie w tym kierunku. Jest potrzeba bardzo silnej interdyscyplinarnej debaty i ustalania pojęć oraz translacji między językami. Translacyjność studiów postzależnościowych – powinniśmy zwrócić uwagę, że to jest największa siła i potencjał tej opcji metodologicznej. W tym sensie, że rozwiązujemy kilka problemów. Może one nie są rozwiązywane do końca, bo to jest proces, ale samo ustalanie, czy jesteśmy zdominowani, biorąc coś z tej lub innej teorii, czy nie jesteśmy, nie jest ważne. Zaraz powiem dlaczego. W eseju Dariusza Skórczewskiego była ciekawa, słuszna uwaga początkowa, że cały czas musimy

usprawiedliwiać to podejście postkolonialne, sięgając do argumentów historycznych, politycznych itd. A krytyk stosujący inne metodologie czy refleksje – posthumanizm, bioetykę, ekokrytykę – chyba aż tak okopywać się w tych wszystkich racjach nie musi.

Może tak jest dlatego, że do tej pory te pierwsze warunki i definicje pozostają niedokończone. Co zresztą widać też w naszej debacie: zastanawiamy się czy postkolonialna, czy niepostkolonialna i tak dalej... Głosy z regionu, załóżmy, że powoli wzajemnie się słyszą i są gdzieś odnotowywane na tak zwanym Zachodzie (chodzi mi o duże wydawnictwa), są gdzieś też cytowane, więc ja bym tak strasznie nie martwiła się naszą nieobecnością, ponieważ znajdujemy dowody, że to nie jest do końca prawda. Nie musimy tam zaistnieć masowo – to zależy, jaką debatę podejmujemy. Myślę cały czas, że z naszej strony powinno więcej wychodzić twardych polemik teoretycznych, tego po prostu brakuje.

Na koniec bardzo krótko o polityczności: fakt jest faktem, polityczności nie unikniemy i nie chcemy jej unikać; różne stanowiska i poglądy są gwarantem ciekawej debaty. Jest to wtedy debata na argumenty i wydaje mi się, że to nie obiektywizm, który być może Hania jakoś postulowała, ale jakość argumentów czy siła, cała struktura argumentu na to...

HANNA GOSK: Uzgodnienie rozumienia pojęć.

DOROTA KOŁODZIEJCZYK: To też. Ale nie musimy dochodzić do zgody w debatach światopoglądowych czy poglądowych. Raczej do pewnych styczności albo ewentualnie do wspólnych interesów. To jest ciekawsze. Inaczej będzie wojna światów, taka jak się teraz dzieje w dyskursie publicznym w Polsce.

Tak na marginesie, tutaj się uważa, że postkolonializm jest lewicowy, ale jest mnóstwo marksistów krytyków postkolonializmu, którzy twierdzą, że postkolonializm jest systemem utowarowienia różnicy i jako taki jest dyskursem całkowicie neoliberalnym. Są też takie ciekawe studia,

gdzie lewicowość postkolonializmu jest w zupełnie innym świetle postawiona i poddana zupełnie innej ocenie. Właściwie wychodzi na to, że jest neoliberalna. Uważam, że powinniśmy, nie wiem, czy skończyć, czy otworzyć taki problem; on tutaj się pojawiał... Wydaje mi się, że ryzykujemy w tym momencie twierdzenie – nie wiem czy my, ale tak się stało – że postkolonializm jest w Polsce narzędziem skompromitowanym. Mogę nie mieć w ogóle racji, rzucam tylko taką myśl, ale wydaje mi się, że w naszym dyskursie politycznym postkolonializm stał się narzędziem walki politycznej, oczywiście w sprymitywizowanej formie. Jak sobie pozbieramy – ja już zbieram od czerwca – artykuły z kampanii wyborczych, mające cokolwiek z kolonializmem i postkolonializmem wspólnego, to okaże się, że jest masa tekstów głoszących, że Polska powinna się zdekolonizować: zdekolonizujemy media, wstańmy z kolan. To było nieraz powtarzane w oficjalnej kampanii. Nagle Europa zjednoczona, której jesteśmy częścią, okazuje się kolonizatorem.

Polemizowałabym z profesorem Zaryckim co do twierdzenia, że kiedy stawiamy się, to odbierają nam zabawki. Prawdopodobnie dzieje się coś innego – weszliśmy w pewien etos, a teraz chcemy coś uzuskać, ale bez tego etosu. Wydaje mi się, że postkolonializm stał się tutaj polityczny może dlatego też, że pewni krytycy postkolonialni uprawiali publicystykę. Wydaje mi się, że to jest bardzo niebezpieczne. Postkolonializm jest teraz narzędziem walki politycznej, zakładania klinczów nacjonalistycznych, ustawiania narodu jako punktu odniesienia do wszystkiego. Nie wiem, czy nie powinniśmy przemyśleć... Może strategię? W tym momencie nasze studia postzależnościowe, ponieważ mają być krytycznym oglądem pewnych procesów chociażby tożsamościowych, dla obecnej władzy stają się dyskursem rewizjonistycznym.

GŁOS Z SALI: Deformacyjnym.

DOROTA KOŁODZIEJCZYK: Deformacyjnym, tak, i tak dalej. Wydaje mi się, że tak nie powinno być, że jest to bardzo niebezpieczne. I to bez względu na to, że jest to problem

ponad poglądami akademików. Bo dzieje się to w sytuacji zaniku autorytetu inteligenta publicznego – już ich chyba nie ma w Polsce, oni się powoli wykruszyli po 1989 roku, tak jak zresztą na Zachodzie. Mamy ich bezpiecznie zamkniętych w akademii, mniej lub więcej krytycznych, i pozwala się im jeszcze ewentualnie coś robić. Dziękuję.

AGNIESZKA KOLASA-NOWAK: Chciałabym wrócić do dwóch punktów. Do tego, od czego zaczęliśmy, czyli do konstatacji, że dyskurs postkolonialny jest w Polsce w jakimś sensie spóźniony. Ale przecież od paru lat dyskutujemy, czytamy, piszemy, wykorzystujemy perspektywę, inspirację dyskursu postkolonialnego, choć spieramy się o jego zawartość. Dlaczego? Zapewne do czegoś jest nam potrzebny. Znajdujemy w nim jakieś pole, jakąś matrycę pojęciową, użyteczną przynajmniej do wyrażenia, opisanie i sproblematyzowania pewnego doświadczenia. Cały czas przewijała się tutaj myśl, żeby szukać sposobu na opisanie pewnego, swoistego czy szczególnego, doświadczenia czy to Europy Środkowej, Wschodniej, czy po prostu Polski. Być może stąd bierze się to zainteresowanie. Po projekcie komunizmu i później, w kolejnym projekcie postkomunistycznej modernizacji, która bardzo często – zwłaszcza w swoich początkach – akcentowała konieczność bezproblematycznej imitacji, dość logiczną konsekwencją byłoby, w jakimś momencie, namysł nad granicami tej imitacyjności i naśladownictwa. Być może tutaj należy też widzieć powody zainteresowania się perspektywą postkolonialną jako wyrażeniem swoistego doświadczenia i odszukania naszego własnego języka opisu.

I druga rzecz, która zarysowała się w naszych rozmowach. Analizy postkolonialne pozwalają sproblematyzować kwestię związków pomiędzy dyskursem akademickim, czyli tworzeniem naukowej wiedzy, a debatą publiczną. Myślę, że w przypadku Polski to też jest bardzo ciekawy punkt. Nie mówię, że perspektywa postkolonialna daje łatwe rozwiązania, ale wydaje mi się, że przez swój element krytyczny umożliwia stawianie pytań, problematyzowanie.

Za sprawą naszej historii zaangażowana postawa w naukach społecznych czy humanistycznych może się kojarzyć ze źle widzianą tradycją marksistowską, a to jest nowy pomysł czy projekt, w którym można właśnie przemyśleć relacje pomiędzy tworzeniem wiedzy – dyskursem akademickim – a debatą publiczną. Owszem, publiczni intelektualiści to być może już wymierający gatunek, niemniej myślę, że w polskim i środkowoeuropejskim kontekście obywatelska czy publiczna rola refleksji podejmowanej w humanistyce jest chyba ważnym tematem. I wydaje mi się, że to, o czym też dzisiaj mówiliśmy, jakby pozwala nam lepiej uświadomić sobie te powiązania.

To takie myśli, które nie są szczególnie odkrywcze, o naszym kontekście kulturowym.

MAREK KONARZEWSKI: Mówiliśmy o postkolonializmie w bardzo różnych kontekstach, które nie zawsze się stykały, nawet tam, gdzie powinny. I tym kontekstem, którego mi szczególnie zabrakło, był kontekst ekonomiczny. Jeśli weźmiemy pod uwagę kapitalizację giełdy warszawskiej w stosunku do innych, to wyraźnie widać, gdzie my jesteśmy, czy są to peryferie, czy centrum. I czy nam się to podoba, czy nie, właśnie ta okoliczność narzuca nam dyskurs, szczególnie dzisiaj. Tak długo, jak długo budżet nauki będzie mniejszy niż budżet uniwersytetu amerykańskiego, na którym pracuje profesor Domańska, nie liczymy na to, że stworzymy tutaj masę krytyczną pozwalającą nam – mówimy o historykach, socjologach, o dowolnej dziedzinie wiedzy – tworzyć naukę, która będzie w sposób bardzo wyraźny wpływać (już nie mówię: dominować) na trendy światowe. Zgadzam się z przekonaniem, że nie musimy bardzo upierać się przy tym, żeby za nowymi trendami tak szaleńczo gonić. Starajmy się po prostu szukać nisz, tak jak w ekonomii. Zabrakło mi tu dziś ekonomistów, gdyby tu był ekonomista, to właśnie w ten sposób by sprawę ujął. Starajmy się szukać nisz, w których możemy być dobrzy. Nie chcę rozwijać tej dyskusji, ale może warto przypomnieć, że jesteśmy, po Chinach, drugim producentem mebli na

świecie w tej chwili. Coś nam się udaje, chociaż niewiele o tym wiemy. Wydaje mi się, że jeśli uda nam się połączyć w przyszłości kilka tych dyskursów, to wtedy faktycznie konkluzja końcowa będzie, być może, pełniejsza i to będzie, wydaje mi się, „plus dodatni”... Dziękuję państwu.

ZAMKNIĘCIE

JAN KIENIEWICZ: Drodzy państwo, chciałem dać wyraz, po pierwsze, swojemu autentycznemu wzruszeniu, ponieważ wytrwali państwo do późnej pory, słuchając i biorąc udział, po drugie, satysfakcji z tego, że urzeczywistniła się myśl, która krążyła od dawna i ciągle była odkładana. Jestem bardzo zadowolony, że zdążyliśmy zrobić jeszcze tę debatę i że na tym się nie kończy.

Pięknie dziękuję tym, którzy zechcieli wziąć na siebie ciężar nie tylko prowadzenia, ale także podsumowania. Moje zadanie będzie wychodziło trochę dalej, to znaczy, że my teraz to wszystko spisujemy i zredagujemy. Tak jak powiedziałem, nie obiecuję autoryzacji. Natomiast zwrócimy się do wszystkich osób, których wypowiedzi nie będziemy w stanie zredagować, o pomoc w skonstruowaniu myśli do końca. Zależy mi na tym, żeby debata została zachowana w swoim kształcie autentycznym, z pewnymi powtórzeniami, potknięciami, nawracaniem wątków, ze wszystkimi emocjami, które wywołała. To wszystko chcemy zachować; do tego zapisu dodamy wszystkie teksty, które były prezentowane. Być może dopiszemy jeszcze jedną, drugą, bądź trzecią głosę, tak jak w debatach mamy w zwyczaju. Mam zapowiedź profesora Bakuły, że żywi szczerzy zamiar przyjrzeć się wnikliwie i ewentualnie polemizować. Obiecałem, że dostarczymy mu tekst debaty jeszcze przed drukiem, żeby mógł się zapoznać z całym tym dyskursem. Myślę, że słusznie to mu się należy, a dla nas doświadczenie takiej konfrontacji byłoby bardzo ciekawe.

Proszę państwa, bardzo serdecznie wam dziękuję! Ta debata nie zamyka, ale dopełnia jakiś krąg moich już ponad czterdziestoletnich zainteresowań. Była tutaj mowa o kilku książkach, które wyszły, i o innych, które nie wyszły. Pamiętajmy – szczęśliwie część z państwa nie może tego pamiętać – że książka nawet już zamówiona i przeznaczona do druku czekała na ten druk cztery, pięć lat. Said czekał dziesięć. Saida mieliśmy wydawać w 1978 roku, bardzo chciał tego Zdzisław Najder, który przyjaźnił się z Saidem, ale potem przyszedł stan wojenny, a z nim wyrok śmierci na Najdera... W rezultacie książka wyszła w 1991 roku, ale prawie nie ma tam śladu po tym, że to była inicjatywa Najdera i moja. Wstęp już został napisany przez kogoś innego i tak dalej, i tak dalej. Takie są *fata* różnych książek, które się ukazują lub się nie ukazują. Fanon się ukazał dopiero w latach osiemdziesiątych, ponieważ wcześniej był wszystkim „nie na rękę”, nikomu taki tekst nie był potrzebny. Nie było na to zapotrzebowania, władza ludowa nie kochała takich ekstremistów, których można było zinterpretować w różny sposób. Mogłoby to być niebezpieczne.

Cieszę się ogromnie z tego, że domknęliśmy pewien cykl. My go jeszcze będziemy kontynuować w ramach naszego programu „W poszukiwaniu tożsamości”. O temacie tożsamości nie było prawie mowy. W gruncie rzeczy jest to temat centralny. Tożsamości w rozumieniu istnienia. Czy istnieje podmiot, który został skolonizowany? Ja na to patrzę nie z perspektywy polskiej, bo w jakiś sposób jestem nie tylko spokojny, ale po prostu wiem, że istnienie naszej wspólnoty narodowej może ode mnie zależeć, że od nas zależy, jak będzie, więc jeszcze nic straconego. Na postkolonializm patrzę od strony tych, od których to się zaczęło, czyli od bitwy pod Palasi w 1757 roku. Patrzę na sto lat podboju Indii. I patrzę na sto lat indyjskiej drogi do niepodległości. I na to, co od 1947 roku Indie robią ze sobą i ze swoją tożsamością, ze swoim problemem. To nie jest taki prosty przypadek, więc w porównaniu z Indiami

naprawdę mamy luksusową sytuację, choć kapitału w Indiach jest pewnie więcej niż w Polsce. Ale na brak kapitału w Polsce skarżył się już Prus, nigdy go w Polsce nie było.

Dlaczego my tego nie wykorzystujemy w naszej propagandzie? To nie był kraj dla kapitalistów! Co nie znaczy, że trzeba kapitalistów obalać, ale powtarzam: w tym kraju kapitaliści nigdy nie mieli dobrze. Coś to jednak może znaczyć. Ale to już jest dłuższa historia, która w badaniach postkolonialnych słabo była uwzględniona. To jest historia żydowska Rzeczypospolitej. Nie dość się zauważyła, że to jest integralna część dziejów Rzeczypospolitej. Tylko „Rzeczypospolitej”, bo nie była ona polska. To jedno wiem na pewno, że nie była polska. Myśmy ją sobie zawłaszczyli – nasze prawo. Mamy prawo do takiej przeszłości, która nam się spodoba. To odziedziczyliśmy po pierwszej Rzeczypospolitej i bierzemy z tego wszystko, co się nam podoba; nikomu nic do tego, co wybieramy. W momencie, w którym uwierzemy, że możemy wybrać, co nam się zechce, nawet brak kapitału nie może przeszkodzić. Ale musimy uwierzyć w to, że możemy zaistnieć. To właśnie jest kwestia tożsamości. Może się komuś ta lub inna forma istnienia podobać bardziej lub mniej, ale warto, żeby coś istniało. Bo albo będzie Polska, albo nas nie będzie. I nie mamy szans mówić o tym, że przejdziem Wisłę albo Wartę – już nie mamy nic do przejścia. Wszystkie rzeki są w naszym zasięgu. Ja wracam za Wisłę, czyli do Azji – w naszej części miasta jest zawsze dwa stopnie mniej niż po lewej stronie. Dziękuję państwu jeszcze raz, przepraszam za wszystkie potknięcia, za wszystkie niedociągnięcia i bardzo wam serdecznie dziękuję. Uważam naszą debatę za zamkniętą, ale nie za zakończoną. Zamykamy, ale nie kończymy.

GLOS Y

RZECZPOSPOLITA SZLACHECKA – TWÓR KOLONIALNY?

HIERONIM GRAŁA

Der Teufel steckt im Detail...
Friedrich Nietzsche

Rozważanie niniejsze zacznę od odwołania się nie do faktu stosowania przez akademickich badaczy wobec I Rzeczypospolitej modnego ostatnio instrumentarium teorii postkolonialnej, ale do wydarzenia, które odbiło się szerokim echem w polskich mediach. Otóż wypowiadając się w dniu 7 października 2015 dla TVP Info (program „Minęła dwudziesta”) z okazji przyznania jej Literackiej Nagrody Nike, popularna pisarka Olga Tokarczuk wygłosiła następującą kwestię: „Wymyśliliśmy historię Polski jako kraju tolerancyjnego, otwartego, jako kraju, który nie splamił się niczym złym w stosunku do swoich mniejszości. Tymczasem robiliśmy straszne rzeczy jako kolonizatorzy, większość narodowa, która tłumiała mniejszość, jako właściciele niewolników”. Wypowiedź powyższa ściągnęła na pisarkę wściekły atak ze strony wielu – zwłaszcza prawicowo-narodowych – środowisk politycznych, wywołała falę monstrualnego hejtu, wreszcie – zrodziła szereg konkretnych działań, obliczonych na jej ukaranie, na przykład wnioski o odebranie jej honorowego obywatelstwa jej rodzinnego miasta – Nowej Rudy ¹.

¹ Zob. <<http://prawicowyinternet.pl/olga-tokarczuk-pupilek-gazety-wyborczej-moze-pluc-na-polske-i-polakow/>>; <<http://wyborcza.pl/1,75>

W toku zacieklej polemiki większości dyskutantów umknął tymczasem oczywisty fakt, iż wywody Tokarczuk nie są jej osobistą imaginacją lub projekcją wmawianych jej

410,19347868,nowa-polityka-historyczna-wg-pis-zadaja-odebrania-tokarczuk.html>; por. <<http://wyborcza.pl/1,75398,19024992,internetowy-lincz-na-oldze-tokarczuk-zabic-pisarke.html>>. Oczywiście wśród krytyków Tokarczuk nie brakło również głosów wyważonych i merytorycznie zasadnych, wśród których wysuwa się na czoło rzeczowa polemika Krzysztofa Koehlera, pod znamienitym co prawda tytułem, zob. <<http://www.rp.pl/Publicystyka/310119874-Samozwancza-nauczycielka-historii.html#p-2>>. Autor w sposób tyleż przystępny, co precyzyjny wykazał oczywistą ułomność wywodów pisarki, dopuszczając, iż cytowana wypowiedź jest efektem pomieszania odmiennych zgoła pojęć, kolonializmu i kolonizacji: „Domyślam się, co jest źródłem inspiracji tej wypowiedzi: zapewne badania autorki nad dokumentacją do powieści, ale i, modny ostatnio, «dyskurs», który podejmuje się krytyki czy też dekonstrukcji pewnej, wydawałoby się, ugruntowanej narracji historycznej o Polsce. Celem owego działania jest zmiana miejsca Polaków w postkolonialnym odczycie współczesnej historii. [...] W wypowiedzianych słowach pobrzmiewają echa innej jeszcze opowieści, która zaczyna zdobywać popularność. To opowieść społeczna i... rasowa. Otóż w pracach Jana Sowy i podobnych mu badaczy coraz głośniejszą mówi się o szlachcie polskiej jako o klasie wyzyskiwaczy, «właścicieli niewolników», którzy budowali (zacoфанą, oczywiście) gospodarkę Rzeczypospolitej na okrutnym wyzysku chłopów. [...] Myślę, że Olga Tokarczuk mówi o kolonializmie (bo tak widzi to chyba Jan Sowa) w kontekście zasiedlania przez szlachtę ziem ruskich po Unii Lubelskiej (1569), a może w kontekście decyzji króla Zygmunta Augusta o wcieleniu ziem: wołyńskiej, kijowskiej i bractawskiej do Korony. Nie wiem, co innego może mieć na myśli? Bo chyba nie plany zajęcia Madagaskaru? [...] Podobnie nie mam pojęcia, na jakiej podstawie można uznać fakt kolonizowania (czyli zasiedlania) ziem, zwanych (później) Kresami za «kolonizację» rozumianą w duchu XIX-wiecznych zdobyczy afrykańskich czy amerykańskich państw Europy. Może nastąpiło jakieś pomieszanie pojęć, zrównujące proces kolonizowania z kolonizacją? [podkr. H.G]. Tak, szlachta z Korony osiedlała się na terenach Wielkiego Księstwa, ale czy można ten proces nazwać kolonizacją? Warto też pamiętać, że wielkie rody XVII wieku i mające spore znaczenie w wieku XVIII – Sobiescy, Wiśniowieccy, Sapiehowie, Radziwiłłowie, Chodkiewiczowie, Massalscy, Czartoryscy i wiele innych, potężnych w majątności i moc polityczną – wywodzili się z terenów, które współcześnie lubi się określać mianem terenów «kolonizowanych» (ibidem).

uparcie „antypolskich uprzedzeń”, ale odwołaniem się do wiedzy historycznej, zdobytej zapewne podczas żmudnej pracy nad *Kronikami Jakubowymi*, a zatem – do poglądów uczonych.

A przecież od szeregu już lat stanowisko zbliżone do atakowanych wywodów pisarki posiada pokaźną liczbę wyznawców w polskiej humanistyce (szczególnie aktywnym jego szermierzem jest krakowski badacz Jan Sowa²). Analogiczny model przywoływany bywa chętnie przez historiografię ukraińską (np. Jarosław Hrycak), korzysta także ze wsparcia poważanych u nas autorytetów zagranicznych (Daniel Beauvois). Znakomitą prezentacją owego zjawiska jest chociażby udzielony Katarzynie Wężyk wywiad Hrycaka, pod znamennym tytułem: „Dla nas piekło, dla was raj”. Lwowski badacz odwołuje się w nim do charakterystycznych elementów dyskursu postkolonialnego, bezlitośnie dekonstruuując polski mit Kresów: „W temacie mitu Kresów Wschodnich najbliższe jest mi podejście francuskiego historyka Daniela Beauvois, któremu spuścizna Rzeczypospolitej na Kresach przypomina stosunek Francji do Maghrebu”. Zarzucając stronie polskiej nieskrywany i brutalny kolonializm, badacz ów wywodzi dalej: „A kolonializm zawsze tak dobiera frazy, żeby pokazać, że to nie podbój, przemoc, tylko misja cywilizacyjna. [...] To typowy dyskurs kolonizatorów. Tak samo piszą Francuzi o Algierii czy Brytyjczycy o Indiach”³.

² Por. J. Sowa, *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Kraków 2011; idem, *Inna Rzeczpospolita jest możliwa! Widma przeszłości, wizje przyszłości*, Warszawa 2015.

³ <<http://wyborcza.pl/magazyn/1,147225,18418145,kresy-dla-nas-pieklo-dla-was-raj-rozmowa-z-jaroslawem.html>>; por. D. Beauvois, *Trójkąt ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie 1793-1914*, Lublin 2005, s. 11; J. Sowa, *Fantomowe ciało króla*, op. cit., s. 157 nn. Zapewne warto w tym kontekście przypomnieć jedną jeszcze wypowiedź francuskiego historyka, który w wywiadzie udzielonym Jarosławowi Kurskiemu w „Gazecie Wyborczej” z 27 stycznia 2006 r. stwierdził autorytatywnie: „[...] Zjawisko gnębienia ludu ukraińskiego przez polskich ziemian nie ulega wątpliwości[...]poddanie ruskich

Spróbujmy zatem na początek zmierzyć się z analogią francusko-brytyjską. W zderzeniu z oczywistą wymową źródeł owo efektywane porównanie okazuje się zgoda bezużyteczne, przynajmniej dla okresu I Rzeczypospolitej. Niejednokrotnie wskazywano już, iż sam przyrost granic Rzeczypospolitej na Wschodzie pozbawiony jest owego grzechu pierwotnego kolonializmu, a mianowicie podboju. Trafnie wywodził Koehler:

Otóż, nie wiem, na jakiej podstawie można mówić o tym, co było Unią polsko-litewską, w kategoriach kolonializmu. Z tego, co mi wiadomo, do Unii prowadził długi i skomplikowany proces polityczny, nie wiadomo mi nic (może Tokarczuk to wie!) o zbrojnej ingerencji; wojska koronne nie wjechały do Litwy, nie nastąpiło przejście urzędów, waluty, narzucenie namiestników itp. Po prostu zawiązano Unię. [...]. Zapewne się mylę, bo jestem niedouczone, ale – tak wyczytałem z książek historycznych i ze źródeł – za Unią z Rzeczpospolitą mocno opowiadała się szlachta ruska, czyli pochodząca z Wielkiego Księstwa, widząc w niej szansę na wejście w orbitę praw Królestwa Polskiego, co znaczyło dla tejże szlachty ucieczkę spod silnej ręki litewskich magnatów i wejście – jak nazywał to Norman Davies – do strefy „nobleman's paradise”⁴.

Wywód powyższy można wzmocnić, wskazując na znaczący – momentami decydujący w ówczesnym politycznym rozrachunku – udział szlachty ruskiej w doprowadzeniu wbrew litewskiej obstrukcji do zawarcia unii lubelskiej

chłopów bliskie było niewolnictwu. Stosunki dworu ze wsią były tak okrutne jak na amerykańskich plantacjach bawełny, na francuskiej Martynice, czy gdzieś w Afryce. To naprawdę było coś strasznego” (<[http://www.archiwum.wyborcza.pl/Archiwum/1,0,4568728,20060128RP-DGW, Demokracji_szlacheckiej_nie_bylo](http://www.archiwum.wyborcza.pl/Archiwum/1,0,4568728,20060128RP-DGW,Demokracji_szlacheckiej_nie_bylo)>). Wywiad Beauvois spotkał się zresztą z zastrzeżeniami ze strony polskich badaczy, por. <<http://przodek.pl/menu/czytelnia/genealogia-i-heraldyka/polemika/426-demokracji-szlacheckiej-nie-bylo>>.

⁴ <<http://www.rp.pl/Publicystyka/310119874-Samozwancza-nauczycielka-historii.html#ap-2>>

1569 roku, co zresztą dobrze potwierdza znany przypadek powołania przez ruską szlachtę wołyńską konfederacji w obronie zdobyczy unii podczas bezkrólewia 1572 roku (czyli pozostania w Koronie), niejako w odpowiedzi na rewizjonistyczne zakusy niedawnych ziomków – Litwinów... Gwoli prawdy warto przypomnieć również, iż sam zamysł objęcia inkorporacją województwa kijowskiego wyszedł podczas sejmiku lubelskiego 1569 roku wcale nie ze środowiska koroniarzy, ale był postulatem ruskiej szlachty wołyńskiej⁵!

⁵ Zob. H. Grala, J. Krawczyk, *Zaprzepaszczone szanse? (Polska i Ukraina między unią lubelską i ugodą hadziacką)*, w: *Historia alternatywna. Spotkanie polsko-ukraińskie*, Warszawa 2000, s. 15-17; K. Mazur, *W stronę integracji z Koroną. Sejmiki Wołynia i Ukrainy w latach 1569-1648*, Warszawa 2006, s. 33-36, 40-41; por. H. Lulewicz, *Gniewów o unię ciąg dalszy. Stosunki polsko-litewskie w latach 1569-1588*, Warszawa 2002, s. 105-106. Argument Sowy, iż wedle ustaleń J. Peleńskiego jednym z istotnych powodów poparcia przez szlachtę wołyńską unii lubelskiej była chęć uniknięcia „regularnych bandyckich najazdów” polskiej szlachty z Mazowsza (zob. J. Sowa, *Fantomowe ciało króla*, op. cit., s. 320; por. J. Peleński, „Inkorporacja ukraińskich ziem dawnej Rusi do Korony. Ideologia i korzyści – próba nowego spojrzenia”, *Przegląd Historyczny* 65 (1974), nr 2, s. 248), oparty jest na niezrozumieniu istoty problemu: niezależnie od kłopotliwych zaszłości między Koroną i Wielkim Księstwem Litewskim, dotyczących przynależności Wołynia w epoce jagiellońskiej (Sowie bodaj nieznane pozostały ustalenia O. Haleckiego o rugowaniu dawnego żywiołu ruskiego, związanego z Rusią Koronną, przez napływających z Wielkiego Księstwa panów i książów litewskich), warto pamiętać o utrudnieniach w rozstrzyganiu prawnych sporów i sąsiedzkich konfliktów w obliczu dualizmu systemów prawnych. Dodajmy, iż rozpowszechniona w praktyce ustrojowej Rzeczypospolitej instytucja zajazdu (jak wiadomo dzięki poematowi Adama Mickiewicza żywotna jeszcze w porozbiorowej tradycji), mająca szczególnie częste zastosowanie na sąsiedniej Rusi Koronnej (vide *Prawem i lewem* Wacława Łozińskiego), jawi się raczej jako charakterystyczny przejaw ówczesnej kultury prawnej, a nie instrument ekspansji etnicznej. Idąc tym fałszywym tropem, łatwo otrzeć się o absurd: jeżeli zajazdy koroniarzy są przejawem polskiej ekspansji, to zajazdy Rusinów powinny być traktowane jako dowód na istnienie ekspansji ruskiej, nieprawdaż? (W tym kontekście czym jest znany zajazd kniazia Jaremy Wiśniowieckiego, *par excellence* Rusina, na Rumno trzymane przez koroniarza Aleksandra Kazanow-

Uporczywe przywoływanie analogii francusko-angielskich i epatowanie skalą domniemanej ekspansji polskiego żywiołu szlacheckiego na ziemię ukraińskie zostało ostatnio doprowadzone jeśli nie *ad absurdum*, to *ad libitum*: wedle efektownej definicji Sowy była to wręcz swoista „Polska Kompania Kresowa”⁶, która przy bliższym poznaniu – czyli lekturze źródeł – nie okazuje się wcale polską! Żałować należy, iż cytowanym badaczom umknęły ważne zastrzeżenia Stefana Kieniewicza pod adresem wywodów Beauvois, dodajmy: 30-letniej już dawności, wszelako niezmiennie aktualne:

Obraz życia polskiego na Ukrainie [...] niezupełnie pokrywa się z rzeczywistością. Uproszczony jest zatem podział mieszkańców Ukrainy na panów – przybyszów z Polski i poddanych – miejscowych chłopów. Po pierwsze, z Rusinów wywodzi się nie tylko parę kniaziowskich rodów z dawna spolonizowanych, ale i spora liczba średniego ziemiaństwa o rdzennie o rdzennie ruskich nazwiskach: Bernatowicze, Bukarowie, Hołowińscy, Hulewicze, Iwanowscy, Juriewicz, Kotiużyńscy, Lenkiewicz, Morgulce, Podhorodeńscy, Wyhowscy – można by ich wyliczać dziesiątkami. Jeśli dorzucić przodków po kądzieli, wolno założyć, że znaczna część szlachty kresowej mogła się czuć „tamtejszą” od stuleci. Po drugie: z Polski od XV wieku napływał nie tylko element szlachecki, ale i chłopski, w drodze zbiegostwa, w drodze kolonizacji. Ludność ta wypełniała ubytki w kraju dziesiątkowanym przez jasyr. Ślady tego napływu są dostrzegalne w XIX wieku, w postaci owych „Mazurów”, jeszcze łacinników, ale już zruszczonych: liczniejsi znacznie koloniści przeszli na obrządek wschodni i stopili się z tubylcami. Podział

skiego – sporem prawnym między przedstawicielami jednego narodu politycznego czy konfliktem o podłożu etnicznym?!). Ironiczna uwaga Sowy, iż „atrakcyjność polskiego ustroju politycznego polegała na tym, że pozwalał on chronić się od... Polaków” (J. Sowa, op. cit., s. 321) zawiśa w istocie rzeczy w próżni: czyżby podczas sejmiku lubelskiego chytry Wołyniacy chcieli chronić od mazowieckiej ekspansji także Kijowian?!

⁶ J. Sowa, *Fantomowe ciało króla*, op. cit., s. 327 nn.

językowy stopniowo tylko pokrył się z klasowym na Ukrainie: dlatego trudno jest przyrównywać (jak to czyni autor na s. 4) tamtejsze stosunki do antagonizmu Francuzów i Arabów w Algierii”⁷.

Rzeczywiście, trudno uznać za przedmiot i ofiary kolonizacyjnej ekspansji tych, których klasyk ukraińskiej historiografii narodowej – Mychajło Hruszewskij – celnie określił jako „udzielnych książąt nowej generacji”, a których przedstawiciele – rusczy kniaziowie Ostrogscy, Zasławscy, Zbarascy, Sanguszkowie, Wiśniowieccy i Koreccy – sięgnęli w senacie Rzeczypospolitej w latach 1569 i 1648 po aż 21 stanowisk! Dodajmy również, iż ich działania kolonizacyjne poprzez zjawisko masowego korzystania z usług spolonizowanych wprawdzie, ale wywodzących się ze *stricte* ruskiego żywiołu przybyszów z Rusi Koronnej, owych „panów halickich”, oceniane bywa jako czynnik wręcz konsolidacyjny w dziejach narodu ukraińskiego – swoiste „spotkanie Rusi z Rusią” (N. Jakowenko)⁸!

Uprawiając historię od wielu dziesięcioleci, niezmiennie hołduję przekonaniu (graniczącemu z pewnością ...), iż hipotezę badawczą można wysnuć i udowodnić wyłącznie na prawdziwych przesłankach źródłowych: fałszywe założenia niechybnie prowadzą do fałszywych wniosków, a wywody końcowe rozmiągają się z prawdą. Spójrzmy zatem, jak wygląda w konfrontacji z materiałem źródłową jakość materiału dowodowego, przytaczanego przez zwolenników poglądu o kolonialnym charakterze I Rzeczypospolitej. Zaczniemy od dzieła obecnie najpopularniejszego i najbardziej dyskutowanego – *Fantomowego ciała króla Jana Sowy*. I tak:

⁷ Por. S. Kieniewicz, „Daniel Beauvois o kresach południowych: (w związku z pracą D. Beauvois, „Le noble, le serf et le revisor. La noblesse polonaise entre le tsarisme et les masses ukrainiennes (1831-1863), Paris-Montreaux 1985)”, *Przegląd Historyczny* 77 (1986), nr 4, s. 772.

⁸ N. Jakowenko, *Historia Ukrainy od czasów najdawniejszych do końca XVIII wieku*, Lublin 2000, s. 155-158.

sarmacka teoria podboju, która polskiej szlachcie dostarczała argumentów o jej odrębności od innych grup społecznych, tożsamych zdaniem autora z programem kolonizatorskim (s. 262), nie jest bynajmniej czymś rzadkim w feudalnej rzeczywistości społecznej: wystarczy przypomnieć przekonanie szlachty litewskiej o pochodzeniu od Rzymian („My suť szlachta staraja rimszaja, a Polaki suť ludi prostyi”), zresztą akcentujące jej odrębność nie od społecznych dołów, ale od „braci szlachty” z Korony. Czyżby *per analogiam* wywód ów miał zaświadczać o istnieniu odrębnego kolonializmu litewskiego, i to skierowanego... wobec Polaków?

Demonstrując krytyczny stosunek do samego pojęcia „demokracja szlachecka” (s. 289-290) i akcentując brak w niej inkluzji społecznej, autor pomija wielce istotny czynnik, a mianowicie wyjątkową na tamte czasy liczebność owej klasy władającej Rzeczpospolitą: owe 8-10%, zawierające w sobie wszystkie elity prowincji przyłączonych, bez względu na ich narodowość i konfesję, to jednak fenomen, zasługujący na dogłębną refleksję!⁹

Pisząc o „oderwaniu Ukrainy od Litwy i przyłączeniu jej do Polski” (s. 321), autor najwyraźniej nie rozumie istoty aspiracji szlachty ruskiej: właśnie w Wielkim Księstwie nie tylko bojarzy, ale i kniaziowie napotykali wcześniej na różnorodne ograniczenia – także wyznaniowe! – ze strony uprzywilejowanych Litwinów (przypomnimy skandal związany z wyniesieniem na urząd wojewody trockiego w 1522 roku, wielce wszak zasłużonego w służbie publicznej kniazia Konstantego Ostrońskiego, legendarnego pogromcy Moskwy w batalii orszańskiej, i przyznaniem

⁹ Zjawisko to, dość powszechnie przyjęte w historiografii, autor protekcyjnie nazwał „dogmatem”, który jakoby nie wszyscy akceptują całkiem bezdyskusyjnie, odsyłając do jednostkowej publikacji Jerzego Topolskiego, zob. J. Sowa, op. cit., s. 297. Sęk w tym, iż nawet zmniejszenie owej wielkości o połowę niewiele zmienia w proporcjach między Rzeczpospolitą a jej sąsiadami, a także innymi europejskimi „potencjami”!

mu pierwszego miejsca w radzie hospodarskiej; przedstawiciele litewskiej elity zarzucali wówczas Zygmuntowi I złamanie postanowień przywileju horodelskiego, nie wolno było nadawać województwa trockiego i wileńskiego żadnemu Rusinowi i schizmatykowi¹⁰). Dlatego właśnie dzieło unii znalazło poparcie nie tylko u rzeczywistych liderów ówczesnej Rusi – kniaziów Ostrogskich, Czartoryskich, Wiśniowieckich i Koreckich, ale też u szerokich rzesz miejscowej szlachty!

Szczegółowej eksplikacji wymaga także sformułowanie „zagarniając litewskie województwa i wykorzystując je jako bazę dla dalszej ekspansji na wschód, Rzeczpospolita wchodzi de facto w rolę kolonizatora”. I dalej: „nowych terytoriów nie poszukiwano po drugiej stronie Ziemi, ale tuż obok. Podbijano je, zdobywano przekupstwem, politycznym targiem lub w inny sposób wprowadzano w orbitę bezpośredniej zależności od metropolitalnego centrum (Warszawa lub Moskwa)” (s. 322). Przyznaję, iż nie jestem w stanie znaleźć jakichkolwiek podobieństw między np. ekspansją moskiewską na Syberii a kolonizacją Dzikich Pól. Osadnik – zarówno kozacki, jak magnacki – nie rugował wszak z tego obszaru ludności rdzennej, nie podporządkowywał sobie „jasacznych ludów”, bo ich tam po prostu nie było! Ba, odgrywał przy tym pozytywną rolę wobec terenów macierzystych państwa, zabezpieczając jego główne ośrodki od niespodziewanych inkursji ordyńskich, przenikających uprzednio bez zbędnych trudności przez owe niezamieszkane „ziemie niczyje”. Z kolei moskiewska ekspansja, obliczona pierwotnie na podporządkowanie sobie syberyjskiej ludności miejscowej, postrzeganej przede wszystkim w kategoriach dostawców futer – owego „puszystego złota”, bez którego system ekonomiczny XVI–XVII-wiecznego Państwa Moskiewskiego nie mógł normalnie funkcjonować, zdradza raczej łatwo uchwytne podobień-

¹⁰ A. Łapiński, *Zygmunt Stary a kościół prawosławny*, Warszawa 1937, s. 151-156.

stwo do realiów północnoamerykańskich¹¹. Nie jestem też w stanie przypomnieć sobie jakichkolwiek terytoriów na wschodzie, które Rzeczpospolita zdobyłaby podbojem, przekupstwem lub politycznym targiem... Przyrost terytorialny państwa w następstwie traktatu dywilińskiego (1618) i pokoju polanowskiego (1634), skądinąd nader krótkotrwały, nosi wszak wszelkie cechy uzasadnionej prawnie rewindykacji ziem oderwanych przez wcześniejszą ekspansję moskiewską! Gdzie tu zatem podbój? Co oznacza enigmatyczne przekupstwo, doprawdy nie wiadomo: z ustaleń Władysława Godziszewskiego wynika raczej pewna zdolność do niejasnych ustępstw i nieuzasadnionej korekty granic właśnie po stronie Rzeczypospolitej¹². Okazuje się również, iż w przypadku ziem ukraińskich nie daje się zastosować klasyczna typologia kolonialna Jurgena Osterhammela, bowiem nie mamy tutaj do czynienia ani z masowym zasiedlaniem zajmowanych obszarów przez polski etnos (*Siedlungskolonien*), skoro chłop pozostawał przeważnie ruski, ani też z całkowitym politycznym podporządkowaniem i ekonomiczną eksploatacją przez metropolię (*Herrschaftskolonien*), skoro to raczej miejscowe „królewiczy”, nierzadko ruskiego pochodzenia, miały odtąd wywierać przemożny wpływ na losy państwa¹³!

Zastosowane przez krakowskiego badacza *iunctim* „polonizacja – kolonizacja” (s. 322-327) wymaga nieskończonej ilości emendacji i korekt: i tak nakreślony wizerunek polsko-katolickiej dominacji wśród elity ruskiej po unii lubelskiej (skądinąd wyolbrzymiony) zupełnie pomija dwa niezwykle istotne zjawiska: naturalne wymieranie sporej części sta-

¹¹ Por. H. Grala, „Между двух империй: Сибирь в колониальном дискурсе (XVI – начало XX в.). Несколько соображений с польской перспективы”, w: *Встреча на Байкале. Время прошлого, вызовы будущего*, red. А. Базаров, Я. Кеневич. Улан-Удэ 2014, s. 277-281, 299-300.

¹² W. Godziszewski, „Granica polsko-moskiewska wedle pokoju polanowskiego (wytyczona w latach 1634-1648)”, w: *Prace Komisji Atlasu Historycznego Polski*, z. III, Kraków 1935, s. 1-96.

¹³ Por. J. Osterhammel, *Kolonialismus*, Munchen 1995, s. 17-18.

rych elit ruskich oraz odpadanie Rusinów od prawosławia, przy czym nierzadko pod wpływem reformacji (co dobrze wszak ilustruje słynny lament Melecego Smotryckiego)¹⁴. W toku rozważań ginie na przykład kapitalna konstatacja Henryka Litwina, iż to właśnie powstanie Chmielnickiego (a nie polityka Rzeczypospolitej! – H.G.) przesądziło ostatecznie o katolicyzacji trwającej dotąd wiernie przy „religii greckiej” szlachty kijowskiej i braclawskiej – solidarność stanowa przeważała bowiem nad konfesyjną¹⁵. Autor przypisuje również zaplanowanie i koordynację kolonizacji Ukrainy bliżej nieokreślonym „centralnym władzom Rzeczypospolitej” (s. 327), ignorując oczywisty fakt, iż znacznie większą niż koroniarze z Wielkopolski czy Kujaw odgrywali tutaj sami Rusini: przecież zestawiony przezeń wykaz rodów, toczących prywatne wojny o ziemię (Wiśniowieccy, Ostrogscy, Różyńscy, Koreccy i Tyszkiewiczowie) zawiera wyłącznie domy możnowładcze pochodzenia ruskiego!

Na marginesie rozważań o tempie polskiej kolonizacji uzasadnione zdumienie budzi konstatacja, iż w latach 1569-1648 ludność Czernihowszczyzny wzrosła 200-300 razy (sic! – s. 326): po pierwsze – ziemie te znajdowały się w składzie Rzeczypospolitej dopiero od 1618 roku, zaś kwestia zamieszkującego je elementu osadniczego, jak i samego trybu zasiedlania terytoriów „od Moskwy rekuperowanych” wymaga dużej ostrożności. Wystarczy przypomnieć chociażby powszechne zjawisko osadzania tam osób zasłużonych w bojach z Moskwą: zarówno zawodowych żołnierzy, jak i rosyjskich zwolenników „cara Władysława Zygmunto-wicza”, zmuszonych do porzucenia

¹⁴ Znacznie bardziej powściągliwe są w tej materii wywody chętnie wszak przywoływanej przez Sowę ukraińskiej badaczki, zob. N. Jakowenko, *Historia Ukrainy*, op. cit., s. 180-182.

¹⁵ H. Litwin, „Katolicyzacja szlachty ruskiej 1569-1648. Stosunki wyznaniowe na Kijowszczyźnie i Braclawszczyźnie”, *Przegląd Powszechny* 1985, nr 10 (770), s. 70. Wyczerpujące omówienie sytuacji konfesyjnej na Kijowszczyźnie zob. idem, „Struktura wyznaniowa szlachty kijowskiej 1569-1648”, *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 48 (2004), s. 199-220.

ojczyzny: Sołtyków (Sałtykowów), Trubeckich, Hraznych i in.¹⁶ Co więcej, w świetle szczegółowych studiów Petra Kułakowskiego widać, iż kolonizacja Kijowszczyzny i Czernihowszczyzny odbywała się w ogromnym stopniu siłami etnosu ruskiego (szlachta z Wołynia, województwa ruskiego i bełskiego, aczkolwiek także z Mazowsza, oraz chłopci z powiatu łuckiego, województwa podolskiego, powiatu mozyrskiego, mińskiego i nowogródzkiego województwa), co zresztą uzasadnia używanie przez ukraińskiego uczonego Mykołę Krykuna pojęcia *exodus maximus* dla owego procesu, charakteryzującego się wielkim parciem na wschód właśnie żywiołu ruskiego¹⁷. Dla odmiany – rzeczywisty sukces etnosu polskiego w wypieraniu rdzennej ludności ruskiej miał miejsce na zupełnie innym obszarze i znacznie bliżej Krakowa i Warszawy: mowa tutaj oczywiście o ziemi bełskiej, którą wszakże raczej trudno zaliczyć do Kresów¹⁸.

Wątpliwości budzą również inne argumenty Sowy: prezentowane przezeń zestawienie majątków (s. 328-329) dowodnie wskazuje, iż gros ich należało do elity pochodzenia ruskiego (Zbarascy, Zasławscy, Czetwertyńscy, Wiśniowieccy), czego nie jest w stanie odmienić nawet dość zabawny zabieg nazywania Sienkiewiczowskiego kniazia Jaremy „magnatem litewskim” (sic! – s. 328). Nie jest to chyba przekonywający dowód na istnienie „rugów

¹⁶ Wydaje się, iż autorowi, chętnie odwołującemu się do wybranych prac Petro Kułakowskiego, zupełnie umknęła fundamentalna monografia tego ukraińskiego badacza, szczegółowo opisująca skomplikowane zjawiska migracyjne i kolonizacyjne na wspomnianym obszarze, zob. П. Кулаковський, *Чернігово-Сіверщина у складі Речі Посполитої (1618-1648)*, Київ 2006.

¹⁷ P. Kułakowskyj, „Kolonizacja Kijowszczyzny i Czernihowszczyzny (1569-1648)”, w: *Modernizacja struktur władzy w warunkach opóźnienia. Europa Środkowa i Wschodnia na przełomie średniowiecza i czasów nowożytnych*, red. M. Dygo, S. Gawlas, H. Grala, Warszawa 1999, s. 164-165, 171-172.

¹⁸ Por. A. Janeczek, *Osadnictwo pogranicza polsko-ruskiego. Województwo bełskie od schyłku XIV do początku XVII w.*, Wrocław 1991, s. 120-124.

polskich”? Nie sposób również dowieść dominacji „polskich kolonizatorów” wśród szlachty kijowskiej: szczegółowe ustalenia Henryka Litwina wskazują, iż reprezentacja sejmowa tego województwa w latach 1569-1648 w lwiej części składała się z przedstawicieli zasiedziających tutaj rodów pańskich pochodzenia ruskiego, związanych mocnymi więzami klientalnymi z czołowymi domami kniaziowskimi¹⁹.

Na koniec: wywód, iż „I Rzeczypospolita jednak głębiej nawet niż potęgi zachodnioeuropejskie uwikłała się w kolonializm” (s. 333), bowiem „Unia lubelska była aktem kolonialnym w silnym tego słowa znaczeniu, ponieważ Polska stała się na jej mocy posiadaczem nowych terenów, do których nie miała żadnych historycznych praw”, zaś „Litwa, inkorporowana do fantomowego ciała króla, z odrębnego księstwa dynastycznego stała się prowincją” (tamże), bardziej niż swym obrazoburczym charakterem epatuje rażącą nieznaną podstawowych realiów ustrojowych Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Nie czas tutaj i miejsce, by pisać rzeczy ogólnie znane o odrębnym sądownictwie i trybunale, armii i skarbie, o odrębności urzędów etc. Nieporównanie ważniejszy wydaje się brak u autora elementarnej chociażby refleksji nad następującym pytaniem: jakież to obszary owej „prowincji litewskiej” zostały skolonizowane przez pazernych koroniarzy i gdzie ich powinniśmy szukać (bo chyba autor nie ma tutaj na myśli pocziwych Dobrzyńskich z *Pana Tadeusza*, wiernie wysługujących się miejscowemu dygnitarzowi – stolnikowi Horeszce, sądząc z nazwiska, Litwinowi o ruskim rodowodzie...). O ile przecież można bez trudu wskazać na ziemiach Korony rozległe dobra Radziwiłłów, Sapiehów, Paców, Czartoryskich, Ogińskich etc., nie sposób przywołać w odpowiedzi jakąkolwiek kumulację dóbr ziemskich w rękach koroniarza na obszarze Wielkiego Księstwa, i to przez cały okres istnienia Rzeczypospolitej! Warto również

¹⁹ H. Litwin, *Równi wśród równych. Kijowska reprezentacja sejmowa 1569-1648*, Warszawa 2009, s. 144-152.

pamiętać o różnorodnych ograniczeniach, czyhających w prawie litewskim na „cudzoziemców”²⁰.

Na koniec – ulubiony przykład autora oraz innych adherentów dyskursu kolonialnego *alla polacca*: wywody Pawła Palczowskiego, uzasadniające planowany podbój Państwa Moskiewskiego, porównywanego przezeń „do tamtych Indiiów” (s. 331-332). Sęk w tym, iż wypowiedzi Palczowskiego, w niemalym stopniu wynikające z jego osobistego wielce negatywnego doświadczenia (niewola moskiewska), obliczone były na doraźny efekt polityczny w dość skomplikowanej sytuacji wewnętrznej samej Rzeczypospolitej: oto jedna część stanu szlacheckiego angażowała się w popieranie Dymitra II Samozwańca, szalbierza i awanturnika „małego kredytu”, inna zastanawiała się nad poparciem wojennych planów Zygmunta III Wazy przeciw Moskwie, a jeszcze inna – sprzeciwiała się im konsekwentnie²¹. Jeśli przypomnimy sobie oczywistą u sporej części jego przedstawicieli chęć odwetu za „moskiewską jutrznię” – krwawą rozprawę z orszakiem weselnym Maryny Mniszchówny i spostponowanie przy tej okazji majestatu Rzeczypospolitej w osobach jej posłów, to ułomność tezy kolonialnej stanie się oczywista. Co więcej, warto pamiętać, iż zarówno wcześniej (poselstwo Lwa Sapiehy do Moskwy w roku 1601), jak i nieco później (rokowania o elekcję na tron carski królewicza Władysława Wazy w roku 1610) polskie elity zupełnie inaczej wyobrażały sobie ułożenie stosunków ze wschodnim sąsiadem: ich podstawą miała być swoista „unia troista” lub przynajmniej dynastyczna, która powinna była Polakom (także Litwinom i Rusinom!) otworzyć dostęp do przestworów „Moscovii”, ale przecież nie pozbawiająca analogicznych możliwości w Rzeczypospolitej jej rosyjskich uczestników. Przypomnijmy zatem jedno z kluczowych miejsc modelu ekspansji, proponowanej

²⁰ Por. P. Dąbkowski, *Stanowisko cudzoziemców w prawie litewskim w drugiej połowie XV i w XVI wieku (1447-1588)*, Lwów 1912.

²¹ Por. J. Maciszewski, *Polska a Moskwa 1603-1618. Opinia i stanowiska szlachty polskiej*, Warszawa 1968, s. 173-177, 185-189.

przez Palczowskiego: „A ostatek ziemie, rozdzieliwszy ją na pewne części i dzierżawy, w lenne prawo rozdać narodowi nie tylko swojemu, ale i moskiewskiemu, przypuściwszy ich do praw i wolności naszych”²². Postulat rozszerzenia szlacheckich przywilejów na przyszłych poddanych nie do końca bodaj wpisuje się w poetykę kolonialnej ekspansji.

Mnożenie dalszych przykładów bodaj mija się z celem, niemniej ilość niedomówień, przekręceń, niedokładności i symplifikacji²³, wychwyconych w stosunkowo niewielkiej partii tekstu, pozwala z uzasadnioną rezerwą odnieść się do jego generalnej wymowy. I nie chodzi tutaj wcale o to, by bronić wyimaginowanej „sarmackiej Arkadii”, a o to by nie tworzyć wyimaginowanego staropolskiego Mordoru ... Zgodzić się zatem należy z kolejnym spośród krytyków owej konstrukcji, Filipem Białkiem, iż

w wielu tekstach pisanych przez Sarmatów dość dobrze widać podkreślanie swojej inności wobec Rusinów, przewijają się wątki o pustej Ukrainie czekającej na zagospodarowanie, czy wręcz o cywilizacyjnym obowiązku utrzymania tego kraju w ramach Rzeczypospolitej (zauważmy jednak, że opowieść o inności szlachty była stosowana nie tylko wobec mieszkańców Rusi, ale również wobec polskich chłopów, mieszczan, czy też krajów Zachodu – Sarmaci czuli się absolutnie wyjątkowi),

²² Por. G. Franczak, „Moskwa – polskie Indie Zachodnie. O pewnym mirażu kolonialnym z początku XVII wieku”, w: *Nel mondo degli Slavi: Incontri e dialoghi tra culture: Studi in onore di Giovanna Brogi Bercoff*, vol. I, Firenze 2008, s. 155-163; por. idem, „Wstęp”, w: Paweł Palczowski, *Kołąda Moskiewska*, oprac. G. Franczak, Warszawa 2010, s. 24-45.

²³ Diagnoza powyższa nie jest bynajmniej odosobniona, zob. R. Stobiecki, „Różne oblicza historycznego rewizjonizmu”, *Sensus Historiae* XIX (2015), nr 2, s. 35-36. Znamienna jest w tej materii zwłaszcza opinia A. Chwalby o „setkach błędów rzeczowych oraz irytujących interpretacji”, jak również zarzut „przeinaczania faktów i wydarzeń, bądź mówiąc jaśniej tworzenia ich na użytek pracy” (sic! H.G.), zamieszczona na stronie internetowej Centralnej Komisji ds. Stopni i Tytułów Naukowych.

co przecież ma znaczenie kapitalne dla konstruowanej przez Sowę opozycji Wschód – Zachód. Nie mniej zasadne, acz nie pozbawione pewnej złośliwości, jest również postawione przez Białka pytanie:

W jaki sposób Sowa może pogodzić demaskowanie kolonialnych zabiegów polskiej szlachty i jednocześnie twierdzić, że na Zachodzie istnieje realne centrum cywilizacyjne? Gdyby konsekwentnie stosować myśl postkolonialną, to stwierdzenia mówiące o wyższości Europy Zachodniej musiałyby również zostać zdekonstruowane. W takim wypadku należałoby uznać Jana Sowę za kompradora, który próbuje przekonać lud znajdujący się w sytuacji zależności (Polaków) do tego, że sytuacja ta jest jak najbardziej słuszna²⁴.

Wróćmy na koniec raz jeszcze do kwestii zasadności wspomnianych wyżej algiersko-indyjskich analogii: ułomność tej konstrukcji obnaża dość podstawowe pytanie o udział dejów i maharadzów, a wreszcie całej – stosunkowo licznej! – elity miejscowej w urzędzonej przez kolonizatorów nowej rzeczywistości, a przede wszystkim – o ich pozycję w metropolii. O ile w przypadku brytyjskich Indii można mówić o wykorzystywaniu istniejącego porządku społecznego w służbie Imperium „tu i teraz”, czyli na miejscu – w samych Indiach, to przecież przedsięwzięciem zgoła beznadziejnym będzie poszukiwanie przedstawicieli owych lokalnych elit w Izbie Lordów, czy chociażby w Izbie Gmin. Powołanie do życia Cesarstwa Indii (1877) również nie przyniosło tubylczym elitom szans na rzeczywisty awans w skali całego Imperium, nie otworzyło ich przedstawicielom możliwości osiągnięcia rangi parów. W przypadku francuskiej Afryki Północnej podobne rozważania wydają się jeszcze bardziej bezsensowne. Miejscowe elity NIGDY nie stały się częścią elity obu wspomnianych mocarstw

²⁴ Zob. <<http://nowe-peryferie.pl/index.php/2012/11/realne-czyli-pol-skosc/>>.

kolonialnych, podobnie zresztą rzecz miała się z koloniami hiszpańskimi, portugalskimi czy holenderskimi. Tymczasem w Rzeczypospolitej mamy do czynienia ze scenariuszem zgoła odmiennym: bez względu na istotę sakramentalnego sporu o *applicare* czy *incorporare*, Litwini i Rusini stali się ważną częścią składową elity owego wspólnego z Polską państwa, nierzadko przewyższając potęgą i zamożnością hipotetycznych „polskich kolonizatorów”. W istocie rzeczy od czasów Unii Krewskiej aż po rozbiory na tronie państwa polsko-litewskiego nie sposób uświadczyć – poza Stanisławem Leszczyńskim i Janem Sobieskim – przedstawicieli polskiej nacji: Jagiellonowie, skądinąd znakomicie skoligaceni z domem Ruryka, dodali do swej litewsko-ruskiej krwi jeszcze habsburską i włoską, ale nie polską, Wazowie, po kądzieli latorośl litewsko-ruskich Jagiellonów, nie mieli jej wcale, Michał Korybut Wiśniowiecki po mieczu wywodził się z elity ukraińskiej właśnie! Stanisław August Poniatowski wprawdzie pochodził po mieczu z małopolskiej (lubelskiej?) szlachty, ale swój awans zawdzięczał przecież przynależności przez matkę do wszechmocnej „Familii” Czartoryskich – ruskich kniaziów.

Rusini i Litwini zajmują nierzadko pierwsze urzędy w państwie, sięgają regularnie po hetmańskie buławy i kanclerską pieczęć, zasiadają w senacie liczniej przecież niż etniczni Polacy, stanowią potężną część reprezentacji sejmowej. Zresztą, sama liczebność owej „mniejszości”, wykluczała jej marginalizację; przypomnijmy, iż właśnie nieoczekiwany wzrost liczebności stanu szlacheckiego w skali całego imperium w następstwie rozbiorowych aneksji stanie się poważnym problemem dla carskiej administracji po 1795 roku! A przecież mówimy o państwie, które chociażby ze względu na bezwzględną liczebność własnej szlachty i ogólną liczbę ludności nie powinno teoretycznie mieć problemów z wchłonięciem rzeszy nowych poddanych. Czy zatem pozycja szlachty litewsko-ruskiej znajduje jakąkolwiek analogię w położeniu dawnych elit w kolonialnych posiadłościach Anglii i Francji? Wydaje

się to więcej niż wątpliwe; co więcej – jej przedstawiciele odegrać mieli z czasem ogromną rolę kulturalną: czy można wyobrazić sobie dzisiaj polską kulturę bez Adama Mickiewicza, Juliusza Słowackiego, Stanisława Moniuszki czy Czesława Miłosza? A przecież starcza ich także na potrzeby tradycji innych narodów sukcesyjnych dawnej Rzeczypospolitej! Zjawisko to nie posiada, jak się wydaje, czytelných analogii w zachodnioeuropejskim kolonializmie: Rabindranath Tagore, mimo iż wychowany w epoce wiktoriańskiej i odznaczony w 1915 roku tytułem rycerskim (zrezygnował z niego zresztą kilka lat później), należy przecież wyłącznie do kultury hinduskiej, natomiast bodaj pierwszą ważną osobistością świata frankofońskiego o korzeniach algierskich stał się zapewne znakomity piłkarz Zinedine Zidane... Co więcej, w przypadku posiadłości francuskich niska kondycja społeczna stawała się udziałem nie tylko tubylców: „Francuzi Algierii są bękartą rasą, efektem najbardziej niespodziewanych mieszanek” – napisał dosadnie Albert Camus, syn francuskiego robotnika i Katalonki. Odwołajmy się zatem do przenikliwej diagnozy algierskiej rzeczywistości autorstwa francuskiego socjologa: „Europejczyk stopniowo odtwarzał środowisko, które było jego odbiciem, i świat, w którym nie czuł się wyobcowany, a w którym to Algierczyk stawał się intruzem” (Pierre Bourdieu). Zdaniem tego badacza, uporczywie kolonizowana przez francuskich osadników, owych *pieds-noirs*, Algieria stawała się krainą bez historii, a Algierczycy – ludźmi bez praw²⁵. Doprawdy, trudno w tym wizerunku dopatrzeć się jakichkolwiek podobieństw z realiami polskimi. Uzasadnione zdumienie, bardziej zresztą w przypadku Beauvois niż Sowy i Hrycaka, budzi natomiast pominięcie niezwykle atrakcyjnej analogii z dziejów Francji, bardzo dobrze korespondującej z naszym mitem Kresów. Chodzi tutaj

²⁵ M. Staniul, *Francuskie zbrodnie w wojnie o niepodległość Algierii*, zob. <<http://historia.wp.pl/martykul.html?wid=16503302&tcid=117462> historia.wp.pl/martykul.html?wid=16503302&tcid=117462> (dostęp 28.06.2016).

o *mystique Alsace* – zjawisko o podobnym podłożu historycznym i temperaturze emocjonalnej. Pamięć o historycznej krainie, utraconej na rzecz zaborczego sąsiada, która przed I wojną światową zaowocowała w armii francuskiej zjawiskiem potajemnego wyprowadzania patroli na szczyty górskie, by móc spojrzeć na Kolmar („nasze kolumny zwierzały się, zachłyśnięte i nieme z wrażenia”²⁶), znajduje czytelne analogie chociażby w tradycji żołnierzy przedwojennego KOP-u, wpatrujących się w ziemię, pozostałe po stronie sowieckiej. Kresy były postrzegane przez Polaków nie tylko jako integralna część ich historycznego terytorium państwowego, kraina odwiecznie mu przynależna, ale także jako ta część państwa, która zapisała się złotymi zgłoskami w dziejach kultury ojczystej, tak w okresie niepodległości, jak i pod zaborami. Stąd też postulat ich odzyskania i utrzymania pozostawał imperatywem dla wielu pokoleń Polaków. Wydaje się zatem, iż polskie zabiegi o przyłączenie do odradzającego się państwa Wilna i Lwowa, czy nawet rojenia o odzyskaniu Kamieńca Podolskiego, mają dużo więcej wspólnego z realiami francuskimi i dążeniem do rewanzu po upokarzającym pokoju frankfurckim 1871 roku, kiedy to w niemieckie ręce przeszła cała Alzacja i część Lotaryngii, a wraz z nimi Strasburg, Metz, Kolmar i Miluza, niż z nostalgicznymi wspomnieniami francuskich kolonistów o utraconych w Algierii gajach oliwnych i winnicach.

Problemy społeczne, obok narodowościowych i konfesyjnych, zajmują niepoślednie miejsce w konstruowaniu mitu domniemanej „Polskiej Kompanii Kresowej”. Kluczowe miejsce zajmuje tutaj oczywiście kwestia niehumanitarnego ucisku ze strony „pana” (zawsze Polaka!) wobec „poddanego” (zazwyczaj Ukraińca, co skądinąd pozwala postawić pytanie o ówczesny los chłopów białoruskiego czy polskiego...) i dostosowania do owej narracji odpowiednio dobranych

²⁶ B.W. Tuchman, *Sierpniowe salwy*, tłum. M.J. i A. Michejdowie, Warszawa 1984, s. 61-62.

przekazów źródłowych. Niestety i tutaj reprezentatywność owych przekazów budzi niemałe wątpliwości. Przykładem – dodajmy, jednym z wielu – tych niezbyt starannie dobranych świadectw, jest uparcie powtarzany przez J. Sowę – za D. Beauvois – zabieg zestawiania rejestru XIX-wiecznych wyroków sądowych z guberni kijowskiej, dotyczących spraw o pobicie lub zabójstwo chłopą, z idealistyczną tyradą Wojskiego z XII księgi *Pana Tadeusza*²⁷. Tymczasem: o ile pierwsze świadectwo dotyczy rzeczywiście haniebných aktów przemocy wobec chłopą, o tyle drugie odnosi się przecież nie do idealizacji stosunków dwór – włościanie, ale opiewa harmonię wewnątrz stanu szlacheckiego, i to w realiach „demokracji sejmikowej”²⁸. Zestawianie przekazów z tak odmienných partykularzy pozbawione jest zatem pod względem metodologiczným jakiegokolwiek sensu: bardziej zasadne byłoby zapewne odwołanie się do kanonicznego tekstu Aleksandra Radiszczewa *Podróży z Petersburga do Moskwy* (1790), wskazującego na bytowanie podobnych form ustroju pańszczyźnianego na innych obszarach Imperium Rosyjskiego, poza zasięgiem wszak pozostałości domniemanego staropolskiego kolonializmu, a co ciekawsze – nie na jakowychś peryferiach uralsko-syberyjskich (co pozwalałoby ewentualnie szukać kolonialnych analogii...), ale w guberniach europejskich, stanowiących historyczny rdzeń państwowości rosyjskiej! Wreszcie – warto byłoby przecież porównać powyższe przekazy z materiałem sądowym z innych krajów europejskich, pochodzącym sprzed zniesienia poddaństwa chłopów i likwidacji reliktyw pańszczyzny, co przecież dla większości krajów naszego kontynentu jest zjawiskiem niewiele wcześniejszym, zazwyczaj związanym z rewolucją francuską i ładem napoleońskim. Istnienie analogicznych

²⁷ J. Sowa, *Inna Rzeczpospolita*, op. cit., s. 59; idem, *Fantomowe ciało króla*, op. cit., s. 338-339; por. D. Beauvois, *Trójkąt ukraiński*, op. cit., s. 273-275.

²⁸ Por. Adam Mickiewicz, *Pan Tadeusz, czyli Ostatni zajazd na Litwie. Historia szlachecka z r. 1811 i 1812 we dwunastu księgach wierszem*, oprac. J. Krzyżanowski, Warszawa 1953, s. 332-333.

stosunków w owych krajach, czy w europejskiej części Imperium Rosyjskiego, nie daje wszakże badaczom powodu do wywodów o możliwości zastosowania wobec ich ówczesnego porządku społecznego elementów dyskursu kolonialnego...²⁹ Piętnowane przez wyjątkowo czulego na niesprawiedliwość społeczną Stefana Żeromskiego przypadki okrutnego pastwienia się nad poddanyymi (Michcik z *Popiołów*, żołnierz-tulacz Matus Pulut) nie noszą jednakże znamion konfliktu etnicznego, chyba że pojmowanego *à rebours*, zważywszy na oczywiste „kresowe” pochodzenie księcia Gintuła, odwołując się do pewnego modelu stosunków pan – chłop, nieograniczającego się, jak widać, do polskich majątków na Ukrainie. No cóż, znakomity pisarz wyciągnął, jak widać, właściwe wnioski nie tylko z rabacji galicyjskiej 1846 roku (rzezi polskich ziemian dopuściło się wszak polskie chłopstwo), ale i z postawy włościan wobec Powstania Styczniowego.

Miarą semantycznego nadużycia jawi się również poszukiwania *iunctim* pomiędzy pogardliwym określeniem „czarnuchy” a terminem „czern”, używanym jakoby przez Polaków „na określenie rdzennej chłopskiej ludności ukraińskiej”³⁰. Powyższa zabawa semantyczna, pozornie efektowna, w istocie rzeczy prowadzi nas na manowce, bowiem termin ów, aczkolwiek spopularyzowany na polskim gruncie przez twórczość Sienkiewicza, w istocie rzeczy jest *stricte* wschodniosłowiański i legitymuje się starożytną metryką w materiale staroruskim! Pojęcie „czern”, oznaczające pospólstwo, potwierdzone jest dobrze już w XIII w. (Latopis Nowogrodzki I); w języku polskim jest ono oczywistym rutenizmem i zawdzięcza swą karierę nie domniemanym „lackim rządóm” i wyzyskowi ukraiń-

²⁹ Wielce zasadne uwagi krytyczne zgłosił w tej materii Jan Dziegielewski, zob. <<http://www.yumpu.com/xx/document/view/42045697/daniel-beauvois-wywaa-1-4-ya-dawno-otwarte-drzwi-glaukopis/1>>.

³⁰ J. Sowa, *Inna Rzeczpospolita*, op. cit., s. 65. Autor wspiera swe wywody odwołaniem się do wywodów Bogdana Huka, *Ukraina. Polskie jądro ciemności*, Przemyśl 2013.

skiego chłopą, a przemożnemu wpływowi średniowiecznej i wczesnonowożytnej ruskiej tradycji społeczno-prawnej. Pojęcie to stanowi bez wątpienia pochodną od znanego już na Rusi Kijowskiej oznaczenia ludności zależnej (*czornyje ljudi*), co zresztą w rozlicznych mutacjach przeszło także do terminologii prawno-ustrojowej nowożytnego państwa rosyjskiego. Biorąc zatem pod uwagę dobrze udokumentowane – analogiczne pod względem treściowym! – stosowanie tego terminu wobec przedstawicieli dołów społecznych w języku rosyjskim XIX i XX ww. (w czym raczej trudno dopatrywać się polskiego wpływu i poczucia etnicznej obcości...), chciałoby się zaordynować zwolennikom dyskutowanej wersji – obok niewątpliwie inspirującej ich „kolonialnej” prozy Josepha Conrada (*vide* konstatacja Bogdana Huka o *Polskim jądrze ciemności*) – także obowiązkową lekturę podstawowych zabytków epoki z badanego ruskiego obszaru³¹.

Wydaje się zatem, iż podobne „ustawianie sobie” materii badawczej nie wytrzymuje rudymenarnych zasad krytyki: konsumpcyjny stosunek do przekazów źródłowych i ogromnie wybiórcze posługiwanie się dorobkiem historiografii ociera się momentami o badawczy nihilizm – na horyzoncie zmagania z wyimaginowanym potworem polskiego kolonializmu mający raczej nie wyniosła świątynia Prawdy, a niedbale sklecona lepianka – nadwiślańska replika chaty wuja Toma...

Nawiązując do istoty problemu historyków z teorią postkolonialną, wielce przenikliwie zdefiniowanego w tytule znajdującego się w niniejszym tomie artykułu Anety Pieniądz, chciałbym dodać do zaproponowanej triady jeszcze jeden element: sprzeciw. Nie jest to, rzecz jasna, sprzeciw wobec samej metody, a raczej spór o jej racjonalne wykorzystanie i granice jej przydatności. W ujęciu

³¹ Zob. И.И. Срезневский, *Словарь древнерусского языка*, т. III, ч. 2, Москва 1989, kol. 1564. Por. В. Даль, *Толковые слова живого великорусского языка*, изд. II, Санкт-Петербург–Москва 1882, т. IV, s. 595.

tym relację historyk – teoria charakteryzuje nie tyle przekonanie, iż jest to „egzotyczna nowinka, budząca niechęć, bo pozornie uderzająca w fundamenty historycznego warsztatu, oczywiście w Rankowskim (czy może raczej: Handelsmanowskim) rozumieniu tego pojęcia”, co ma prowadzić do swoistego odruchu samoobrony, polegającego na dyskredytowaniu teorii bez zamiaru głębszego jej poznania, bądź pogląd, iż jest to swoista próba wymiany dogmatów, bez liczenia się z ograniczoną przydatnością nowej metodologii dla konkretnych obszarów i kręgów cywilizacyjnych (z tych właśnie przesłanek krytykował teorię postkolonialną Krzysztof Pomian). Autorka trafnie i dowcipnie zdiagnozowała charakterystyczną cechę owego dyskursu: „reakcją na krytykę kierowaną pod adresem historyków dystansujących się wobec «nowych» teorii jest płynąca z ich strony zachęta, skierowana do polemistów, by zanim zamkną przed historykami archiwa, sami udali się najpierw do biblioteki i nieco poczytali”.

Wydaje się wszakże, iż sytuacja jest jeszcze bardziej dynamiczna, zaś postawa historyków – bardziej złożona. Obok podświadomego (świadomego?) lęku przed uwikłaniem w dogmatykę i jedynie słuszną metodologię, obok sprzeciwu wobec wulgarnego jej stosowania, wreszcie – obok odmawiania nowej propozycji cech rzeczywiście nowatorskich, poprzez dowodzenie, iż w istocie rzeczy jest to nowocześnie opakowana, ale *de facto* dobrze już znana propozycja interpretacyjna, pozostaje jeszcze fundamentalna kwestia rzetelności badawczej. Dotychczasowe doświadczenia z zastosowaniem teorii postkolonialnej wobec stosunków w naszym regionie, a przede wszystkim – wobec dziejów I Rzeczypospolitej, zazwyczaj nie wypadają zachęcająco (co zresztą ilustrują także przytoczone przez nas powyżej przykłady). Spór o metodę urasta w danym przypadku do rangi zapasów o wywiązywanie się z pryncypiów naszej profesji i szacunku wobec wymogów rzemiosła. Lekceważenie ustaleń szczegółowych w imię uzyskania rozległej perspektywy bądź wypracowania

modelu o wysokim stopniu generalizacji oznacza w istocie rzeczy zaprzeczenie fundamentalnej zasady różnorodności – i równoprawności – doświadczeń badawczych. Co gorsza, niemała część apologetów teorii postkolonialnej stosuje ją do dość ograniczonych geograficznie i czasowo obszarów. Warunkiem *sine qua non* stosowania instrumentów uznawanych za uniwersalne jest przecież zweryfikowanie ich przydatności na możliwie rozległym materiale i odwołanie się do rzetelnie i metodycznie poprowadzonych badań komparatystycznych. Tymczasem w przypadku domniemanego kolonializmu w oczywisty sposób zapóźnionej Rzeczypospolitej nikt jakoś nie kwapi się do wykorzystania doświadczenia osmańskiego czy chociażby rosyjskiego! Nawet oczywiste skądinąd różnice między ekspansją morską i lądową (Rosja, Porta Otomańska, Bizancjum, Chiny etc.), wyznaczające przecież jedną z najistotniejszych odmienności między kolonializmem rosyjskim i zachodnio-europejskim, nie znajdują przecież poważniejszego odbicia w polskich dywagacjach nad (nie)przydatnością dyskursu kolonialnego do dziejów ojczystych. Dodajmy wreszcie, iż nie sposób nie zgodzić się z konkluzją Jana Kieniewicza, iż przywoływane przez zwolenników teorii kolonialnej procesy „dają się opisać i zinterpretować w klasycznych terminach, czy to szkoły weberowskiej, czy marksistowskiej, i nie zyskują na wprowadzeniu terminologii czy sposobu myślenia wypracowanego w studiach postkolonialnych”.

Warto zatem postawić sobie pytanie, czy aby zaordynowane nam lekarstwo – radykalne i obliczone na doszczętne usunięcie wszelkich nawarstwień historycznej tradycji, owa zapowiadana „dekonstrukcja mitu” – w obecnej postaci dobrze pasuje do samej istoty leczonej przypadłości? A może jednak mądrość dawnych medyków: „Qui bene purgat, bene sanat” niekoniecznie daje się zastosować do leczenia „fantomowych” bólów z pomocą ahistorycznej fantasmagorii? Rzeczpospolita szlachecka w postkolonialnym ujęciu swych krytyków kojarzy się bowiem nie tyle z bytem realnym – wdzięcznym przedmiotem analizy

badawczej, odpowiadającej wszelkim rygorom współczesnej humanistyki – co z projekcją wyobraźni samych badaczy. Inaczej mówiąc – ze współczesną hipostazą sławetnej frazy Alfreda Jarry’ego „w Polsce, czyli nigdzie”...

OD STUDIÓW POSTKOLONIALNYCH PO DEKOLONIZACJĘ IDEI

ÓSCAR BARBOZA LIZANO

Tytuł zawiera oczywistą sugestię. Kiedy mówimy o postkolonializmie, szukamy sposobu na dekolonizację. Pocho-
dzę z regionu, który został podbity, skolonizowany, oswo-
bodzony, ponownie skolonizowany przez siły wewnętrzne,
ponownie oswobodzony przez siły wewnętrzne, znowu
skolonizowany w trybie neokolonialnym i w niektórych
przypadkach jeszcze raz (post)wyzwolony. Dlatego muszę
zdekolonizować myśli, które związane są z tym kolonialnym
dziedzictwem. Aby osiągnąć cel, prześledzę to, co przez
ponad 500 lat nazywano kolonializmem. Spróbuję ukazać
proces dominacji i wyzysku jednych obszarów przez inne,
jak i całą gamę relacji implikujących spór o władzę.

Idee i myśli ulegają kolonizacji na poziomie rodziny,
społeczności, religii, państwa i oczywiście nauki. Takie
podejście jest uzasadnione, jeśli uwzględnimy przemysle-
nia Foucault dotyczące stosunku władzy i połączymy je
z podejściem profesora Buchowskiego do tematu hierarchii
naukowych.

Jeśli badać będziemy instytucje społeczne z uwzględ-
nieniem dorobku etologii, odnajdziemy w nich stosunki
władzy, hierarchie, spory o terytoria fizyczne i psycholo-
giczne, ale przede wszystkim kolonizację tych przestrzeni.

LATYNOAMERYKAŃSKA SZKOŁA HISTORII IDEI

Założycielem latynoamerykańskiej szkoły historii idei i jej najbardziej znanym reprezentantem jest Leopoldo Zea Aguilar (1912-2004), meksykański filozof, który w 1947 roku powołał do życia seminarium Historii Idei Amerykańskich w ramach Wydziału Humanistycznego Narodowego Autonomicznego Uniwersytetu Meksyku (UNAM). Był również założycielem, w 1966 roku, Kolegium Studiów Latynoamerykańskich (Colegio de Estudios Latinoamericanos), a w 1978 Centrum Koordynacji i Dyfuzji Studiów Latynoamerykańskich (Centro Coordinador y Difusor de los Estudios Latinoamericanos). W ten sposób zdołał zinstytucjonalizować w Ameryce Łacińskiej nauczanie i badania, zarówno jeśli chodzi o studia latynoamerykańskie, jak i historię idei Ameryki Łacińskiej, w ramach których konsekwentnie podejmuje się tematy z perspektywy peryferii (Palti 2005).

Oczywiście jest, że myśl latynoamerykańska istniała również przed uzyskaniem niepodległości przez kraje regionu. Jednakże, głównie w XIX wieku, zgodnie z przekazem Horacia Cerutti Guldberga (1997: 64), ucznia i kontynuatora dzieła Leopolda Zei, rozważania koncentrowały się na kwestiach politycznych, a w epoce kolonialnej myśl ograniczała się do relacji między dominującymi i zdominowanymi, ciemniedzicielami i uciskanymi, panami i niewolnikami.

Leopoldo Zea opracował jednostki analizy, będące również wyrazem idei, które nazwał filozofemami (*filosofemas*). W tym samym czasie Arthur Lovejoy definiował idee elementarne. Oznacza to, że zarówno filozofemy Zei, jak i idee elementarne Lovejoya pozwoliły na ustanowienie historii idei jako dyscypliny akademickiej. Filozofemy posiadają składowe, które różnicują się między sobą i są zmienne, w zależności od uwarunkowań kulturowych. Prowadzi nas to do schematu „modeli i odstępstw”, dominującego w studiach nad historią idei.

W Ameryce Łacińskiej historia idei przede wszystkim koncentrowała się na penetrowaniu bytu narodowego.

Wiele badań dotyczyło kwestii przepływu i włączenia się europejskich idei liberalnych do pozornie obcego i nieprzyjaznego środowiska, które w niektórych przypadkach nabrało tradycyjnego i konserwatywnego charakteru (Palti 2005). Doprowadziło to, według Francois-Xaviera Guerra (Guerra 1992: 15), do wytworzenia swego rodzaju polemiki między tym, co francuskie – identyfikowane jako nowoczesne, a tym co, hiszpańskie – utożsamiane z tradycją. Zgodnie ze stwierdzeniem Paltiego (2005: 79) „Guerra odkrywa istnienie powiązania wewnętrznego między obydwoma poziomami – dyskursu i ekstra-dyskursu”. Według części badaczy, jednym z problemów występujących w przemyśleniach Leopolda Zei, był aspekt metodologiczny związany z „modelem wyjaśniającym treści” (Palti 2005: 77). Schemat „modeli i odstępstw” ukierunkowuje na dychotomiczną wizję zjawisk. Taki sposób percepcji obejmuje historię polityczną, intelektualną i lokalną, między innymi dysputę między nowoczesnością a tradycją, czyli ścieranie się wizji „idealnego rządu przeciwstawionego tradycyjnemu dziedzictwu kolonialnemu”. Owe antagonistyczne siły, zdaniem Paltiego, nie mogą współistnieć na tych samych poziomach rzeczywistości (Palti 2005: 78). Jednakże, François-Xavier Guerra w swoim dziele *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas* (Nowoczesność i niepodległość. Eseje na temat hiszpańskich rewolucji) zrywa ze schematem sił antagonistycznych, tak aby móc uwzględnić mutacje kulturowe, i udaje mu się połączyć „przemiany koncepcyjne z wariacjami wytworzonymi na poziomie praktyk politycznych” (Palti 2005: 80).

W ten sposób zaczęto przewyżczać hiszpański dualizm i amerykański liberalizm. Nowoczesność i tradycja tracą konkretny historyczny charakter i stają się podstawowymi zasadami transhistorycznymi (Palti: 2005), które przenikają lokalną historię intelektualną, objaśniając jej przebieg po dzień dzisiejszy.

Ponadto część teoretyków dekolonizacji i filozofii wyzwolenia, jak Anibal Quijano, Enrique Dussel, Ramón

Grosfoguel, twierdzą, że początek nowoczesności należy umiejscowić w roku 1492, kiedy zapoczątkowany został proces „ja podbijam i dominuję drugiego”. Według Dussela nastąpiła wtedy zamiana „Myślę, więc jestem” na „Podbijam i istnieję”. Podążając za Dusselem: jest to moment, w którym Europa otwiera się i zatacza krąg wokół świata arabskiego, panuje na morzach i oceanach. Według Grosfoguela (2013), to właśnie 11 stycznia 1492 roku rozpoczyna się wielki proces kolonizacyjny oraz „cztery wielkie ludobójstwa/epistemobójstwa”.

Podbój Nowego Świata przyniósł przemiany w dyskursie dominacji związanym od tej chwili ze „światem kapitalistycznym i patriarchalnym, Centrum i Zachodem, chrześcijaństwem, nowoczesnością i kolonializmem” (Grosfoguel 2013: 43). Jego podstawą staną się różnice religijne, uzupełnione o rasowe, co doprowadzi do narodzin rasizmu religijnego. Przejawem dychotomii iberyjskiej będzie występowanie z jednej strony ludzi prawdziwej wiary, a z drugiej niewiernych. W przypadku Ameryki wierzącymi będą osoby posiadające duszę, a te bez wiary nie będą posiadały duszy, czyli pozbawione będą jakiegokolwiek człowieczeństwa. Taka sytuacja doprowadziła do wielkiej debaty w Valladolid, w latach 1550-1551, prowadzonej między Juanem Ginesem de Sepúlveda i Bartolomé de las Casas. Miała ona pozytywne i negatywne konsekwencje, zarówno dla ludności autochtonicznej, jak i nowych mieszkańców Nowego Świata. Pociągnęły one za sobą uprowadzenie i zniewolenie wielu Afrykanów, którzy masowo umierali podczas morskiego transportu do Ameryki. Procesowi temu towarzyszyła anihilacja wiedzy, tak jak to miało miejsce w wypadku pierwotnych kultur ludów Ameryki oraz indoeuropejskich. Zatem należy uznać, że trzecie wielkie ludobójstwo i epistemiobójstwo miały początek 12 października 1492 roku. Leopoldo Zea nazwał ten proces przykryciem kultur i wiedzy, a Dussel tuszowaniem, aby mógł powstać mit o nowoczesności: „najbardziej bezpośrednim sposobem, aby wspierać praktykę

transoceanicznej dominacji kolonialnej jest pokazanie, że dominująca kultura przyznaje tej zacofanej korzyści płynące z cywilizacji” (Dussel 2008: 165). Jedynym powodem takiego postępowania była chęć budowy za wszelką cenę jednej wspólnej tożsamości w ramach jednej monarchii: „Chrześcijańska monarchia Kastylii chciała połączyć tożsamość państwową z tożsamością ludności w ramach granic terytorialnych. Był to początek idei państwa narodowego w Europie” (Grosfoguel 2013: 41).

Czwarte epistemio-bójstwo związane jest z kobietobójstwem. Miało ono miejsce w Europie na przestrzeni XVI i XVII wieku (Grosfoguel 2013: 51).

Tworzenie się tożsamości latynoamerykańskiej bez wątplenia związane jest z historią oraz ze szkołą myśli latynoamerykańskiej. Źródłem impulsu jest chęć poznania istoty ponownego odkrycia, pisanie na nowo i reinterpretacji idei, tak aby można było zdefiniować siebie samych jako odmiennych, jako Amerykę Łacińską. Ma to zastosowanie także w przypadku innych regionów peryferyjnych. Oznacza to, że jakkolwiek kraj, który nie odegrał roli państwa hegemonicznego w ramach światowego procesu historycznego, dokonującego się po 1492 roku, powinien traktować się jako ten inny, ten drugi, co widział, przeżył i myślał odmiennie niż wynika to z idei hegemonicznego Centrum. Chodzi o ujęcie historii idei z innej perspektywy, tej wyzwolonej, według Hinkelammerta (2007: 178): „W tej perspektywie wolność oznacza odzyskanie przez człowieka podmiotowości”.

Z powyższego można wywnioskować, że kolonizacja nie wynikała z geograficznej lokalizacji terytoriów, a z narzucenia hegemonicznych idei kolonialnych. Począwszy od 1492 roku, w dowolnym momencie dychotomiczne idee dominacji i zdominowanych, Centrum – Peryferii, ciemności i uciśnionych, wyzyskujących i wyzyskiwanych, okupantów i okupowanych, są ściśle związane z procesem konkwisty i kolonizacji myśli. Jedni, ustanawiając reguły, granice, hierarchie podległości i sprawując władzę nad

innymi, przyczyniają się do utrzymania logiki dominacji nad drugą stroną, która w pewnym momencie będzie dążyć do niezależności.

Narzędziem do zrozumienia spuścizny kolonizacji i jej miejsca w tworzeniu się tożsamości latynoamerykańskiej jest propozycja wcześniej wzmiankowanego już Leopolda Zei, jak i kontynuatora jego dzieła Horacia Ceruttiego Guldberga. W swojej książce *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina* (Ku metodologii historii idei (filozoficznych) w Ameryce Łacińskiej) z 1997 roku Zea sugeruje, że filozofia nie jest wiedzą *per se*, ale staje się konkretnym rozwiązaniem problemów poszczególnych narodów i regionów. To samo twierdzili, między innymi, José Vasconcelos i Antonio Caso. Dla Leopolda Zei filozofia jest „próbą rozwiązania problemów człowieka” (Zea 1980: 58). Wynika z tego, że problemy rozwiązujemy, zaczynając od samych siebie (*ibid.*), uwzględniając indywidualne uwarunkowania oraz ograniczenia ludzi i narodów. Ze swej strony Francisco Romero (1891-1962), filozof argentyński, w studium o historii idei (*Estudios de Historia de las Ideas*) z 1953 roku, zgadza się z Leopoldem Zeą, który odnosił idee do właściwych im okresów, co pomagało uporządkować wydarzenia w danym bądź innym czasie. Nawiązując do tych przemyśleń, Cerutti postuluje, aby podzielić historiografię idei na cztery etapy: Mityczny, Metafizyczny, Racjonalny i Dialektyczny (Cerutti 1997). A następnie proponuje, by wyróżnić historiografię materialistyczną filozofii latynoamerykańskiej, historiografię filozoficzną bądź myśli socjologicznej, związaną z teorią zależności, oraz historię filozofii hispanoamerykańskiej i jedności Ameryki Łacińskiej.

Z perspektywy myśli latynoamerykańskiej sprzężenie historii i filozofii jest nieuchronne, dlatego ważne jest właściwe rozumienie historii idei. Lovejoy rozumie ją jako

coś, co jest zarówno bardziej konkretne i mniej restrykcyjne niż historia filozofii. Różni się, po pierwsze, ze względu

na charakter jednostek, którymi się zajmuje. Chociaż zajmuje się głównie tym czym pozostałe gałęzie historii myśli i opiera się w dużej mierze na wcześniejszych swoich zadaniach, dzieląc jednakże materię w szczególny sposób, porządkuje ją zgodnie z nowymi podziałami i relacjami [...]. Sposób procedowania można uznać za analogiczny jak w chemii analitycznej, chociaż porównanie niesie z sobą wiele zagrożeń. Mając do czynienia z historią doktryn filozoficznych, na przykład, historia idei niszczy systemy indywidualne i zgodnie z celami, rozkłada je na części pierwsze, które nazwać możemy pojedynczymi (unikatowymi) ideami. (Lovejoy 1983: 10)

W dziele *Wielki tańcuch bytu: studium z dziejów idei* Lovejoy (1983: 22) pisze, że wielkim zadaniem historyka idei jest „semantyka filozoficzna: studium zdań i słów świętych, dla danego okresu bądź ruchu”. W hispanoamerykańskiej myśli postindependystycznej zawsze istnieli przedstawiciele i sympatycy myśli zachodnioeuropejskich (Cerutti 1997: 63). Z tego powodu w ideach amerykańskich można zaobserwować „dominację francuskiego encyklopedyzmu, myśli katolickiej oraz angielskiego empiryzmu” (ibid.). Jednocześnie odnajdziemy pozytywistów i antypozytywistów charakteryzujących się „eklektyzmem i krauzyzmem” (ibid.). Z tego powodu mieszanie kryteriów będzie zawsze niezbędne. Dalecy od negowania europeizacji, powinniśmy owe idee zaakceptować jako proces ewolucji myśli „pochodzących wyłącznie z historii politycznej” (Cerutti 1997: 69). Według Olivera Brachfelda (Cerutti 1997: 69), powinniśmy wydzielić dwa okresy: kolonialny, z odnowionymi w XVIII wieku ideami, uwydatniając utylitaryzm Benthama i jego wpływ na Simona Bolívara, oraz filozofię postindependystyczną z obecnością encyklopedyzmu francuskiego, angielskiego empiryzmu, sensualizmu Condillaca i eklektyzmu Cousina.

Z rozważań Ceruttiego wynika, że okresy historyczne posiadają otwartą i heterogeniczną filozofię oraz potrzebę przywoływania współczesnej problematyki (Cerutti 1997:

71), dlatego popiera on twierdzenie, że historia filozofii latynoamerykańskiej nie może obyć się bez własnej literatury (Carrillo 1959, [w] Cerutti 1997: 72). Zresztą, literatura zawsze była zanurzona w kontekście politycznym i czasowym okresu, w którym jest tworzona. W związku z tym powieść, opowiadanie czy poezja są odkrywczymi instrumentami myśli, historii politycznej kraju i jego socjologii oraz debat ideologicznych. Parafrazując Zeę: filozofia jest ideologią, podobnie jak etyka i filozofia, w której ważne jest „to, po co się robi, dlaczego i jak to jest możliwe” (Zea 1980: 61). Tak więc, to „filozofia, sprawia, że jesteśmy świadomi naszej sytuacji jak ludzie między ludźmi, jak narody między narodami” (Zea 1980: 61), czyli dzięki tej wyzwolicielskiej świadomości wracamy jako podmiot – my Latynoamerykanie – do ludzkości. Innymi słowy, to dekolonizacja sprawia, że powracamy do esencji (własnego jestestwa) tego, czym rzeczywiście jesteśmy, do punktu, w którym możemy odbić się od hegemonicznej dominacji. Horacio Cerutti (1997) określa w tym kontekście trzy aspekty, które mają wpływ na metodologię badań idei:

- 1) konstrukty historyczne – ustanawia się je przy pomocy języka;
- 2) związki między wytworami kultury, które negują bądź wspierają dyskurs poprzez sztukę – innymi słowy chodzi o artykulację przestrzeni polityczno-społecznej poprzez artystyczno-literacką;
- 3) regionalizacja historii ideologii, która dotyczy regionalnej pracy nad ideami, a nie w ramach poszczególnych państw – w ten sposób będzie można lepiej interpretować rzeczywistość, oczekiwania i marzenia.

Aby poradzić sobie z problemami metodologicznymi, które bardzo często występują w badaniach nad ideami, zaleca się próbę eksplanacji „zakładającej pewną interpretację, a nawet pewną wizję (spekulacyjną)” (Cerutti 1997:102). Tak więc należy dobrać model historii filozofii, który będzie wyznaczał kierunek i cel rekonstrukcji (ibid.). Jednakże Leopoldo Zea przestrzega, że punkt wyjścia

będzie zawsze usytuowany w tradycji filozoficznej oraz krytyce refleksyjnej, a nie w osobliwości myśli (Zea 1980: 66). Przypomina to ostrzeżenia związane z wykorzystaniem wtórnych źródeł, których używa się celem odparcia argumentów i obalenia idei, dlatego Cerutti nalega na eliminację szkolnych przyzwyczajęń i przedstawia kolejne propozycje metodologiczne, koncentrujące się na:

- a) wpływie światowej tradycji filozoficznej na filozofię latynoamerykańską;
- b) okresowości jako materialistycznym koncepcie, celem wyjaśnienia powiązań między bazą a nadbudową (bez popadania w artefakt);
- c) wartościach jako funkcjach i determinantach społecznych pełnionych przez idee;
- d) regionalizacji jako rekonstrukcji przestrzeni i regionów o historycznym znaczeniu, celem zrozumienia powszechnych procesów myślowych;
- e) nieświadomych uwarunkowaniach idei, które nabierają nieoczekiwanego znaczenia jak kawałki układanki jednego bądź wielu modeli interpretacji naszej rzeczywistości (Cerutti 1997: 105-107).

Wydaje się, że punkt (b) jest wyrazem sporu jaki Cerutti prowadzi z Romero, jako że przemyślenia tego ostatniego opierają się na przemyśleniach Kanta i Kartezjusza, rysując przed nami mechaniczną koncepcję świata naturalnego, uzasadniającą wolnomyślicielstwo:

[...] strzała kartezjańska, po tym jak zraniła i przeszła wielu białych, wbiła się w *Krytykę czystego rozumu* i pozostała w niej rezonując. Teraz już wiemy, którzy biali zostali przeszyci przez grot wystrzelony przez Descartesa, są to: Malebranche, Spinoza, Leibniz, Berkeley, bez uwzględnienia tych, o których się zaledwie otarł, jak: Locke i Hume.

(Romero 1953: 46)

Z tego powodu nie powinniśmy, jak to proponuje Cerutti, Dussel bądź Grosfoguel, odstępować od mechanicyzmu w kwestiach periodyzacji, gdyż jest on fundamentalny

dla postrzegania i zrozumienia „historii samej w sobie, ani narodowej, ani europejskiej czy zachodniej, po prostu uniwersalnej” (Zea 1980: 76). Chociaż pamiętać powinniśmy o tym, że słowu „uniwersalizm” towarzyszy często przymiotnik „chrześcijański” jako definicja religii katolickiej (Górski 2002: 53). O potrzebie powiązania filozoficznych i politycznych dyskursów oraz „włączenia odpowiedniej metodologii analizy lingwistycznej, która pozwoli rozszkafować mowę” pisze Cerutti (Cerutti 1997: 114).

W kontekście powyższych poglądów oraz dorobku Klubu Historii Idei Lovejoya i Szkołę Cambridge nasuwają się przemyślenia José Gaosa (1900-1969) – hiszpańskiego filozofa osiadłego w Meksyku, który wskazywał na istnienie trzech alternatywnych wobec siebie dróg rozwoju historii filozofii (Gaos 1947, w: Cerutti 1997: 115):

- a) albo wszystkie filozofie odnoszą się do tej samej rzeczywistości, a tylko jedna z nich jest prawdziwa, a wszystkie inne są fałszywe;
- b) albo wszystkie odnoszą się do tej samej rzeczywistości, i wszystkie są fałszywe;
- c) albo każda odnosi się do innej rzeczywistości i wszystkie są prawdziwe.

Istnieją także zwolennicy stawiania historii filozofii w opozycji do historii idei, wśród nich można wskazać José Luisa Romero (1967), który wychodzi od akulturacji latynoamerykańskich społeczeństw oraz pilnej potrzeby, aby studia nad ideami brały zawsze pod uwagę kwestie ich odbioru, jako że ich adresatem jest społeczeństwo miejskie. W związku z tym za część korpusu idei uważa się te myśli, które rozwijają się w wyniku interpretacji rzeczywistości i nie odpowiadają konkretnemu ich kierunkowi, ale odciskają wyraźne piętno na życiu społecznym (Cerutti 1997). Tak jak podkreślał to Leopoldo Zea, odnosząc się do filozofii Naszej Ameryki, koncentrującej się na „konkretnych podejściach, konkretnej rzeczywistości, która nie jest ani logiczna, ani metodologiczna” (Zea 1980: 68). Miał on na myśli problemy polityczne, społeczne i kulturowe,

które wynikały często z relacji podporządkowania jednej kultury drugiej, która była również naszą. Z taką interpretacją zgadzają się między innymi Dussel, Grosfoguel czy Hinkelamert.

Na temat funkcji społecznej idei w ramach systemu zależności prowadzi rozważania Horacio Cerutti, uwzględniając dorobek Arturo A. Roiga (Cerutti 1997: 119). Można je odnieść do teorii grafów, bardzo popularnej w badaniach nad sieciami społecznymi XXI wieku. Oznacza to, w matematycznym ujęciu, iż z określonej liczby *V* wierzchołków (obiektów) wychodzi określona liczba krawędzi (zdarzeń), które wpływają na *V*.

Roig przedstawił osiem zaleceń ułatwiających podejście do historii idei, opublikowanych przez UNESCO i wydawnictwo *Siglo XXI* w 1974 roku:

- 1) początkowa myśl jest zintegrowana z szerszą strukturą, w której znajdują się różne przejawy idei;
- 2) stosować dialektyczne podejście, uwzględniając współczesną perspektywę idei oraz zwracając uwagę na uwarunkowania społeczne i siłę transformacji drzemiącą w ideach;
- 3) nie stosować analizy idei z perspektywy historii akademickiej i nauki, pozostawiając możliwość uwzględnienia ideologii, ruchów wyzwolenczych, dominacji i integracji;
- 4) konfrontować idee z konkretnych dziedzin i obszarów, tak aby uzyskać odpowiedzi w ramach poszczególnych obszarów epistemologicznych (filozofia, pedagogika, itd.);
- 5) zawsze mieć na względzie wspólny latynoamerykański proces historyczny;
- 6) wykraczać poza narodowe przestrzenie i kierować się ku regionalnym i kontynentalnym kontekstom;
- 7) wskazywać na wpływy procesów historycznych;
- 8) zrozumieć, że historia latynoamerykańskiej świadomości społecznej to historia idei.

Nalegam jednakże, aby mieć również na uwadze to, co Romero i Zea ustanowili jako normę filozoficzną (filozofię

fundatorów). Dla pierwszego historia idei to droga ku filozofowaniu, dlatego należy robić to we własnym (ojczystym) języku i w ten sposób móc określać się wobec konkretnych problemów. Drugi, odnosząc się do filozofów wywodzących się z Ameryki Łacińskiej, podkreślał, że powinni oni mieć świadomość, iż są częścią jednej wielkiej wspólnoty kulturowej, która uwypukliła się poprzez zachodnią ekspansję (Zea 1980: 77) .

Dla Francisca Romera filozofia amerykańska nie jest niczym innym jak filozofią europejską w Ameryce. Dlatego mamy do czynienia z wyścigiem przywłaszczania cudzych myśli, aby odnaleźć własne formuły. Rodzą się w ten sposób idee rewaloryzujące pozytywizm, co wpłynęło na początki filozofii amerykańskiej jako ruchu. Według F. Romero, filozof to najbardziej podatny z intelektualistów – jeśli ograniczy się mu wolność myślenia, doprowadzony zostanie do frustracji. Dlatego przestrzegał przed nazizmem kreolskim i bolszewizmem, będącymi częścią jego czasów, i nawoływał do obrony i zgłębiania wolności. Według niego wolność znajduje się w centrum rozważań Kartezjusza; Romero zgadzał się z nim, iż stanowi ona „niezbędny element poznania” (Romero 1953: 51). Wolność filozoficzną Romero opiera na pojęciu wolności myśliciela uniwersalnego, która nawiązuje do indywidualności, jako jednego z trzech duchowych ruchów nowoczesności, w celu odnalezienia prawdy o sobie. Tak więc wolność w wolnomularstwie w sposób alegoryczny przedstawiana jest jako knypel bądź młotek, który wręcza się młodym adeptom tuż po inicjacji. Podobnie jest z pozostałymi konceptami, jak braterstwo i równość, które w mojej rozprawie doktorskiej są ważnym przedmiotem analiz.

Chociaż Horacio Cerutti Gulberg jest krytyczny wobec obserwacji F. Romero i Leopolda Zei, ważne jest, aby je również uwzględnić, jako że analizy nie powinny być wyłącznie związane z samymi ideami albo osobowościami, ale również z siłami napędowymi społeczeństwa (Luckas 1976). W swojej rozprawie doktorskiej uznaję właśnie

instytucję wolnomularską za siłę napędową o filozoficznym charakterze, działającą w społeczeństwie. Dlatego, podążając za Lovejoyem, wyodrębnię idee jako koncepcje powstałe w ramach nowoczesnej myśli wolnomularskiej, traktując je jako propozycje wyjątkowe i konkretne. Podejmę próbę prześledzenia ich ewolucji w intelektualnym świecie latynoamerykańskim, na przykładzie Ameryki Środkowej wieku XIX i pierwszej połowy XX.

W ten sposób doszedłem w niniejszych rozważaniach do ważnego punktu jakim jest Centrum. Obserwując różnorodne centra kontynentalne, bez dokonywania porównań, możemy dojść do wniosku, że mają one wiele ze sobą wspólnego. Wszystkie znajdowały się pod wpływem metropolii, które jako centra (określonego momentu historycznego) ustanowiły hegemonię kulturową, naukową, militarną i gospodarczą. Ze względu na swoje położenie są podatne na wpływy interesów hegemonicznych, jak i migracje (ciągle niezależnie od czasów) oraz przepływy towarów.

Powyższy opis daje możliwość zrozumienia dlaczego centra geograficzne padają ofiarą ekspansji imperiów – hegemonicznych potęg gospodarczych, kulturowych i ideologicznych. W przypadku Ameryki Środkowej, analizując epokę prekolumbijską, możemy dojść do wniosku, że centrum wpływów kulturowych ustanowione zostało na terytorium Azteków (Mexico), a w innym momencie historycznym na terenach Majów. W epoce kolonialnej również mieliśmy z tym do czynienia, i chociaż wielka metropolia władzy zlokalizowana była na Półwyspie Iberyjskim, Wicekrólestwo Nowej Hiszpanii utrzymywało swoją hegemoniczną rolę na ziemiach położonych głównie na południu od niego.

W walkach niepodległościowych spierano się o terytoria położone w centrum Ameryki w ramach różnych projektów: Boliwara, meksykańskiej dominacji, brytyjskiego imperium i w końcu rosnących w siłę Stanów Zjednoczonych. Te ostatnie zdominują całkowicie przestrzeń znaną pod nazwą

Zachodu, ustanawiając jednobiegunowy dyskurs polityczny i kulturowy. Pozostałe centra kontynentalne przeszły przez podobne procesy, chociaż nie były one równoległe. Dlatego uważam za konieczne, aby w postkolonialnym i dekolonizacyjnym procesie rozwijać i prowadzić badania w ramach relacji centrum – centrum, gdzie różnorodne wpływy w społeczeństwie będzie można ująć z perspektywy teorii dekolonizacji.

Ma to związek z koncepcją „centrum – peryferii”, ukierunkowaną na aktorów owych przestrzeni. W tym przypadku powinniśmy stworzyć i zrozumieć rzeczywiste kategorie odpowiadające naszemu położeniu geograficznemu, gdzie centrum jest dominującą i hegemoniczną peryferią, a prawdziwa peryferia to sporne centra geograficzne. Z wnętrza tych samych centrów powinniśmy poddać dekonstrukcji dyskurs, który mitologizuje i mistyfikuje rozwój jako dyskursywny instrument hegemonicznych peryferii oraz elit kolonizacji. Procesy dekolonizacyjne nie zostały zakończone, a wszystkie centra kontynentalne są produktem idei kolonizacyjnych, które są przez nie przywłaszczane, przekształcane i uznawane za własne. W ten sposób ulegają zmianie przestrzenie, wartości, interesy i praktyki społeczne. Dochodzi do tego, że przestrzenie miejskie i krajobrazy przekształcane są w myśl idei kolonizacyjnych tak, aby uzyskać jak najściślejszą zależność intelektualną między narodami.

W dziedzinie produkcji centra kontynentalne skoncentrowane są na spełnianiu oczekiwań hegemonów, którzy starają się zabezpieczyć swoją kontrolę nad źródłami energii i innymi zasobami będącymi w posiadaniu centrów kontynentalnych. Stąd też dynamicznie postępująca degradacja środowiska na tych obszarach.

Tym samym mit rozwoju i wzrostu gospodarczego wymaga serii transformacji społeczno-środowiskowych, które coraz bardziej konfrontują się z przyrodą oraz istnieniem człowieka. Myśl kontynentalna zostaje zglobalizowana, połączona z dyskursem o rozwoju, z dominacją nad tym,

co dzikie, niecywilizowane, niepodobne do hegemonu ustanawianego od 1492 roku. Dlatego nie możemy tracić z oczu składowych kontinuum, tego, co zapewnia ciągłość i łączność z kulturami prekolumbijskimi. Do tej pory poddano analizie procesy przejścia (*transición*) teraz należy tę analizę deformułować i reformułować. Powinniśmy więc zdecydowanie realizować badania interdyscyplinarne, z pozycji dekolonialnej i postkolonialnej, które objęłyby analizą rzeczywistość nazwaną centrum-centrum i zmusiły nas do dekolonizacji naszych idei i myśli. Konkludując, „nie możemy bać się myśleć po swojemu”, jak powiedział Walter Mignolo w czasie swojego inauguracyjnego wykładu na Uniwersytecie Kostarykańskim (UCR) 16 marca 2016 roku.

Literatura cytowana

- Ardao, Arturo. 1982. „Bello y el concepto de fundadores de la filosofía latinoamericana”, *Revista de Historia de las Ideas*, Casa de la Cultura Ecuatoriana-CELA de la PUCE, II época, núm. 3.
- Ardao, Arturo, Cappelletti, Ángel, & de Camuso, Guillermina. 1983. „Francisco Romero (maestro de la filosofía latinoamericana)”, *Ideas y Valores* 33 (63), s. 159-172.
- Cerutti Guldberg, Horacio. 1986. „Filosofía latinoamericana e historia de la filosofía” (1983), w: *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Guadalajara.
- De la Torre Rangel, Jesús Antonio. 2005. *Iusnaturalismo, personalismo y filosofía de la liberación. Una visión integradora*, Sevilla.
- Dussel, Enrique. 1994. 1492: *el encubrimiento del otro*, La Paz. <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf>> (dostęp: 25.02.2016)
- Górski, Eugenius. 2001. *América Latina y Europa Centro-Oriental. Estudios sobre la historia de las ideas*, Varsovia.
- Guerra, Francisco Xavier. 1992. *Modernidad e independencias: ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid.
- Hinkelammert, Franz. 2007. *Hacia la Crítica de la razón mítica. El laberinto de la Modernidad*, San José, Costa Rica.
- Kieniewicz, Jan. 2014. „Accidental Interdisciplinarity: On Experiencing the World and Discovering the Future”, *Debaty Artes Liberales*, t.VIII: *Inteligent, humanista, intelektualista*.

- Koselleck, Reinhart. 1993. *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, Editorial Paidós.
- Lovejoy, Arthur. O. 1940. „Reflections on the History of Ideas”. *Journal of the History of Ideas*, 3-23. University of Pennsylvania Press, <<https://sydney.edu.au/intellectual-history/documents/lovejoy-reflections.pdf>> (dostęp: 21.01.2016).
- Lovejoy, Arthur. O. 1948. „Essays in the History of Ideas. Essay VII”, *Journal of the History of Ideas* (Baltimore, 1948).
- Lovejoy Arthur. O. 1983. *La gran Cadena del Ser. Historia de una idea*, Barcelona.
- Lovejoy Arthur. O. 2011. *The great chain of being: A study of the history of an idea*, Transaction Publishers.
- Lovejoy, Arthur. O. 2000. „Reflexiones sobre la historia de las ideas”, *Prismas*, nr. 4.
- Palti, Elías José. 2005. *De la historia de ideas a la historia de los lenguajes políticos – las escuelas recientes de análisis conceptual: el panorama latinoamericano*, https://gupea.ub.gu.se/bitstream/2077/3275/1/anales_7-8_palti.pdf (dostęp: 11.01.2016).
- Palti, Elías José. 2005. *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su crisis*, Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Romero, Francisco. 1953. *Estudio de historia de las ideas*, Buenos Aires.
- Zea, Leopoldo. 1980. *La filosofía americana como filosofía sin más*, séptima edición, México.
- Zea, Leopoldo. 1990. *Descubrimiento e identidad latinoamericana*, México.

KODA

**ARTES LIBERALES AND
POSTCOLONIAL PERSPECTIVES**

JAN KIENIEWICZ

Artes Liberales, as a mode of scholarly work and as an educational model, was conceived in opposition to both academic inertia and idolatry towards the suddenly open global perspective. Our efforts to rebuild the humanities after 1989 involved drawing from all fine academic traditions, Polish or otherwise. However, catching up with the world did not seem to us a priority. And to be honest, we did not deem our “delay” was that grave to begin with. It is telling that when attempting a juxtaposition of the experiences of Polish and Russian human sciences set against a global context, we did not mention the postcolonial question at all¹. With one significant exception. When discussing the behaviour of academic elites, we observed two “poetics of complaining”:

The first one is a typical diction of the elites of a postcolonial country, oriented on modernisation, a country which calls on itself and others to enthusiastically transform according to the models and rigours previously worked out in the West. This is accompanied by at times childish predilection to emulate the fashionable scholarly discourse which was developed in other countries as an organic outcome of local intellectual debates. The other one is to be heard in equally infantile-sounding declarations of longing for a black-and-white world which was supposedly to follow the downfall of tyranny, for a world of non-relative

¹ *Humanistyka krajowa w kontekście światowym. Doświadczenie Polski i Rosji* [National humanities in a global context. Polish and Russian experience], ed. by J. Axer, I. Sawieliewa, Warszawa 2011.

values – which never existed but used to serve well as a set of myths which allowed for survival².

No wonder then that we hardly showed interest in post-colonial studies. Having said that, however, I claim that it is in Artes Liberales that I see a chance – and a point – to not only ponder the questions which were the subject of our debate but also to formulate our own propositions for the humanities.

But let me start with myself. I was never a follower of postcolonial studies. This was partly due to my youthful fascination with the subject matter, a fact to which I even managed to give expression³. It was my view that my position on colonialism, which I effectively formulated at the end of the 1970s, justified my reservation toward postcolonial theories and their postulated applications. Contrary to many other historians, I was not driven by resistance to this turn as ideologically motivated. Rather, I thought that the approach I was proposing better explained the process of dominance and subjugation⁴. I was therefore extremely cautious about attempts at revising the history of Poland from a postcolonial perspective. For a long time, it seemed to me that the only viable object of dispute may concern the interpretation of the system that was the Polish-Lithuanian *Rzeczpospolita* (the Commonwealth, the Noble Republic also known as the First Republic) as well as its expansion. It was only later that I began to contemplate

² J. Axer, J. Kieniewicz, "Posleslovie" [Afterword], in: *ibidem*, p. 355.

³ I mean predominantly my book *Drogi do Indii* [Passages to India], KAW, Warszawa 1983.

⁴ J. Kieniewicz, "Periphery and Backwardness. An Essay in the Interpretation of Colonialism", in: *17^e Congrès International des Sciences Historiques* (1990), vol. II, Madrid 1992, p. 771-779; Idem, "In the Heart of Darkness. An Attempt to Interpret Colonialism as a New Transformation of a Backward Social System, *Hemispheres. Studies on Cultures and Societies* 1992, no. 7, p. 43-52; Idem, "Situation, Colonialism, Backwardness. On the Possibilities of Comparative Studies of Eastern Europe and Latin America", *Estudios Latinoamericanos* 1992, no. 14, vol. I, p. 81-85.

the possibility of viewing the fates of Poland under partitions as analogous to the history of overseas colonies. To contemplate this idea, we organised a conference, and within it – a debate on colonialism⁵.

Inviting the participants of the LIBAL debate to revisit this topic, I had in mind, first and foremost, our mission of reaching out with our research as far as possible – not only to other disciplines but likewise to the general public. The subject matter of the postcolonial turn proves important to Artes Liberales in both these aspects. The first aspect was alluded to in the very subject of the meeting, where I posed the question about the Polish perspective. Were we, and above all – are we a postcolonial country? The other aspect, which manifested itself in the course of the debate, was about our place in the global humanities. Both these issues are so important that I consider it necessary to devote some attention to them in a *sui generis* commentary to the transcript of the debate. For there is more at stake here than just my personal inclinations or beliefs as to the propositions brought forward by postcolonial studies. To a much greater extent the issue at stake is the relationship between these propositions and the humanities practiced at Artes Liberales⁶. And as a matter of fact, it would seem to me that there are also other reasons to revisit this research proposition.

Writing about the perspective of Poland, I had in mind two questions. Firstly, does the research approach posed by postcolonial studies introduce a substantial change in our vision of Poland's history? But also, further, are the

⁵ The conference "Inteligencja, imperium, cywilizacje w XIX-XX wieku" [Intelligentsia, empire, civilisation in the 19th-20th centuries]. The debate, entitled *Wokół kolonializmu* [About and around colonialism], took place on 22 June 2007, see: *Debaty IBI AL*, vol. I, Warszawa 2008, p. 13-72.

⁶ J. Kieniewicz, "OBTA and Civilizational Studies. Experiences and Perspectives", in: *Antiquity and We at the Centre for Studies on the Classical Tradition*, ed. by K. Marciniak, Warsaw 2013, p. 49-67.

interpretations postcolonial studies put forward justified in our perspective? And, further still, do the postcolonial concepts, regardless of their ideological foundations, not draw our attention away from the main currents of reflection on the future of the humanities? Secondly, is it justified to claim that today's Poland is postcolonial in character? And more specifically, is the ideological proposition of postcolonialism compatible with the premises adopted at *Artes Liberales*? I expressed doubts regarding both these sets of questions.

I find the hitherto given interpretations of Polish history which were motivated by and expressed in postcolonial categories to be insufficiently justified and not to contribute substantially to current state of research. This stems not so much from their character but from their lack of new findings. A method should never be limited to telling an old story in a new way. It should pass the test set forth by the existing hermeneutics of the discipline, or propose a new one. This is the case whether or not interdisciplinarity is invoked⁷. *Artes Liberales* has referred to the postcolonial perspective on several occasions. One such example was an attempted reinterpretation of Henryk Sienkiewicz's work in the context of the borderland of cultures⁸, another – our take on the interpretation of the problem of the *Kresy*⁹. We considered it our duty to partake in the search

⁷ This point is emphatically supported by the results of the research project "Kultura I Rzeczypospolitej w Europie. Hermeneutyka wartości" [Culture of the First Republic in Europe. A hermeneutics of values] headed at the Faculty of "Artes Liberales", University of Warsaw, by Alina Nowicka-Jeżowa.

⁸ J. Kieniewicz, "Interpretacje kolonialne, postkolonialne i politycznie poprawne" [Colonial, postcolonial and politically correct interpretations], in: *Wokół „W pustyni i w puszczy”*. W stulecie pierwodruku powieści [About and around *In Desert and Wilderness*. Marking the centennial of first publication], ed. by J. Axer, T. Bujnicki, Kraków 2012, p. 485-491.

⁹ Various translated as the eastern borderlands or the eastern frontiers of the First and Second Republics. See: J. Kieniewicz, "Pierwsza Rzeczpospolita: przestrzeń wielu kultur czy spotkań cywilizacyjnych?"

for an altogether new interpretation of the heritage of the *Rzeczpospolita* but saw no merit in participating in what one is tempted to call historical revisionism¹⁰. Our need to present a separate view of the *Rzeczpospolita*'s place in Early Modern and Modern Europe was after all not a result of emulating any models, postcolonial or otherwise. What we did was to look for an alternative vision of the evolution of Europe by reinterpreting the findings of studies carried out in the second half of the 20th century¹¹.

Artes Liberales has sought new ways, suggested independent approaches, and shied away from revisionism, whether motivated ideologically or by fashion. Our debate did not introduce any trailblazing resolutions in this respect. It did, however, lead to working out an advisable stance which advocates moderation and strict adherence to the rigours of the craft. No extreme positions manifested themselves. This is not to say that the matter can be considered as resolved. At Artes Liberales it is our ambition to give voice to all kinds of perspectives.

We ought to find ways to create a dialogue, or at least an encounter ground, with researchers presenting a distinct vision of the past, some of whom draw from the existing output of historiography in a very selective manner, favouring an interpretative convention that is presupposed a priori. This is not new in itself but it takes place in new circumstances. One such circumstance is the readily observable motive that has to do exclusively with the present reality, for which history is nothing more than a pretence.

[The First Republic: a space of multiple cultures or a meeting point of civilisations?], in: *Rzeczpospolita wielokulturowa: dobrodziejstwo czy obciążenie?* [The multicultural Commonwealth: a blessing or a liability?], ed. by J. Kłoczowski, Warszawa 2009, p. 51-60.

¹⁰ Idem, "Polskie pogranicza: próba interpretacji kolonialnej" [Polish borderlands: an attempt at colonial interpretation], in: *Na pograniczach literatury* [In the borderlands of literature], ed. by J. Fazan, K. Zajas, Kraków 2012, p. 67-84.

¹¹ Idem, "The Eastern Frontiers and the Civilisational Dimension of Europe", *Acta Poloniae Historica* 2013, no. 107, p. 165-178.

Another, still more serious, is the easiness with which such reinterpretation appears to be gaining advantage in the media over traditionally constructed histories. The new theories receive wide publicity, all the more so because school curricula and public memory are replete above all with outdated stereotypes¹². In view of all this, *Artes Liberales* comes forward with the initiative of continuing the debate. It is my hope that both empirically oriented historians and the proponents who appeal to postcolonial approaches or other meta-narratives current in the humanities might one day accept our invitation to launch a discussion about the essence and meaning of the *Rzeczpospolita*.

An interesting perspective, also for research on the *Rzeczpospolita*'s place in Europe¹³, might be opened up by widening the ground for comparison, which can be achieved through studies on the European expansion in the Early Modern period, that is to say – in its precolonial stage. This seems to me a much more fruitful approach than contemplating whether or not the *Rzeczpospolita* met the definitional criteria of an empire. Postcolonial inspirations would in such case mean a departure from studying and presenting expansion as a phenomenon that is equally one-sided, only differently evaluated – and the “postcolonial input” would not barely amount to reversing the vectors so as to evaluate the past from the perspective of the defeated. What is at stake here is opening up a space for research where all the actors could be treated equivalently. I have made an attempt of this kind, which – while not quite satisfactory – took a step further towards the

¹² See H. Grala, “*Rzeczpospolita szlachecka – twór kolonialny?*” [The Republic of Nobles – a colonial creation?] in this volume.

¹³ See the volume *Dyskurs polityczny Rzeczypospolitej w dialogu z tradycją europejską. Struktury aksjologiczne – praktyka komunikacyjna – granice cywilizacyjne* [The political discourse of the *Rzeczpospolita* in dialogue with the European tradition. Axiological structures – communication-praxis – civilizational boundaries], edited by Anna Grześkowiak-Krwawicz, being prepared within the aforementioned research project.

postulate of equal distance¹⁴. Today I see clearly that my attempts lacked not only a consistent systemic approach (above all to the subject matter of the environment) but also transdisciplinarity. It is in relation to this latter point that the experiences of postcolonial studies and the current debate provide interesting enticements.

Following them would require working out a plane or space whereby the various approaches or methods from numerous disciplines might intersect so that it becomes possible to completely recast the subject and subjectivity. Within postcolonial studies, by contrast, particular disciplines are engaged separately, even when they inspire one another. Worse still, the priorities are too rigidly defined, and the goal is clearly to change the world¹⁵. A transdisciplinary approach would also lead to expanding the list of research questions – first of all, to include the biological disciplines and broadly defined issues of ecology. Especially worthwhile in this regard would be the study of the changing relationship with the environment and the influence exerted on this relationship by the European provenience of the concept of nature.

Another research area where postcolonial studies could find their natural application is the period of partitions. From today's perspective, the time when the Polish state did not exist seems rather odd. After all, throughout the 19th century inhabitants of lands deemed, in one way or another, Polish were all subjects of a ruler. Their state identity was fixed. They served in armies, attended schools and took out passports when arranging for a journey. Seen from this perspective, their status was more "colonial" than that of Her Majesty's Indian subjects. While this topic has long

¹⁴ J. Kieniewicz, *Od ekspansji do dominacji. Próba teorii kolonializmu* [From expansion to domination. Attempting a theory of colonialism], Czytelnik, Warszawa 1986; Idem, "Borderlands and Civilizational Encounter", *Memoria y Civilización*, vol. VIII, Pamplona 2005 [published 2007], p. 41.

¹⁵ J. C. Young, *Postkolonializm. Wprowadzenie*, Kraków 2012.

been widely discussed, it has not yet seen a clear interpretation. This welcomes the question whether the application of postcolonial instruments can provide a substantial input in this sphere. And here too my impression is that our efforts focus on seeking out new, attractive or fashionable, interpretations of all that has already been established using traditional research methods. However, the aim set forth before our discussion was not to reconcile positions but rather to present them. One thing that in my opinion stems from this presentation is a strong chance of taking up interdisciplinary research on national identity in the former *Rzeczpospolita* territories in the post-uprising period (1864-1918). The large body of findings from a number of disciplines, accumulated in the almost one hundred years since Poland regained independence, is often construed in a very careless manner, both in the sphere of education and in the mass media. A postcolonial perspective might prove instrumental in suggesting a new, non-ideological stance. A stance concerning the fundamental question of the origins of independence. I see great potential in Artes Liberales to undertake such research project. It would demonstrate, however, how very little is to be gained from making use of schemata worked out within postcolonial studies. One such schema is the notion of double dependency, which I consider to be of greater importance than any reinterpretations of class relationships. Within this potential project, Artes Liberales should propose its own vision of the process of transformation of a multi-cultural society into a multi-national one.

Another issue about which I was sceptical was the perspective which treats post-1989 Poland as a postcolonial country. This topic was not taken up by the discussants. In particular, no great interest was provoked by my daring suggestion that a postcolonial perspective would be justified in our research, only if today's Poland is *not* postcolonial. I attribute this lack of reaction not to politeness but rather to a lack of interest in such a formulation of the question

at hand. Yet the issue is of key importance for me. When recognising Poland as a country with a colonial past, and especially when “aspiring” in this day and age to a post-colonial status, we should not adopt research methods developed according to the experiences of others. What is more, there is much to suggest that postcolonialism ought also to be thought of as a means by which the elites maintain the masses in the state of submission. If we indeed were a colony, if we consider ourselves a former colony, then we should work out our own ways of tackling this problem. If, on the other hand, we assume that our past allegiances and dependencies were not of a colonial character, and so today we have no former metropole, then and only then can the instruments of postcolonialism prove useful – by which I obviously do not mean applying to any period in our history models simply because they are deemed new or proper in any other place.

My reflection requires broadening. More exact definitions are needed for some key notions, including colonial expansion, colonial system, colonial empire and a number of related terms. It is only once we have provided those that we can engage in debates about the character of Russia as an empire or the colonial features of the rule of the German Reich. The introduction of colonial ideologies, colonial racism or even some practicalities of colonial rule was not uncommon in the 19th century. We might contemplate the possible extent to which the colonial experience infected the European ideologies of the 20th century. The postcolonial turn was useful in opening up this field of studies. But moderation is in order. I presented one way of considering the Polish fate as colonial subjugation¹⁶ but this proved not to be the best idea. Above all, however, my remarks were a reminder that colonialism can be ap-

¹⁶ J. Kieniewicz, “Polski los w imperium rosyjskim jako sytuacja kolonialna” [Polish fate in imperial Russia as a colonial situation], in: Idem, *Ekspansja, kolonializm, cywilizacja*, Warszawa 2008, p. 244-262.

proached in an altogether different manner. And I think here lies the reason for the lack of discussion with my theses. Yet it is precisely my approach to colonialism which allows for much broader comparisons between various subjugated societies – and it is on this ground that the methods brought about by the postcolonial turn might be tested as applied to the Central-Eastern-European reality.

Yet the most significant current in the discussion had to do with reflection, ongoing for years, about our place in the global humanities. We were unanimous in our opinion that it was a viable perspective. This is a major step in the direction set forth in the debate on “The national humanities in a global context. Polish and Russian experience”¹⁷. This thread was less about aspiring to a global level and more about striving for publicly-oriented humanities. At times, one is led to wonder whether this orientation is not reminiscent of the bygone calls for engaged humanities. At Artes Liberales we are prepared for questions and doubts which might arise in this regard. I hope that one day we will return to the topic of postcolonial studies and influences.

On the margins of our discussion about the purpose of engaging in the issues of coloniality, dependency, and ‘periphery’ in our practice as humanists, one crucial theme manifested itself – the theme of delay. As Professor Ewa Łukaszuk pointed out already after the debate,

It is here that I have come to recognise a very significant point: when pondering the periphery condition, which is a wider metaphor but does refer to its spatial etymology, we continually overlooked a dimension that is perhaps key in today’s world, namely time (we have subdued space, travelling is no longer a problem, it is about other things

¹⁷ The debate entitled “Narodowe nauki humanistyczne w kontekście globalnym. Doświadczenia Polski i Rosji” [National humanities in a global context. Polish and Russian experience] took place on 11 December 2012. Cf. *Debaty Artes Liberales*, vol. VIII: *Inteligent, humanista, intelektualista* [Member of the intelligentsia, humanist, intellectual], ed. by K. Tomaszuk, Warszawa 2014, p. 51-82.

now). Perhaps we should be talking not about 'periphery' but above all about the condition of being delayed. This I think is the most important conclusion that emerges to me from the debate¹⁸.

I find this to be a very apt observation. Even if we do not fully control space, time most certainly eludes us. This applies not only to the present. The past could use rethinking as well.

Artes Liberales is a research practice which strives for transdisciplinary approaches. I mean by this that to tackle complex problems we try to propose methodologies based on the intersections of the links between disciplines. Such perspective is possible because in our activities we seek an original solution to the problem pointed out to us *inter alia* in the debate about the possibly postcolonial character of post-1989 Poland. This originality, in its turn, has to do with the fact that in building its academic structure and vision of the humanities, Artes Liberales never simply implemented models worked out in scholarly metropolises. This has been so even though the process of transformation of Poland has not ended. The air of susceptibility to suggestions coming from the centre of the academic world, as described by Michał Buchowski, seems to be one of testimonies to this state of affairs¹⁹. Our efforts to construct our own models of solving problems, our search for problems that are not yet raised – all this is part of the pursuit to complete the process of transformation.

¹⁸ In a letter of Ewa Łukaszyk, Feb. 28 2016.

¹⁹ Cf. M. Buchowski, "Nauka jako pole (samo)kolonizacji. Przykład antropologii społeczno-kulturowej" [Science as a field of (self-)colonisation. The example of socio-cultural anthropology], text published in this volume.

SUMMARY

The debate entitled "Postcolonial perspective in Poland, Poland in postcolonial perspective" was held on 28 February 2016 at the Kolegium Artes Liberales in Warsaw, and was envisioned as a forum for exchange of opinions among scholars who had long been engaged with the subject matter of postcolonialism. The ground for the debate was laid by a collection of texts, which were made known to all participants. These were: "Science as a field of (self-)colonisation. The example of socio-cultural anthropology"¹ by Michał Buchowski; "Problem of epistemic justice and the decolonisation of colonialism. (The case of Central-East Europe)"² by Ewa Domańska; "Post-dependency critique – a Polish variety of postcolonial studies"³ by Hanna Gosk; "Forging a perspective for Poland"⁴ by Jan Kieniewicz; "Historians and postcolonial theory – between ignorance, rejection and critique"⁵ by Aneta Pieniądz; "Postcolonialism as a method: conservative or 'progressive'? A preliminary clearing of the decks"⁶

¹ "Nauka jako pole (samo)kolonizacji. Przykład antropologii społeczno-kulturowej".

² "Problem sprawiedliwości epistemicznej i dekolonizacja postkolonializmu (Causus Europy Środkowo-Wschodniej)".

³ "Krytyka postzależnościowa – polska odmiana studiów postkolonialnych".

⁴ "O perspektywę dla Polski".

⁵ "Historycy a teoria postkolonialna – między niewiedzą, odrzuceniem i krytyką".

⁶ "Postkolonializm jako metoda: konserwatywna czy 'postępowa'? Wstępne oczyszczenie przedpola".

by Dariusz Skórczewski; "Postcolonial dissimulation. On some (post-)dependency aspects in the historiography of the Polish-German cultural transfer"⁷ by Paweł Zajas; and "Colonial perspective"⁸ by Tomasz Zarycki. The eight authors opened the discussion, which was structured into four subsequent themed panels.

We began by focusing on the possibilities afforded by postcolonial perspectives in today's humanities and social science. This portion of the debate, moderated by Krzysztof Brzechczyn, was introduced by Ewa Domańska and Ewa Łukaszuk. Then Dorota Kołodziejczyk led the discussion centred around the introductions by Hanna Gosk, Dariusz Skórczewski and Paweł Zajas. The third panel was opened by statements from Michał Buchowski and Aneta Pieniędzy and hosted by Agnieszka Kolasa-Nowak. The final part of the discussion was moderated by Marek Konarzewski and concerned themes proposed by Tomasz Zarycki and Jan Kieniewicz. The meeting was concluded by a summary offered by the four moderators.

In the course of the debate, a very wide range of topics was touched upon, starting with the potential of Polish research programmes, which Ewa Domańska described as a decolonisation of postcolonialism. Drawing on the propositions of Dariusz Skórczewski, she pointed to conservative postcolonialism as an – admittedly exceptionally difficult – possibility, "inspired by the postcolonial debate, which in its left-wing variety clearly displays its limits". Referring to Michał Buchowski's theses about the stereotypisation of anthropological research conducted in Central-East Europe as a reflection of the attitude dominant towards the region in science globally, Domańska also suggested that we could propose "repeatable research procedures which could make their way to the main stream of the global humanities".

⁷ "Postkolonialna dysymulacja. O (post)zależnościowych aspektach historiografii polsko-niemieckiego transferu kulturowego".

⁸ "Perspektywa kolonialna".

The latter issue was at the centre a lively debate and was a topic recurring on several occasions. Ewa Łukaszyk postulated the introduction of the notion of “transcolonial processes”, understood as processes of transcending, finalising a certain state. This would posit us within a discourse about participation, about shared contribution, about partnership – including with Aliens. Krzysztof Brzechczyn expressed the view that the vivid presence or popularity of postcolonial studies is indeed a symptom of a postcolonial status of the Polish Academia. Paweł Zajas, on the other hand, claimed Polish complexes of this kind, which were to be seen in our debate, are completely unwarranted.

Another interesting theme was the issue, raised by Hanna Gosk, of searching for Polish traces of the relationship between the dominator and the dominated. According to her, a comprehensive understanding of research on the Polish post-dependency discourse prevents one from treating it as merely a Polish version of postcolonial critique. In pursuit of a grasp of all the non-sovereign periods in the history of the Polish lands, we would thus benefit from choosing the term “situation of dependency” rather than “the colonial situation”. By doing so, we would simultaneously be answering calls for a greater autonomy in self-identification.

This proposition was accompanied by the reflection of Dariusz Skórczewski, who raised the question of “post-colonialism as a method: conservative or progressive?” Of particular interest was the possibility envisioned by him of a pre-Marxist legitimation for a postcolonial ethic, a proposition to see the nation as a possible horizon for a postcolonial discourse. Lively debate ensued about two possible fields of synergy between these two versions of postcolonialism, conservative on the one hand, and progressive – on the other. Another voice concerning this contentious theme were the remarks of Tomasz Zarycki, who pointed to the potential inherent in the political of making itself explicit, which opens up opportunities for transcending it.

Dorota Kołodziejczyk, in her turn, emphasised the need for interdisciplinary debate, for the negotiation of notions and for translation between the languages of different disciplines. The biggest strength and potential of post-dependency studies as a methodology lies precisely in their translationality. Their aim is to develop means of describing the peculiar experience of Central-East Europe, or more narrowly – of Poland. Agnieszka Kolasa-Nowak likewise underlined the important role of civic and public reflection in the humanities.

We did not witness a confrontation between staunch supporters of crowning postcolonialism as the dominant way of practicing the humanities on the one hand – and its confirmed opponents on the other. Instead, the meeting gathered scholars convinced about the advisability of finding a way to include a postcolonial approach in studies on most broadly understood issues of Poland and Central-Eastern Europe. What was it that this part of the continent was? What was it that our countries were? Was it a periphery of a world system of some kind? A periphery of a world empire? In the end, is the vivid presence of postcolonial studies a symptom of a postcolonial status of the Polish Academia?

Much of the debate was devoted namely to the discussion of attempts at interpreting Polish history in postcolonial categories. A critical position regarding the postcolonial vision of the Rzeczpospolita (at times referred to in English as the Commonwealth of Both Nations) was presented as a side note by Hieronim Grala. In turn, Jan Kieniewicz made a few statements questioning the alleged postcolonial character of today's Poland, while Tomasz Zarycki focused on the economic basis of Poland's peripheral status. Numerous voices concerned the possibility of using postcolonialism as a category describing the fate of Poland in periods of captivity and dependency.

The concluding remarks emphasised the purposefulness of creating spaces for exchange of opinions on matters of crucial importance to the perspectives of the humanities in Poland.

UCZESTNICY DEBATY

Prof. dr hab. **MACIEJ ABRAMOWICZ**
profesor zwyczajny na Wydziale „Artes Liberales”,
Uniwersytet Warszawski abramowicz@al.uw.edu.pl

Mgr **DARIMA ANGAEVA**
doktorantka na Wydziale „Artes Liberales”,
Uniwersytet Warszawski, vinda91@inbox.ru

Mgr **ÓSCAR BARBOZA LIZANO**
doktorant na Wydziale „Artes Liberales”,
Uniwersytet Warszawski oscarbarbozalizano@gmail.com

Mgr **VASYL BLOZVA**
doradca klienta, Stowarzyszenie Interwencji Prawnej,
vasyl.blozva@gmail.com

Prof. dr hab. **KRZYSZTOF BRZECHCZYN**
profesor zwyczajny w Instytucie Filozofii,
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu,
brzech@amu.edu.pl

Prof. dr hab. **MICHAŁ BUCHOWSKI**
profesor zwyczajny w Instytucie
Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet
im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Lehrstuhl fuer
Vergleichende Mitteleuropastudien EUV,
Frankfurt/Oder, mbuch@amu.edu.pl.

Mgr DARIA BURNASHEVA

doktorantka na Wydziale „Artes Liberales”,
Uniwersytet Warszawski, daria.burnasheva@mail.ru

Mgr KATARZYNA CHAWRYŁO

doktorantka na Wydziale „Artes Liberales”,
Uniwersytet Warszawski, specjalista w Ośrodku
Studiów Wschodnich, ka.jarzynska@gmail.com

Dr RENATA DIAZ-SZMIDT

adiunkt na Wydziale Neofilologii, Instytut Studiów
Iberyjskich i Iberoamerykańskich, Uniwersytet
Warszawski, diazszmidt.renata@gmail.com

Mgr MYKOŁA DOBYSH

doktorant w Instytucie Studiów Społecznych im.
Profesora Roberta B. Zajonca, Uniwersytet Warszawski,
mpetrovych@gmail.com

Prof. UAM dr hab. EWA DOMAŃSKA

Instytut Historii, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu, ewa.domanska@amu.edu.pl.

Mgr BATO DONDUKOV

doktorant na Wydziale „Artes Liberales”,
Uniwersytet Warszawski, dondukovb@gmail.com

Mgr GALINA DONDUKOVA

doktorantka na Wydziale „Artes Liberales”,
Uniwersytet Warszawski, galina.dondukova11@gmail.com

Dr KAROL FRANZAK

adiunkt, Uniwersytet Łódzki, karol.franzak@wp.pl

Dr KRZYSZTOF GAJEWSKI

adiunkt w Instytucie Badań Literackich PAN,
krzysztof.gajewski@gmail.com

Prof. dr hab. **HANNA GOSK**
profesor zwyczajny na Wydziale Polonistyki,
Uniwersytet Warszawski, h.gosk@uw.edu.pl

Mgr **HANNA GOSPODARCZYK**
doktorantka na Wydziale „Artes Liberales”,
Uniwersytet Warszawski, hania.gospodarczyk@gmail.
com

Dr **HIERONIM GRAŁA**
starszy wykładowca na Wydziale „Artes Liberales”,
Uniwersytet Warszawski, hieronimgrala57@gmail.com

Mgr **NATALIA HAPEK**
doktorantka na Wydziale „Artes Liberales”,
Uniwersytet Warszawski, natalia.hapek@student.uw.edu.pl

Mgr **DENYS IVANOV**
doktorant, Międzyregionalna Akademia Zarządzania
Personalem, denis7ivanov7@gmail.com

Dr **EWA JANION**
adiunkt na Wydziale „Artes Liberales”, Uniwersytet
Warszawski, ewajanion@gmail.com

Dr **ALBERT JAWŁOWSKI**
adiunkt na Wydziale Stosowanych Nauk Społecznych
i Resocjalizacji, Uniwersytet Warszawski,
a.jawlowski@uw.edu.pl

Prof. dr hab. **MARIA KALINOWSKA**
profesor zwyczajny na Wydziale „Artes Liberales”,
Uniwersytet Warszawski, mariakalin@gmail.com

Dr **IWONA KALISZEWSKA**
adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej,
Uniwersytet Warszawski, iwona.kaliszewska@gmail.com

Dr DOBROCHNA KAŁWA

adiunkt w Instytucie Historycznym, Uniwersytet
Warszawski, d.kalwa@uw.edu.pl

Prof. dr hab. JAN KIENIEWICZ

profesor zwyczajny na Wydziale „Artes Liberales”,
Uniwersytet Warszawski, jotka@al.uw.edu.pl

Prof. UMCS dr hab. AGNIESZKA KOLASA-NOWAK

Instytut Socjologii, Uniwersytet
Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, ag-kol@wp.pl

Prof. dr hab. DARIUSZ KOŁODZIEJCZYK

profesor w Instytucie Historycznym, Uniwersytet
Warszawski / Instytut Historii,
Polska Akademia Nauk, darkol@uw.edu.pl

Dr DOROTA KOŁODZIEJCZYK

adiunkt w Instytucie Filologii Angielskiej, Wydział
Filologiczny, Uniwersytet Wrocławski, dorota.
kolodziejczyk@uwr.edu.pl

Mgr ALEKSANDRA KOŁTUN

doktorantka na Wydziale Filozofii i Socjologii,
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie,
aleksandra.koltun@gmail.com

Mgr IRINA KOLUZAIEVA

doktorantka na Wydziale „Artes Liberales”,
Uniwersytet Warszawski, acoro@rambler.ru

Prof. dr hab. MAREK KONARZEWSKI

profesor w Instytucie Biologii, Uniwersytet
w Białymstoku, marekk@uwb.edu.pl

Prof. UW dr hab. EWA ŁUKASZYK

profesor nadzwyczajny na Wydziale „Artes Liberales”,
Uniwersytet Warszawski, ewaluk@al.uw.edu.pl

Dr MAGDALENA NOWICKA

adiunkt, Zakład Badań Komunikacji Społecznej, Instytut
Socjologii, Uniwersytet Łódzki, m.a.nowicka@tlen.pl

Dr Ivan Peshkov

adiunkt w Instytucie Wschodnim, Uniwersytet im.
Adama Mickiewicza w Poznaniu, i.peshkov@wp.pl

Dr hab. ANETA PIENIĄDZ

adiunkt w Instytucie Historycznym, Uniwersytet
Warszawski, aneta.pieniadz@uw.edu.pl

Dr DARYNA POPIL

Wydział Historii i Dziedzictwa Kulturowego, Uniwersytet
Papieski Jana Pawła II w Krakowie, tjtja7@gmail.com

Mgr EWA RUDNICKA

producent w Ośrodku Praktyk Teatralnych
„Gardzienice”, eastchic@gmail.com

Mgr SAIFULLAYEU ANTON

doktorant w Instytucie Historycznym, Uniwersytet
Warszawski, antosaif@gmail.com

Mgr KONRAD SCHILLER

kurator programu dyskursywnego w Centrum Sztuki
Współczesnej, Zamek Ujazdowski w Warszawie,
k.schiller@cs.w.art.pl

Dr ALEKSANDRA SEKUŁA

starszy specjalista na Wydziale „Artes Liberales”,
Uniwersytet Warszawski, sekulaa@wp.pl

Mgr VIKTORIIA SHADRINA

doktorantka na Wydziale „Artes Liberales”,
Uniwersytet Warszawski, shadrinaviktoriiia@gmail.com

Prof. KUL dr hab. **DARIUSZ SKÓRCZEWSKI**
profesor nadzwyczajny na Wydziale Nauk
Humanistycznych, Instytut Filologii Polskiej, Katolicki
Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, dareus@kul.pl

Dr **CLAUDIA SNOCHOWSKA-GONZALEZ**
badaczka niezależna claudia.snochowska.gonzalez@
gmail.com

Mgr **ANDRZEJ STAWICKI**
asystent w Instytucie Socjologii, Wydział Filozofii
i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
w Lublinie, andrzej.stawicki@poczta.umcs.lublin.pl

Prof. UW dr hab. **ROBERT SUCHARSKI**
profesor nadzwyczajny na Wydziale „Artes Liberales”,
Uniwersytet Warszawski, sucharsk@al.uw.edu.pl

Mgr **OLHA TKACHENKO**
doktorantka na Wydziale „Artes Liberales”,
Uniwersytet Warszawski, tkachenko17@gmail.com

Dr **KAMIL WIELECKI**
adiunkt na Wydziale „Artes Liberales”, Uniwersytet
Warszawski, kamil.wielecki@al.uw.edu.pl

Prof. dr hab. **WILCZEK PIOTR**
profesor zwyczajny na Wydziale „Artes Liberales”,
Uniwersytet Warszawski, piotr.wilczek@al.uw.edu.pl

Mgr **MARIA WIŚNIEWSKA**
wykładowca na Wydziale „Artes Liberales”,
Uniwersytet Warszawski, maria_wisniewska@onet.pl

Prof. UAM dr hab. **PAWEŁ ZAJAS**
profesor na Wydziale Anglistyki, Uniwersytet im.
A. Mickiewicza w Poznaniu, zajas@wa.amu.edu.pl

Prof. UW dr hab. **TOMASZ ZARYCKI**
Instytut Studiów Społecznych
im Profesora Roberta B. Zajonca,
Uniwersytet Warszawski t.zarycki@uw.edu.pl

Mgr **AYUR ZHANAEV**
doktorant w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych,
Uniwersytet Warszawski, ayur_zhanaev@mail.ru